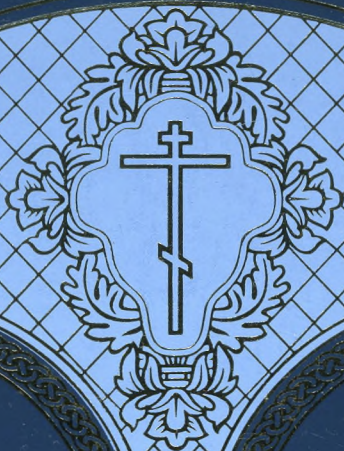


К 2000-лЕТИЮ РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА



Православная Энциклопедия

LIII

**2000-летию
Рождества Господа нашего Иисуса Христа
посвящается**

**ПО БЛАГОСЛОВЕНИЮ
СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА
МОСКОВСКОГО И ВСЕЯ РУСИ
КИРИЛЛА
ИЗДАЕТСЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКОВЬЮ**

при участии

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

**ПОПЕЧЕНИЕМ РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВА
В РАМКАХ ФЕДЕРАЛЬНОЙ ПРОГРАММЫ
«КУЛЬТУРА РОССИИ 2012–2018 гг.»**

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

**МОСКВА
2019**



Рождество Христово.
Фреска ц. Осиос Давид в Фессалонике.
3-я четв. или кон. XII в.

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Под редакцией
Патриарха Московского и всея Руси
Кирилла

Том LIII
ОНУФРИЙ — ПАВЕЛ



Церковно-научный центр
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Наблюдательный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета —
Патриарх Московский и всея Руси Кирилл

А. Э. Вайно,
Руководитель Администрации
Президента РФ
О. Ю. Васильева,
Министр просвещения РФ
В. В. Володин,
Председатель
Государственной Думы
Федерального Собрания РФ,
Председатель
Общественного совета
М. М. Котюков,
Министр науки
и высшего образования РФ

С. В. Лавров,
Министр
иностраннных дел РФ
В. Р. Мединский,
Министр культуры РФ
Павел,
Митрополит
Минский и Заславский,
Патриарший
экзарх всея Беларуси
С. Э. Приходько,
Первый заместитель
руководителя
Аппарата Правительства РФ

Савва,
Митрополит Тверской и Кашинский,
Управляющий делами МП РПЦ
А. М. Сергеев,
Президент
Российской академии наук
С. С. Собянин,
Мэр Москвы,
Председатель Попечительского совета
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»
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,
Председатель Правления
ПАО «Сбербанк России»
О. В. Дерипаска,
Председатель
Наблюдательного совета
ООО Компания «Базовый элемент»
А. Г. Дюмин,
Губернатор Тульской области
М. В. Ковтун,
Губернатор Мурманской области
Н. В. Комарова,
Губернатор Ханты-Мансийского
автономного округа — Югры
М. Г. Решетников,
Губернатор Пермского края

И. М. Руденя,
Губернатор Тверской области
М. В. Сеславинский,
Руководитель
Федерального агентства по печати
и массовым коммуникациям
Г. В. Солдатенков,
Председатель правления
ПАО Банк «Возрождение»
Ю. Е. Шеляпин,
Президент ЗАО «Эко-Тепло»
В. И. Сучков,
Руководитель Департамента
национальной политики
и межрегиональных связей
города Москвы,
ответственный секретарь

Ассоциация благотворителей при Попечительском совете по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

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

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

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

Общественный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета —

Вячеслав Викторович Володин, Председатель Государственной Думы Федерального Собрания РФ

И. А. Андреева,
Начальник Управления
библиотечных фондов
(Парламентская библиотека)
Аппарата
Государственной Думы
Г. А. Балыхин,
Член Комитета
Государственной Думы
по образованию и науке
С. А. Гаврилов,
Председатель Комитета
Государственной Думы
по развитию
гражданского общества,
вопросам общественных
и религиозных объединений
О. Б. Добродеев,
Генеральный директор ВГТРК
А. Д. Жуков,
Первый заместитель
Председателя
Государственной Думы
Федерального Собрания РФ

Л. Л. Левин,
Председатель Комитета
Государственной Думы
по информационной политике,
информационным технологиям и связи
А. В. Логинов,
Заместитель Руководителя
Аппарата Правительства РФ
С. В. Михайлов,
Генеральный директор
Информационного
агентства России «ТАСС»
В. А. Никонов,
Председатель Комитета
Государственной Думы
по образованию и науке
Ю. С. Осипов,
Академик Российской академии наук
С. А. Попов,
Советник генерального директора
ОРКК «Роскосмос»
Ю. М. Соломин,
Художественный руководитель
Академического Малого театра

П. О. Толстой,
Заместитель Председателя
Государственной Думы
А. В. Торкунов,
Ректор Московского
государственного института
международных отношений
МИД РФ
А. П. Торшин
М. Е. Швыдкой,
Специальный представитель
Президента РФ
по международному
культурному сотрудничеству
А. В. Щипков,
Первый заместитель
председателя
Синодального отдела
по взаимоотношениям
Церкви с обществом и СМИ,
советник Председателя
Государственной Думы
на общественных началах,
ответственный секретарь

При подготовке тома научно-информационную поддержку ЦНЦ «Православная энциклопедия» оказали: Московская Духовная Академия (МДА), Санкт-Петербургская Духовная Академия (СПбДА), Московский государственный университет (МГУ), Институт российской истории Российской академии наук (РАИ), Институт всеобщей истории РАН, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Российский православный университет св. Иоанна Богослова, Свято-Троицкая Джорданвилльская Духовная Семинария Русской Православной Церкви за границей, Киево-Печерская лавра, Троице-Сергиева лавра, Монастырь св. Мелетия (Осиос Мелетийос), Греция, Государственный архив Российской Федерации, Российский государственный исторический архив, Библиотека Российской академии наук (БАН), Российская государственная библиотека (РГБ), Российская национальная библиотека (РНБ), Институт Византистики Сербской академии наук и искусств, Департамент туризма г. Верея, Греция, Великоустюгский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Вятский художественный музей имени В. М. и А. М. Васнецовых, Государственная Третьяковская галерея, Государственный исторический музей, Государственный музей истории религии, Государственный Русский музей, Государственный Эрмитаж, Музеи Московского Кремля, Новгородский государственный объединенный музей-заповедник, Сергиево-Посадский государственный историко-художественный музей-заповедник, Департамент межрегионального сотрудничества, национальной политики и связей с религиозными организациями г. Москвы, Высшая школа печати и медиainдустрии Московского политехнического университета.

При подготовке тома оказали содействие в предоставлении иллюстраций: М. и В. Архиповы, диак. Вадим Пыргару, В. И. Вахрина, А. Ю. и Е. А. Виноградовы, иерей Владимир Ичеткин, А. В. Захарова, А. С. Зверев, Н. П. Зимина, И. В. Злотникова, пером. Игнатий (Шестаков), свящ. Игорь Палкин, Н. В. Квливидзе, М. А. Комова, П. И. Комашко, Б. Кудавя, Л. Максимович (Сербия), А. И. Нагаев, Р. А. Насонов, А. А. Наумов, П. С. Павлинов, А. П. Пятнов, В. Е. Сусленков, Д. Таласевич (Сербия), П. Н. Титов, архим. Филипп (Филиппов), М. В. Чурипин

Церковно-научный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета —
Патриарх Московский и всея Руси Кирилл

З. Д. Абашидзе, координатор
представительства ЦНЦ
«Православная энциклопедия»
в Грузии
Амвросий, архиеп. Верейский,
ректор
Московских духовных школ
Антоний, митр.
Бориспольский и Броварской,
управляющий делами
Украинской Православной Церкви
Арсений, митр. Истринский,
Председатель
Научно-редакционного совета
по изданию
Православной энциклопедии
А. Н. Артизов, директор
Федерального
архивного агентства
Афанасий, митр. Киринский,
Александрьевский Патриархат,
Кипрская Православная Церковь
Владимир Воробьев, прот.,
ректор Православного
Свято-Тихоновского
гуманитарного университета,
глава Свято-Тихоновского
представительства
ЦНЦ «Православная энциклопедия»
Е. Ю. Гагарина,
Генеральный
директор Государственного
историко-культурного
музея-заповедника
«Московский Кремль»

Георгий, митр.
Нижегородский и Арзамасский,
глава Нижегородского
представительства
ЦНЦ «Православная энциклопедия»
В. В. Григорьев,
Заместитель руководителя
Федерального агентства
по печати и массовым коммуникациям
В. А. Гусев, директор ФГУК
«Государственный Русский музей»
Иларион, митр. Волоколамский,
Председатель Отдела внешних
церковных связей
Московского Патриархата
Иоанн, митр.
Белгородский и Старооскольский,
Председатель
Синодального
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
Макарий, митр. Найробийский,
Александрьевский Патриархат

С. В. Мироненко, научный
руководитель
Государственного архива РФ
Михаил Наджим, прот.,
Антиохийский Патриархат
А. В. Назаренко, председатель
Научного совета РАН
«Роль религий в истории»
М. Б. Пиотровский, директор
Государственного Эрмитажа
В. А. Садовничий, ректор
Московского
государственного университета
Тихон, митр.
Псковский и Порховский,
Председатель патриаршего совета
по культуре
В. В. Фёдоров, президент
Российской
государственной библиотеки
А. Халдеакис, профессор
Афинского университета
А. О. Чубарьян, научный
руководитель
Института всеобщей истории РАН
М. Э. Ширинян, заведующая отделом
изучения древнеармянских
оригиналов Матенадаран
Института древних рукописей
имени Месропа Маштоца,
координатор представительства
ЦНЦ «Православная энциклопедия»
в Армении
С. Л. Кравец, ответственный
секретарь

Представительства и координаторы Церковно-научного центра
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Армянское (М. Э. Ширинян, д-р ист. наук), Белорусское (прот. Димитрий Шиленок), Болгарское (игум. Филипп (Васильцев)),
Грузинское (З. Д. Абашидзе, канд. ист. наук), Костромское (Н. А. Зонтиков, канд. ист. наук), Македонское (В. Стойковски),
Нижегородское (А. И. Стариченков), Новосибирское (прот. Борис Пивоваров, магистр богословия), ПСТГУ,
Санкт-Петербургское (А. И. Алексеев, д-р ист. наук), Свято-Троицкая Джорданвилльская Духовная Семинария РПЦЗ (диак. Андрей Псарев),
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)
архим. **Дамаскин (Орловский)**, д-р ист. наук
(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)
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)**, д-р богословия
(редакция Богословия)

прот. **Сергий Правдолюбов**, д-р богословия
(редакция Литургики)
К. Е. Скурат, д-р церковной истории
(редакция Поместных Православных
Церквей)
А. С. Стыкалин, канд. ист. наук
(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, А. Е. Петров

Литургики

А. А. Ткаченко

Церковной музыки

С. И. Никитин

**Церковного искусства
и археологии**

Э. В. Шевченко, Я. Э. Зеленина,
А. А. Климова, М. А. Маханько,
Н. А. Мерзлютина

**Агиографии Восточных
христианских Церквей**

О. П. Афиногенова, И. М. Косов,
А. Н. Крюкова

**Истории Русской
Православной Церкви**

Е. В. Кравец, Д. Б. Кочетов, М. Э. Михайлов,
С. Е. Мишин, Д. Н. Никитин, М. В. Печников,
А. П. Пятнов, Е. В. Романенко, О. В. Хабарова

**Восточных
христианских Церквей**

И. И. Попов, Е. А. Заболотный,
Л. В. Луховицкий, С. А. Моисеева

**Поместных
Православных Церквей**

П. И. Крашенинникова, М. М. Розинская

Латинская

П. И. Алтухова, С. Г. Мереминский

**Протестантизма
и религиоведения**

И. Р. Леоненкова, А. М. Соснина

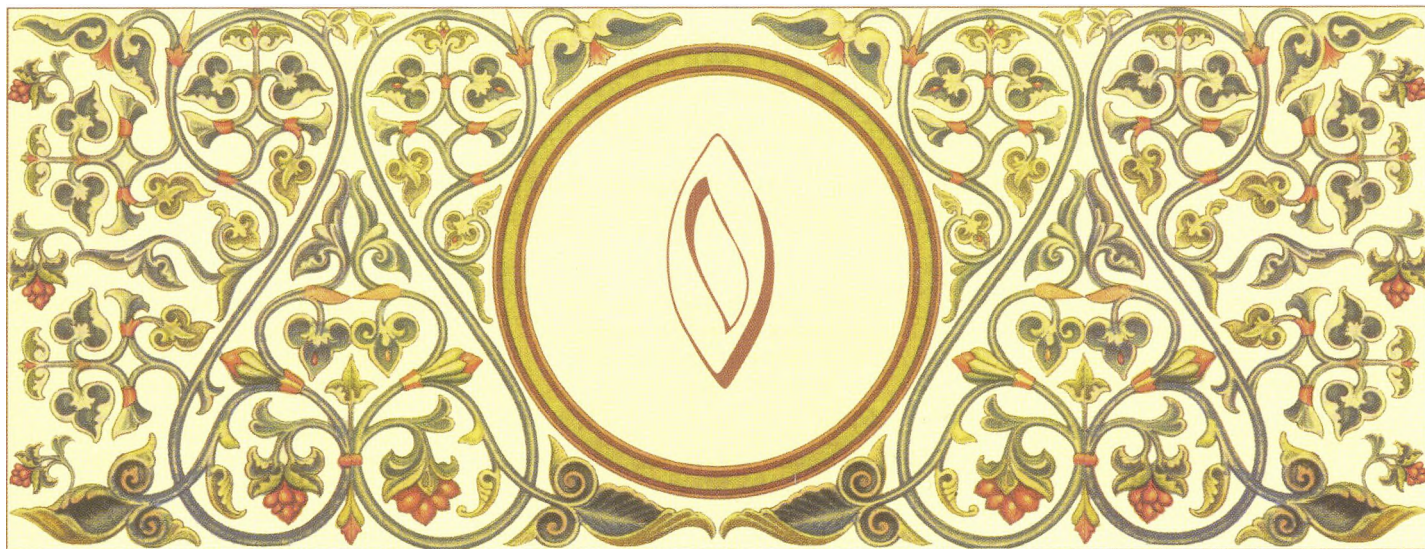
Страноведения

В. М. Хусаинов

Выпускающая
редакция:

Л. В. Барбахова (ответственный секретарь)
А. В. Милованова (выпускающий редактор)
Т. Д. Волоховская, **А. А. Лемехова**, **Е. В. Никитина**,
Е. В. Подольская, **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. Евстигнеева**, **Н. К. Егорова**,
А. Е. Доброхотова, **О. Н. Никитина**, **О. В. Хабарова**
(корректорская группа)
С. Г. Извеков, **И. П. Кашикова**, **Д. П. Сафронова**,
М. С. Этиташивили (группа транскрипции)
мон. **Елена (Хилловская)**, **Е. М. Гончарова**,
А. Л. Мелешко, **О. В. Руколь** (справочно-
библиографическая группа)
С. Г. Мереминский, **А. А. Грезева**, **Е. В. Гуцина**,
Ю. В. Иванова, **С. Г. Извеков**, **Т. С. Павлова**
(группа информации и проверки)
В. Н. Пишкова, **Е. Ю. Ковальская** (информационно-
библиотечная группа)
И. А. Захарова, **Ю. М. Бычкова**, **О. А. Зверева**,
А. М. Кузьмин, **Т. Ю. Облицова**, **А. С. Орешников**,
Ю. А. Романова
(группа подбора иллюстраций и фототека)
О. В. Мелихова, **А. Н. Растворов** (электронная
версия)
свящ. **Павел Конотопов**, **А. В. Кузнецов** (служба
компьютерного и технического обеспечения)
Н. С. Артёмов (производственно-полиграфическая
служба)

Административная группа: **Д. В. Бандур**, **В. А. Бобровский**, **Е. Б. Братухина**, **О. Л. Данова**, **И. Г. Дзагоева**, **Л. И. Ильина**, **Я. С. Калашникова**,
А. В. Ковалькова, **Е. Б. Колубин**, **М. С. Мишанова**, **Л. И. Окладникова**, **М. А. Савчик**, **Т. П. Соколова**, **А. П. Сорокин**, **А. Б. Тимошенко**, **Е. Е. Тимошенко**,
С. В. Ткаченко, **О. А. Хабеева**
Интернет-группа «Седмица.ру»: **А. М. Лотменцев**, **О. В. Владимирцев**



ОНУФРИЙ (Березовский Орест Владимирович; род. 5.11.1944, с. Вилавче Вашковецкого р-на (ныне Корытное Вижицкого р-на Черновицкой обл., Украина)), митр. Киевский и всея Украины, предстоятель *Украинской Православной Церкви* (УПЦ). Из семьи крестьянина (впосл. священника). В 1961 г. окончил среднюю школу. В 1961–1964 гг. учился в Черновицком техническом уч-ще; работал в строительной орг-ции. С 1966 г. обучался на общетехническом фак-те Черновицкого гос. ун-та. В 1969 г. после 3-го курса оставил ун-т и поступил во 2-й класс МДС. Окончил семинарию в 1972 г., в том же году начал обучение в МДА. Во время учебы, в 1970 г., был принят в братию *Троице-Сергиевой лавры*, исполнял различные послушания (шел на клиросе, стоял за свечным ящиком, был келейником наместника). 18 марта 1971 г. пострижен в монашество с именем в честь прп. Онуфрия Великого. 20 июня того же года рукоположен во диакона, 29 мая 1972 г. — во иерея. В 1980 г. возведен в сан игумена. 28 авг. 1984 г. назначен настоятелем Преображенского храма подворья афонского Русского Пантелеимонова м-ря в Переделкине (с 1991 подворье патриарха Московского и всея Руси). 28 июня 1985 г. назначен благочинным Троице-Сергиевой лавры. 15 дек. 1986 г. возведен в сан архимандрита. В 1988 г. окончил МДА с присуждением степени кандидата богословия за соч. «Пастырское служение преподобного Иова, игумена Почаевского». 20 июля 1988 г. назначен наместником *Почаевской в честь Успения Пресвятой Богородицы мужской лавры*.

Постановлением Синода УПЦ от 24 нояб. 1990 г. избран епископом Черновицким и Буковинским. Архиере-

рейская хиротония состоялась 9 дек. того же года в киевском Владимирском соборе. Принимал активное участие в событиях, связанных с процессом институционализации УПЦ в нач. 90-х гг. XX в. После того как 22 янв. 1992 г. в Киеве состоялось епископское совещание УПЦ, на к-ром под давлением Киевского митр. Филарета (впосл. лишённого сана и анафематствованного, см. *Делисенко М. А.*) было принято обращение к патриарху Московскому и всея Руси *Алексию II (Ридигеру)* и Синоду РПЦ с ультимативным требованием о предоставлении автокефалии Украинской Церкви, О. и епископы Донецкий *Аллитий (Погребняк;* ныне архиепископ) и Тернопольский *Сергий (Генсицкий;* ныне митрополит) заявили о несогласии с Киевским митрополитом и отозвали свои подписи под обращением. В связи с этим 23 янв. митр. Филарет, чтобы нейтрализовать влияние несогласных с ним епископов на свою паству, издал указы об их смещении с занимаемых кафедр. О. был переведен с Черновицкой на Ивано-Франковскую кафедру, однако верующие не отпустили своего архиерея из епархии и не допустили к управлению назначенного на его место Ивано-Франковского еп. *Илариона (Шукало;* впосл. митрополит). О. направил патриарху *Алексию* личное послание, в к-ром сообщил об отзыве своей подписи под определением Собора УПЦ от 1–3 нояб. 1991 г. и под обращением совещания епископата от 22 янв. 1992 г. На состоявшемся 18–19 февр. 1992 г. заседании Синода РПЦ было принято обращение к митр. Филарету и укр. епископату о созыве в ближайшее время Архиерейского Собора РПЦ для рассмотрения вопроса

об автокефалии УПЦ; также митр. Филарету рекомендовалось незамедлительно пересмотреть свои решения от 23 янв. относительно епископов, не подписавших обращение о даровании автокефалии. На *Архиерейском Соборе Русской Православной церкви 31 марта — 5 апреля 1992 г.* О. выступил по вопросу о статусе УПЦ и высказался против предоставления Украинской Церкви автокефального статуса, его поддержало большинство укр. архиереев. 6 апр. того же года на расширенном заседании Синода УПЦ О. был восстановлен на Черновицкой кафедре. После отказа митр. Филарета от данного им на Архиерейском Соборе РПЦ клятвенного обещания уйти с поста предстоятеля УПЦ О. принял участие в собрании архиереев, клириков, монашествующих, представителей правосл. братств и мирян УПЦ в Житомире 30 апр. 1992 г. Собрание выразило недоверие митр. Филарету и высказалось за проведение Архиерейского Собора УПЦ и отставку митр. Филарета с поста предстоятеля УПЦ. 27 мая того же года О. участвовал в Харьковском Архиерейском Соборе УПЦ, сместившем митр. Филарета с поста предстоятеля и избравшем новым предстоятелем УПЦ митр. *Владимира (Сабодана)*. 28 июля 1994 г. О. был возведен в сан архиепископа и назначен постоянным членом Синода УПЦ. 22 нояб. 2000 г. возведен в сан митрополита. С 14 дек. 2007 г. являлся председателем Церковного суда УПЦ. На Архиерейском Соборе РПЦ 24–29 июня 2008 г. избран на 4 года заместителем председателя Общецерковного суда РПЦ (повторно избран на эту должность в февр. 2013). 27 июля 2009 г. вошел в состав Межсоборного присутствия РПЦ; с 29 янв.



2010 г. являлся членом Комиссии по вопросам организации жизни монастырей и монашества. 23 окт. 2014 г. вошел в президиум Межсоборного присутствия и возглавил Комиссию по вопросам противодействия церковным расколам и их преодоления (до 30 янв. 2017). За время управления О. Черновицкой и Буковинской епархией количество приходов в ней возросло с 360 до 382, было учреждено или возобновлено 11 мон-рей (5 мужских и 6 женских), в т. ч. древний *Крещатицкий во имя апостола Иоанна Богослова мужской монастырь*, возрожден Черновицкий православный богословский ин-т.

Награжден правом ношения 2-й папагии (2013); орденами РПЦ при. Сергия Радонежского 1-й степени (2014), свт. Иннокентия Московского 2-й степени (2014), орденом РПЦЗ Курской Коренной иконы Божией Матери 1-й степени (2015).

В дек. 2013 г. ухудшилось самочувствие митр. Киевского и всея Украины Владимира (Сабодана), стало очевидно, что он более не может исполнять обязанности предстоятеля УПЦ. В это же время резко обострилась внутривнутриполитическая ситуация на Украине. В центре Киева масштабные общественные выступления переросли в столкновения между демонстрантами и спецподразделениями МВД Украины. В условиях общественно-политического противостояния каноническая Украинская Церковь занимала митротворческую позицию. После того как в уличных столкновениях появились первые жертвы, 22 янв. 2014 г. Всеукраинский совет церквей и религиозных орг-ций, в к-ром в то время председательствовала УПЦ, на экстренном заседании призвал немедленно прекратить кровопролитие. 24 янв. представители укр. конфессий встретились с Президентом Украины В. Ф. Януковичем, а 25 янв. — с лидерами оппозиции. УПЦ принимала самое активное участие в подготовке и проведении этих встреч. Несмотря на все митротворческие усилия, 18–20 февр. того же года в Киеве в результате силового противостояния погибли ок. 100 чел., еще неск. сотен были ранены. 24 февр. Синод УПЦ издал обращение к епископату, духовенству, монашествующим и мирянам, в к-ром высказал глубокие соболезнования родным и близким всех погибших во время вооруженного про-



Онуфрий (Березовский),
митр. Киевский и всея Украины.
Фотография. 2018 г.

тивостояния в Киеве. На этом же заседании Синод УПЦ избрал О. исполняющим обязанности местоблюстителя Киевской митрополичьей кафедры. Обращаясь к гос. власти, Синод осудил обстрел людей в центре Киева, призвав установить 40-дневный траур по погибшим. Церковь высказала готовность к конструктивному взаимодействию с гос-вом



с целью построения «страны на началах добра и справедливости, государственной целостности и консолидации общества». Особую обеспокоенность Синод выразил в связи с опасностью религ. противостояния. После прихода к власти нового руководства Украины возникли опасения по поводу возможных силовых акций представителей радикальных политических сил в отношении мон-рей и храмов каноничной Украинской Церкви. В связи с тем, что появились сведения об угрозе захвата *Вознесения Господня мужского монастыря* в с. Башчени Герцаевского р-на Черновицкой обл., О. 20 февр. 2014 г.

обратился к председателю Верховной Рады, н. о. президента Украины А. В. Турчинову во время его встречи с представителями Всеукраинского совета церквей и религ. организаций, благодаря чему это нападение было предотвращено. 22–23 февр. политические активисты окружили *Киево-Печерскую лавру*, но ее сельники и учащиеся КДС и КДА встали на защиту обители. 25 февр. радикалы предприняли попытку штурма Почаевской в честь Успения Пресв. Богородицы муж. лавры.

Решением Синода РПЦ от 19 марта 2014 г. О. был включен в состав Синода РПЦ на правах постоянного члена на время занятия должности местоблюстителя Киевской митрополичьей кафедры с определением по протокольному старшинству места, занимаемого митр. Киевским и всея Украины. 5 июля 2014 г. скончался митр. Владимир (Сабодан). 13 авг., на 40-й день после его кончины, открылся Архиерейский Собор УПЦ, на к-ром путем тайного голосования во 2-м туре О. был избран митрополитом Киевским и всея Украины, предстоятелем УПЦ. 17 авг. в Киево-Печерской лавре состоялась торжественная интронизация О. Решением Синода УПЦ от 16 сент. 2014 г. в связи с избранием митрополитом Киевским и

всея Украины О. был освобожден от должности

Интронизация
митр. Киевского
и всея Украины Онуфрия.
Фотография. 17 авг. 2014 г.
Киево-Печерская лавра

председателя Церковного суда УПЦ и избран председателем новообразованного Митрополичьего совета по вопросам культуры. Решением Синода РПЦ от 23 окт. 2014 г. О. в связи с избранием предстоятелем УПЦ был освобожден от должности зам. председателя Общецерковного суда РПЦ.

Несмотря на сложную политическую ситуацию на Украине под управлением О. продолжается дальнейшее успешное развитие УПЦ. Количество ее приходов выросло с 11 393 в 2013 г. до 12 092 в 2018 г. На 2018 г. каноническая Украинская Церковь состоит из 53 епархий, служение совершают 52 епархиальных и 36 викарных архиереев и более



12 200 священников и диаконов. Действует 251 мон-рь, где несут послушание ок. 4500 монашествующих. В 17 духовных школах проходят обучение более 1400 студентов. На Архиерейском Соборе РПЦ 29 нояб. — 2 дек. 2017 г. были внесены изменения в *Устав Русской Православной Церкви*, призванные подчеркнуть особый статус УПЦ: была добавлена гл. X «Украинская Православная Церковь». В 4-м пункте этой главы говорится, что центр управления УПЦ находится в Киеве; в 12-м пункте подчеркивается, что в УПЦ «действует собственная высшая церковно-судебная инстанция. При этом суд Архиерейского Собора является церковным судом высшей инстанции для Украинской Православной Церкви». Распоряжением О. от 4 янв. 2018 г. было реорганизовано устройство Киевской епархии. В целях эффективного церковно-адм. управления приходами в пределах Киева были реорганизованы Северное, Южное, Юго-Восточное, Восточное и Центральное викариатства; в пределах Киевской епархии реорганизованы Борозянское, Макаровское, *Обуховское*, Васильковское, Вишнёвское и Ирпенское викариатства. Общую координацию деятельности управляющих викариатств О. возложил на управляющего делами УПЦ Бориспольского и Броварского митр. Антония (Пакашича).

В 2015 г. торжествами было отмечено 1000-летие со дня преставления св. равноап. вел. кн. Владимира. С 9 по 27 июля того же года проходил Всеукраинский крестный ход за мир, в к-ром приняли участие десятки тысяч верующих. В течение 3 недель из Почаевской лавры с запада Украины и из *Святогорской в честь Успения Пресвятой Богородицы мужской лавры* с востока страны шли 2 крестных хода, к-рые встретились в Киеве. 27 июля на Владимирскую гору были привезены 8 чудотворных икон Божией Матери: *Касперовская*, *Святогорская*, *Ахтырская*, *Почаевская*, *Зимненская*, «*Призри на смирение*», *Песчанская* и Бердянский список иконы «*Троеручица*», перед к-рыми был совершен молебен. После этого крестный ход направился в Киево-Печерскую лавру, где завершился молебном. В том же году отмечалось 1000-летие кончины блгв. св. князей Бориса и Глеба. 15 мая 2015 г., в день памяти святых, О. обратился к верующим с особым

посланием, в к-ром напомнил о недопустимости любых призывов к военной агрессии и вражде. В том же году в УПЦ отмечали 400-летие киевских духовных школ. В 2016 г. укр. делегация в период с 21 по 23 июня посетила Св. Гору *Афон* и участвовала в праздновании 1000-летия древнерус. монашества на Афоне. С 3 по 27 июля состоялся ставший традиционным Всеукраинский крестный ход за мир на Украине. В 2017 г. УПЦ праздновала 25-летие Харьковско-го Архиерейского Собора. В связи с этим Синод УПЦ обратился к епископату, духовенству, монашествующим и мирянам с посланием, в к-ром подчеркнул важную роль УПЦ в сохранении и укреплении единства укр. общества. В 2018 г. состоялись торжества в честь 1030-летия Крещения Руси. 27 июля О. возглавил молебен у памятника св. равноап. кн. Владимиру на Владимирской горке в Киеве. В торжествах приняли участие представители Поместных Православных Церквей и десятки тысяч верующих из всех регионов Украины. После молебна О. возглавил крестный ход в Киево-Печерскую лавру, в котором приняли участие ок. 250 тыс. чел.

Во время военного противостояния в Донецкой и Луганской областях в 2014–2015 гг. в зоне боевых действий оказались 5 епархий УПЦ, в к-рых находятся более 1100 приходов и ок. 20 мон-рей. Было разрушено 9 храмов, еще 77 церквей получили разного рода повреждения, погибли 3 священнослужителя. УПЦ в конфликте занимала последовательную миротворческую позицию. По инициативе Синода и с благословения О. был начат сбор пожертвований для пострадавших в результате военного конфликта. В 2014 г. епархиями УПЦ в зону боевых действий было направлено 850 т гуманитарной помощи. Еще ок. 7 тыс. т гуманитарной помощи было роздано мирным гражданам и вынужденным переселенцам. В 2015 г. в зону боевых действий было направлено 3850 т гуманитарной помощи. С февр. 2015 г. реализуется гуманитарная программа «Миссия милосердия и примирения» по оказанию адресной помощи жителям Донецкой и Луганской областей через церковные общины. УПЦ активно участвовала в организации процесса обмена пленными.

Несмотря на призывы О. к миру в 2014–2015 гг. в укр. СМИ велось

жесткое информационное давление на каноническую Церковь. В связи с этим участились акты вандализма: поджоги, осквернения храмов. Руководство неканоничных т. п. Украинской православной церкви Киевского Патриархата (УПЦ КП) и Украинской автокефальной православной церкви (УАПЦ) воспользовалось общественно-политической ситуацией для того, чтобы укрепить свои позиции путем захвата храмов УПЦ. В 2014–2015 гг. был зафиксирован 31 захват храмов канонической Церкви, 8 церковных общин сменили юрисдикцию. Особенно напряженной являлась обстановка в Волынской, Львовской, Ровненской, Тернопольской и Черновицкой епархиях.

Достаточно сложно в этот период развивались государственно-церковные отношения. С дек. 2014 по май 2015 г. в Мин-во культуры Украины были представлены на регистрацию 13 уставов: 3 устава епархиальных управлений, 2 — синодальных отделов УПЦ, 8 уставов мон-рей. Ни один из представленных уставов не получил регистрацию. 23 февр. 2016 г. в Верховной Раде был зарегистрирован законопроект № 4128 о внесении поправок в закон «О свободе совести и религиозных организациях», упрощающих процедуру принятия изменений или перерегистрации уставов религ. общин. Дополнения касались того, что принадлежность общины основывается на самоидентификации ее членов и что для регистрации нового или изменения действовавшего устава достаточно принять решение большинством голосов на собрании членов общины. О. выступил против законопроекта, поскольку он заключает в себе опасность легализации захватов храмов. 22 апр. 2016 г. в Верховную Раду был внесен законопроект № 4511 «Об особом статусе религиозных организаций, руководящие центры которых находятся в государстве, которое признано Верховной Радой государством-агрессором». Этот законопроект подразумевал заключение такими религ. организациями дополнительных договоров с гос-вом, согласование кандидатов на высшие церковные должности с гос. органами; в особых случаях гос-во оставляло за собой право прекратить деятельность общины. Этот законопроект был воспринят в УПЦ как дискриминационный.



фоломею с просьбой о даровании томоса об автокефалии «Православной

*Онуфрий (Березовский),
митр. Киевский
и всея Украины,
во время литургии
Преевдосвященных Даров.
Фотография. 2018 г.*

В связи с обсуждением законопроектов в адрес О. поступило более 300 тыс. подписей в защиту УПЦ. В ответ на обращение Патриарха Московского и всея Руси Кирилла генеральный секретарь *Всемирного Совета Церквей* д-р Олаф Фюксе Твейт направил укр. президенту П. А. Порошенко и председателю Верховной Рады Украины А. В. Парубию послания, в к-рых выразил глубокую обеспокоенность перспективой принятия данных законопроектов и призвал к отзыву этих документов. 18 мая 2017 г. в Киеве на площади перед Верховной Радой более 10 тыс. верующих провели молитвенное стояние и просили депутатов не принимать законопроекты № 4128 и 4511. В ежегодном послании к Верховной Раде 7 сент. 2017 г. президент Украины П. А. Порошенко заверил, что не подпишет законопроект, в к-ром предлагается согласовывать кандидатуры духовенства с гос. органами. Данные законопроекты на окт. 2018 г. не были приняты, но в то же время не сняты с обсуждения.

16 июня 2016 г. Верховная Рада приняла постановление № 4793 «Об обращении Верховной Рады к Константинопольскому Патриарху Варфоломею о предоставлении автокефалии Православной Церкви в Украине». Епископат УПЦ обратился к председателю и депутатам Верховной Рады с требованием не вмешиваться во внутренние дела Церкви. 28 июля 2016 г., в день Крещения Руси, президент Порошенко заявил, что Украине необходима автокефальная Церковь. Он сообщил, что Верховная Рада обратилась к К-польскому патриарху *Варфоломею I* с просьбой о даровании автокефалии Украинской Церкви. 17 апр. 2018 г. последовало новое обращение Порошенко к патриарху Вар-

Филомею с просьбой о даровании томоса об автокефалии «Православной

Церкви в Украине». Инициатива президента Украины была поддержана со стороны УПЦ КП и УАПЦ. 7 сент. 2018 г. в коммюнике генерального секретариата Синода К-польского Патриархата было сообщено, что патриарх Варфоломей назначил Памфилийского архиеп. Даниила (Зелинского) и Эдмонтонского еп. Илариона (Рудника) «экзархами» (специальными представителями) К-польского Патриархата в Киеве. В связи с этим Синод РПЦ 8 сент. принял заявление, в к-ром выразил решительный протест против принятия такого решения и заявил, что эти действия создают реальную угрозу единству мирового Православия. На впе-очередном заседании Синода РПЦ 14 сент. было принято решение приостановить поминование патриарха К-польского за патриаршими богослужениями; сослужение с иерархами *Константинопольской Православной Церкви*; участие РПЦ во всех епископских собраниях, богословских диалогах, многосторонних комиссиях и др. структурах, в к-рых председательствуют или сопредседательствуют представители К-польского Патриархата. В тот же день О. в интервью телеканалу «Интер» назвал происходящее попыткой втянуть УПЦ в формат политической партии. Он подчеркнул, что каноническая Церковь на Украине имеет все атрибуты независимости, а с Московским Патриархатом сохраняются духовные, молитвенные, канонические и культурные связи. Назначение в Киев «экзархов» О. назвал антиканоничным действием, к-рое может привести к расколу мирового Православия.

11 окт. 2018 г. Синод К-польской Православной Церкви принял решение о «возвращении в каноническое поле» анафематствованного Архирейским Собором РПЦ главы УПЦ КП «патриарха Киевского и всея Руси-Украины» Филарета Денисен-

ко и главы УАПЦ «митрополита» Макария Малетича. Также в заявлении К-польского Синода сказано об «отмене юридической силы синодального письма 1686 года... которое предоставило Патриарху Московскому через икономию право рукоположить митрополита Киевского, избранного собором духовенства и мирян его епархии». 15 окт. на заседании Синода РПЦ в Минске было принято решение о невозможности дальнейшего пребывания в евхаристическом общении с К-польским Патриархатом. В заявлении по этому поводу Синод РПЦ выразил поддержку О. и «всей полноте УПЦ» и призвал всех верующих усилить молитвы за единоверных братьев и сестер на Украине. В тот же день по благословению О. был разослан циркуляр Киевской митрополии о том, что духовенству УПЦ запрещено сослужить с клириками К-польского Патриархата, а мирянам — участвовать в таинствах, совершаемых в храмах к-польской юрисдикции. 13 нояб. 2018 г. Собор епископов УПЦ, заслушав доклад О. о событиях, происходивших в церковной жизни в последнее время, выразил убежденность в том, что восстановление единства укр. Православия не должно означать превращение Церкви в элемент политики или пропаганды и что преодоление церковного разделения должно происходить без вмешательства государственных, политических и др. внешних сил. Собор постановил считать решения Синода К-польского Патриархата от 11 окт. 2018 г. относительно укр. церковного вопроса недействительными и не имеющими канонической силы. Собор епископов постановил прекратить евхаристическое общение УПЦ с К-польским Патриархатом. Собор отметил, что процесс предоставления т. н. томоса об автокефалии является искусственным, навязанным извне, не отражает внутренней церковной необходимости, не принесет реального церковного единства, углубит разделение и усилит конфликты среди народа Украины. При таких условиях участие епископата, духовенства и мирян УПЦ в этих процессах было сочтено невозможным. Собор предложил О. обратиться к предстоятелям Поместных Православных Церквей по поводу кризисной ситуации, сложившейся в церковной жизни Украины в результате незаконного

вмешательства К-польского Патриархата.

Ряд Поместных Православных Церквей высказали поддержку О. и архиереям УПЦ. На Архиерейских Соборах Сербской Православной Церкви 6–7 нояб. 2018 г. и Польской Православной Церкви 15 нояб. 2018 г. были приняты решения о невозможности евхаристического и молитвенного общения с лидерами и духовенством УПЦ КП и УАПЦ.

Соч.: Ответы на вопросы. Серг. П., 2017. Т. 1; «Сегодня у нас скорбный день»: Слово на погребении митр. Владимира (Сабодана) // ЖМП. 2014. № 8. С. 37; Главное сегодня — примириться с Богом: Интервью // Там же. № 9. С. 17–19.

Лит.: Наречение и хиротония архим. Опифрия (Березовского) во еп. Черновицкого и Буковинского // ЖМП. 1991. № 11. С. 18–19; *Цытин*. История РПЦ. С. 508, 512, 515; *Киреев А. И., протоиак.* Епархии и архиереи РПЦ в 1943–2002 гг. М., 2002. С. 183; Обращение Свящ. Синода УПЦ к епископату, духовенству, монашеству и мирятам в связи с последними событиями на Украине // ЖМП. 2014. № 3. С. 19; Определения Свящ. Синода // Там же. № 4. С. 8; В Киеве состоялось очередное заседание Синода УПЦ // Там же. № 7. С. 64; УПЦ обрела нового Предстоятеля: [на Киевскую кафедру избран митр. Черновицкий и Буковинский Опифрий] // Там же. № 9. С. 14–16; Постановление «О внутренней жизни Украинской Православной Церкви» // Там же. С. 20–21; Лучшая проповедь Евангелия — личная жизнь священника: Состоялось годовое епарх. собрание духовенства Киевской епархии // Там же. 2016. № 2. С. 50; Заседания Синода и Собора епископов УПЦ // Там же. № 3. С. 66–67; *Мальцев В.* Жертва гражданской войны: Преследования Украинской правосл. Церкви в ходе конфликта на Украине. М., 2016; *Рогатин В. Н.* Голоса на Православие на Украине в 2014–2016 гг. М., 2017.

ОНОУФРИЙ (Онофрий, Ануфрей), еп. Черниговский (1143 — до 1159). После кончины в 1142 г. еп. Черниговского Пантелеимона, в 1143 г. О. стал 5-м Черниговским архиереем; хиротонию, вероятнее всего, возглавил в Киеве митр. свт. *Михаил I (II)*, хотя напрямую в летописном известии об этом не говорится (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 313). Сведений о его греч. происхождении не имеется, вполне вероятно, что он был «русином».

Летом 1146 г. О. привел черниговских князей Изяслава и Владимира Давидовичей к крестному целованию на верность новому киевскому князю мч. *Игорю (Георгию) Ольговичу*. При этом епископ сказал священникам, что «аще кто сего крестного целования съступит (нарушит. — М. П.), а проклять будет Господьским 12 празником» (Там же. Стб. 324–325). В этом О. безусловно следовал миротворческой политике

митр. Михаила. Тем не менее в скором времени князья Давидовичи разрушили крестное целование, что привело к вокняжению в Киеве 13 авг. соперника кн. Игоря Ольговича кн. *Изяслава (Пантелеимона) Мстиславича*, а после очередной их измены (уже новому киевскому князю) — к гибели принявшего постриг кн. мч. Игоря Ольговича († 19 сент. 1147) от рук киевлян.

О. сыграл важную роль в созданном по инициативе кн. Изяслава Мстиславича в Киеве церковном Соборе, поставившем 27 июля 1147 г. на митрополию без последующего утверждения в К-поле митр. *Климента (Клима Смолятича)*. Отвечая на канонические возражения епископа Новгородского свт. *Нифонта* и епископа Смоленского *Мануила*, епископ Черниговский привел в качестве обоснования то обстоятельство, что поставление у патриарха вполне могут заменить хранящиеся в Десятиной ц. мощи (глава) смчч. *Климента*, еп. Римского, вывезенные после Крещения Руси из Корсуни (Херсонеса). Это предложение было принято большинством епископов: «Достоинны поставити, а глава у нас есть святого Климента, якоже ставять греци рукою св. Ивана; и тако сгадавшие епископы, поставиша (Климента. — М. П.) митрополитом» (Там же. Стб. 341).

В научной лит-ре неоднократно указывалось на спорность аргументации, предложенной Собору епископом Черниговским. Отмечалось, что канонов, к-рые предусматривали бы поставление митрополита (а не просто епископа) сошедшимися епископами, не существует; трактовка редактора-составителя Никоновской летописи, составленной при Московской митрополичьей кафедре в кон. 20-х — нач. 30-х гг. XVI в., что О. указывал на 1-е правило святых апостолов и 4-е правило I Вселенского Собора в Никее, отсылает к практике обоснования автокефалии Русской Церкви после 1448 г. (*Соколов*. 1913. С. 70–73; *Успенский*. 1998. С. 43–47; *Назаренко*. 2013. С. 102–103; ср., однако: *Карпов*. 2016. С. 346).

Кроме того, на самом деле при поставлении К-польских патриархов использовалась рука св. патриарха Германа, а не десница св. Иоанна Предтечи, применявшаяся при коронации императоров (*Успенский*. 1998. С. 263–267), и благословение

мощами вовсе не было обязательным при совершении хиротонии. Как отметил А. В. *Назаренко*, мощи свт. Климента при поставлении на митрополию Клима Смолятича «должны были освятить и тем оправдать в глазах русских людей процедуру, которая устанавливала радикальную церковную новизну», для чего не подходили мощи рус. святых князей *Бориса и Глеба* и доставленный на Русь ранее, при блгв. кн. *Владимире (Василии) Всеволодовиче* Мономахе, перст св. Иоанна Предтечи, поскольку он был привезен из К-поля; мощи же свт. Климента, «которые оказались на Руси не по милости Царьграда, мощи святого, римско-херсонесское происхождение которого способно было... вызвать в Константинополе разве что настороженность, — такая святость подходила для замысла Изяслава Мстиславича как нельзя лучше» (*Назаренко*. 2013. С. 114–115).

Неизвестно, как долго О. занимал Черниговскую кафедру. В 1159 г. местным епископом был уже Антоний Грек (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 349); вполне вероятно, что О., как и некоторые др. епископы, был смещен с кафедры прибывшим на Русь не ранее весны 1156 г. митр. Киевским *Константином I* (летописный рассказ о кончине этого митрополита-грека в Чернигове заставляет предполагать его близкие и доверительные отношения с еп. Антонием; это может объясняться тем, что последний был ставленником митр. Константина). Впрочем, в позднейшем летописании XVI в. в перечне Черниговских епископов между О. и Антонием указан некий Феотекн, не упоминаемый в более ранних источниках (Там же. Т. 9. С. XII); происхождение этого сведения и степень его достоверности неизвестны (см. также: *Карпов*. 2016. С. 435).

Лит.: *Соколов П. П.* Рус. архиереи из Византии и право его назначения до нач. XV в. К., 1913. С. 65–67, 69–70, 72, 77–81, 91; *Щапов Я. П.* Государство и Церковь Др. Руси, X–XIII вв. М., 1989. С. 29, 210; *Макарий*. История РПЦ. Кн. 2. С. 265, 289, 290, 462, 498; *Подскальски Г.* Христианство и богосл. лит-ра в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996² (по указ.); *Успенский Б. А.* Царь и патриарх: Харизма власти в России: (Визант. модель и ее рус. переосмысление). М., 1998 (по указ.); *Приселков М. Д.* Очерки по церк.-полит. истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 2003². С. 197, 202, 204–208, 213; *Назаренко А. В.* «Слово на обновление Десятиной церкви», или К истории почитания свт. Климента Римского в Др. Руси. М.; Брюссель, 2013. С. 83, 102–103, 113–115 (Patrologia Slavica; 2); *Столярова Л. В.* Оноф-

рий // ДРСМ. С. 577; Карпов А. Ю. Русская Церковь X—XIII вв.: Биограф. слов. М., 2016. С. 345–346.

М. В. Печников

ОНУФРИЙ (Лёгкий Олег Владимирович; род. 27.03.1970, г. Ходоров Жидачовского р-на Львовской обл., УССР), митр. Харьковский и Богодуховский. Из семьи священника. В 1987 г. окончил среднюю школу и поступил на работу во Львовское ЕУ на должность экспедитора. После перевода 13 сент. 1989 г. митр. Львовского и Дрогобычского *Никодима (Руснака)* на Харьковскую кафедру О. в окт. того же года перешел экспедитором в Харьковское ЕУ.

28 авг. 1990 г. рукоположен во диакона и назначен к Благовещенскому собору г. Харькова. 4 окт. 1992 г. рукоположен во иерея. В 1993 г. заочно окончил Одесскую ДС, в том же году возведен в сан протоиерея. В 1998 г. окончил заочное отделение КДА, в 2003 г.— Варшавскую христианскую богословскую академию со степенью магистра богословия за соч. «Харьковская епархия (1850–1992 гг.). Историко-каноническое исследование». В 1996 г. назначен настоятелем Сергиевской общины Харькова. Руководил строительством храма-памятника в честь 2000-летия Рождества Христова в Харькове.

17 апр. 2000 г. постановлением Синода УПЦ прот. Олегу было определено быть епископом Изюмским, викарием Харьковской епархии. 20 апр. в Киево-Печерской лавре пострижен в монашество с именем в честь сщмч. *Онуфрия (Галатюка)*. 21 апр. возведен в сан архимандрита. 22 апр. в Транезном храме *Киево-Печерской лавры* хиротонисан во епископа Изюмского, викария Харьковской епархии. С 2003 г. наместник *харьковского в честь Покрова Пресвятой Богородицы мужского монастыря*. 20 мая 2007 г. возведен в сан архиепископа. С 2008 г. почетный гражданин Харькова. В 2009 г. избран почетным доктором харьковского Национального ун-та внутренних дел.

После смерти митр. Никодима (Руснака) с 16 сент. 2011 г. временно управлял Харьковской епархией. 8 мая 2012 г. назначен архиепископом Харьковским и Богодуховским, 20 июля того же года назначен ректором Харьковской ДС. 25 авг. утвержден в должности настоятеля (священноархимандрита) Покров-



Онуфрий (Лёгкий),
митр. Харьковский и Богодуховский.
Фотография. 2018 г.

ского мон-ря, 23 нояб. 2013 г. возведен в сан митрополита.

О. награжден Патриаршей грамотой в ознаменование 2000-летия Рождества Христова, орденами РПЦ прп. Сергия Радонежского 2-й степени (2001), св. равноап. кн. Владимира 3-й (1999), 2-й (2004) и 1-й степени (2014), св. блгв. кн. Даниила Московского 3-й степени (2004), орденами УПЦ прп. Нестора Летописца 2-й степени (2000), 1-й степени (2004), юбилейным орденом «Рождества Христова — 2000» 1-й степени (2000), свт. Феодосия Черниговского (2010), св. блгв. кн. Ярослава Мудрого (2013), св. равноап. кн. Владимира 1-й степени (2014), св. равноап. Марии Магdalины 2-й степени (Польская Православная Церковь, 2002). Также имеет гос. награды, в т. ч. орден Украины «За заслуги» 3-й степени (1999). Лит.: Киреев А. И., протодиак. Епархии и архиепископ РПЦ в 1943–2002 гг. М., 2002. С. 428–429.

ОНУФРИЙ (Парусов Андрей Федорович; 17.10.1816, дер. Тарасово Ярославского у. и губ.— 22.08.1894, Москва), бывш. старообрядческий еп. Браиловский, в 1865 г. присоединился к Русской Церкви на началах *единоверия*. Род. в правосл. крестьянской семье. В 19 лет оставил дом и удалился в старообрядческий Покровский мон-рь в *Стародубье*, где через миропомазание был присоединен к *старообрядчеству* и 2 года провел в качестве послуш-

ника. Постриг принял в 1837 г. в Лаврентьевском мон-ре, здесь же познакомился с *Павлом (Великодворским)*. В 1839 г. переселился в Австрию в старообрядческий мон-рь в *Белой Кринице*, нес послушание ризничего. 1 окт. 1847 г. митр. *Амвросием (Паппа-Георгополи)* был рукоположен во диакона. 29 июня 1848 г., после ссылки митр. Амвросия в Цилли, Белокриницким еп. *Кирилом (Тимофеевым)* был рукоположен во иерея. 29 авг. еп. Кирил рукоположил О. во епископа Браиловского. 3 янв. 1849 г. вместе с еп. Кирилом О. рукоположил для России Симбирского еп. Софрония (Жирова), вместе с к-рым на следующий день возвел еп. Кирила в сан митрополита. Вскоре О. был избран наместником Белокриницкого митрополита. В 1853 г. по рекомендации О. был рукоположен во епископа Владимирского с возведением в сан архиепископа *Антоний (Шутов)*.

В 1861 г. О. в качестве временного блюстителя вакантной Московской архиепископской кафедры был послан в Москву для участия в выборах Московского архиепископа. 24 февр. 1862 г. вместе с др. членами Московского духовного совета О. подписал «*Окружное послание*», подготовленное И. Г. Кабановым (Ксеносом). В 1-й пол. 60-х гг. О. поддерживал переписку с Кабановым, стал сторонником его идей. 18 февр. 1863 г. вместе с прибывшим в Россию митр. Кирилом и старообрядческими епископами России (Пафнутием (Овчинниковым) Коломенским, Варлаамом (Рымаревым) Балтским) и 2 членами духовного совета подписал акт о вручении архиеп. Антонию (Шутову) общероссийского церковно-иерархического управления. Акт не был, однако, выдан последнему. Подпавший под влияние противников митр. Кирил единолично его отменил. Спустя 2 дня Кирил также заявил, что уничтожает выданные О. 16 окт. и 15 нояб. 1861 г. доверенности на управление российскими иерархическими делами, запрещает О. иметь право голоса на соборах, священнодействовать и повелевает немедленно вернуться в Белую Криницу. Доверенность, о которой идет речь, была подписана помимо Кирила Измаильским архиеп. Аркадием и 2 архимандритами. 21 февр. 1863 г. российские епископы рассмотрели обращение О. и вынесли решение не

признавать распоряжений митрополита, т. к. без согласия др. лиц, выдавших доверенность, она не может быть уничтожена. Митрополиту напомнили, что он не вправе бесосновательно запрещать священнодействие архиереям и порочить духовных лиц. Старообрядческий Освященный собор, проходивший в Москве в июне 1863 г., подтвердил право О. участвовать в российских иерархических делах. На соборном заседании 26 июня, прошедшем под председательством О., было принято постановление, в к-ром подчеркивалось, что «Окружное послание» 1862 г. не является обязательным, но оставляется на произволение каждого. Собор запретил «всем христианам, как духовным, так и мирским, за оное иметь между собою раздор или несогласие». 2 июля архиеп. Антоний (Шутов) был утвержден на Московской кафедре, ему также поручалась во временное управление Владимирская епархия и был усвоен титул «архиепископ Московский и Владимирский». В кон. июля соборным решением из сана был извержен за раздорнические действия еп. Софроний (Жиров).

После собора 1863 г. миссия О. в Москве была выполнена. Осознавая продолжавшиеся нестроения, вызванные в т. ч. административной неспособностью митр. Кирила, О. решил не возвращаться в свою епархию и остаться в Москве. В 1865 г. О. вместе с рядом деятелей Белокриницкой иерархии подал Московскому митр. св. *Филарету (Дроздову)* просьбу о присоединении к единоверию. 23 июня в московской Свято-Троицкой единоверческой ц. были присоединены к единоверию О., Коломенский еп. Пафнутий (Овчинников), иером. Иоасаф, архидиакон и секретарь-письмоводитель Белокриницкой митрополии Филарет (Захарович) и иеродиак. Мелхиседек. В 1865–1868 гг. в единоверие перешли еще неск. деятелей Белокриницкой иерархии, а также беспоповец *Павел Прусский*. В связи с этими событиями на *Преображенском кладбище* в Москве в 1866 г. был открыт *Никольский единоверческий монастырь*, где поселились бывш. старообрядцы. С июля 1866 г. О., будучи простым монахом, исполнял обязанности настоятеля мон-ря, в сер. 1867 г. сложил полномочия, до конца жизни отказываясь принимать священный сан.

Соч.: Объяснительные записки, поданные митр. Филарету искавшими присоединения к правосл. Церкви членами Белокриницкой иерархии в 1865 г. // Братское слово. 1884. № 14. С. 222–230; Переписка раскольниковых деятелей. М., 1887–1899. 3 вып.

Арх.: РГБ. Ф. 247. № 702 (Деяния Освященного собора 1863 г.).

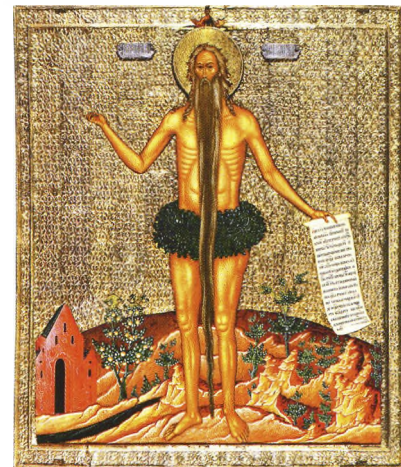
Ист.: «В московской Троицкой единоверческой церкви сегодня утром происходило небывалое торжество...» // Моск. вед. 1865. № 137, 24 июня. С. 2; Присоединение к православию раскольниковых епископов и других членов т. н. Белокриницкой иерархии // РВ. 1865. Т. 60. № 12. С. 592–647 (отд. отт.: М., 1866); *Субботин Н. И.* Несколько дополнительных слов к известиям о присоединившихся к Церкви старообр. епископах // Совр. летопись. М., 1865. № 25. С. 1–3; С.-Петербург, 20 авг. // Биржевые вед. 1865. № 182, 22 авг. С. 4; С.-Петербург, 28 авг. // Там же. № 187, 29 авг. С. 4–5; Несколько слов о присоединении пяти старообрядцев к православию // Владимирские ЕВ. 1865. № 22. С. 1269; Инок Онуфрий: [Некр.] // Братское слово. 1894. № 13. С. 251–254; Письма старообр. деятелей / Собр.: П. И. Власов. М., 1915. [Вып. 1].

Лит.: Власов П. И. Дело о Софронии и суд над ним // Слово Церкви. 1915. № 16. С. 382–384; № 18. С. 429–431; № 29. С. 671–672. № 30. С. 692–695; ЧОИДР. 1915. Кн. 1 (по указ.).

В. В. Боченков

ОНУФРИЙ ВЕЛИКИЙ [греч. Ονουφριος ὁ Μέγας; копт. **оннофриос, оуенофер, венофер** и др.; лат. Onuphrius; араб. **ابو نفر**] (IV в.?), прп. (пам.: 12 июня; пам. копт. 16 паоне/бауна (10 июня)), егип. пустынный.

Жизнеописание. Наиболее ранний агиографический текст, посвященный О. В., представляет собой не самостоятельное Житие, а часть более обширного сочинения, написанного в жанре хождений по святым местам (peregrinatio ad loca sancta). Это повествование египетского монаха по имени Пафнутий о его путешествии во «внутреннюю пустыню» в поисках подвижников. В жанровом отношении оно примыкает к целой группе ранних агиографических текстов: Житиям прп. *Павла Фивейского* (IV в.), прп. *Марии Египетской* (V–VI вв.), прп. *Макария Римлянина* (V–VI вв.), прп. *Марка Афинского* († ок. 400), сюда же можно отнести коптское Житие ап. Кира, а также в некоторой мере апокрифы «Хождение Агапия в Рай» и «Хождение Зосимы к рахманам» (в 2 последних речь идет о путешествии не в пустыню, а к преддверию Рая). Широкое распространение почитания О. В. привело к тому, что рукописная традиция часто предваряет полный текст рассказа мон. Пафнутия названием «Житие Онуфрия...».

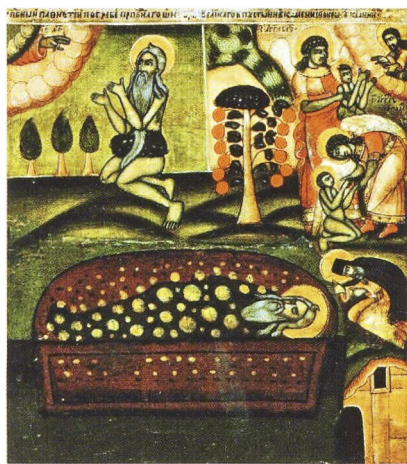


Прп. Онуфрий Великий.
Икона. 1670–1680 гг.
(ГМЗК)

Это произведение состоит из 6 эпизодов (встреч): 1) обнаружение тела давно умершего монаха и его погребение; 2) встреча с отшельником Тимофеем и его рассказ; 3) встреча с О. В., рассказ преподобного о своей жизни, его кончина и его погребение Пафнутием; 4) встреча с 4 старцами-отшельниками, чудесная совместная трапеза; 5) встреча с 4 молодыми иноками в оазисе, их рассказ, чудесное причащение из рук ангела и трапеза; 6) возвращение из «внутренней пустыни» и встреча с монахами из Скита, к-рые записывают рассказ Пафнутия.

В 3-м эпизоде, посвященном О. В., говорится, что после многодневного странствия по пустыне Пафнутий встретил нагого, заросшего волосами человека, опоясанного листьями. Во время беседы тот открыл свое имя — Онуфрий, и рассказал, что уже 60 лет подвизается в пустыне и за это время ни разу не видел человеческого лица. Монашеский путь он начал в обители под названием Эрете (Эрити) (Ερήτη / Ερίτι) в Гермопольском поме (копт. Шмун), в обл. Фиваиды. Поучение старцев мон-ря о пустынноческой жизни прор. Илии и Иоанна Крестителя подвигло О. В. на подражание этим великим святым — он принял решение стать отшельником и покинул обитель. После нескольких дней пути О. В. нашел пещеру, в к-рой жил подвижник, взявший его в ученики (в некоторых рукописях старца зовут Гермес — вероятно, греч. слово ἐρημίτης (отшельник) было воспринято как имя собственное). Они вместе отправились вглубь пустыни и шли 4 дня, пока не оказались

рядом с кельей, около которой росла финиковая пальма. Старец провел там с О. В. месяц, научая его основам отшельнической жизни. После этого они начали подвизаться каждый в своем месте, но встречались раз в год до самой смерти старца. Поскольку О. В. обитал в совершенно безводной местности, липенной также и источников пропитания, Бог послал ангела снабжать отшельника пищей и питьем; растущая близ его жилища пальма начала приносить гроздь фиников каждый месяц, а все дикие травы становились в устах О. В. сладкими, как мед. Причащать О. В. являлся ангел, он же иногда восхищал его в небесные обители, и подвижник исполнялся радости от созерцания святых, забывая о тяготах пустынной жизни. Предсказывая мону Пафнутию день своей смерти, О. В. заповедал, чтобы верующие поминали его, совершая приношение в церковь. Если человек не был богат, он мог или накормить бедного, или возжечь благовония, или трижды прочесть Молитву Господню. Всем исполняющим его завет О. В. обещал, что они по его заступничеству перед Богом будут сонаследниками Царствия Небесного со всеми святыми. После смерти О. В. мону Пафнутий стал свидетелем ангельского ликования и радости от встречи подвижника



Успение и погребение
прп. Онуфрия Великого.

Клеймо иконы

«Прп. Онуфрий Великий, с житием».

1-я четв. XVIII в.

(ГМЗК)

с Богом. Он похоронил тело преподобного в расщелине скалы, завернув его в часть своего левитона и закрыв сверху камнями, после чего пальма тотчас засохла, а келья раз-

рушилась, тем самым лишая Пафнутия возможности остаться на этом месте.

Проблема историчности. Сходство первых 3 эпизодов Жития с 2 рассказами из главы *Arophithegmata patrum* «О святых отшельниках» (изд.: Nau, Clugnet. 1905) заставляет поставить вопрос о характере и направлении очевидного заимствования. Помимо отдельных деталей (таинственный человек касается уст почти лишившегося сил путника, и тот снова обретает силы) особенно значимы совпадения при описании кончины отшельника и последующих событий: перед смертью его лицо становится подобно огню, путешествующий монах хочет остаться на месте подвигов умершего пустынника, но засохшая на его глазах финиковая пальма свидетельствует, что на это нет воли Божией, и ему приходится вернуться обратно и рассказать монашествующей братии об увиденном. Одни ученые (К. Яннинг, Ф. Но) считают, что заимствование сделал автор Жития О. В., и его сочинение является компиляцией; другие (А. Войтенко), наоборот, полагают, что собиратель апофтегм использовал материал Жития. Предположение, что у обоих в распоряжении был некий общий источник, маловероятно.

Историчность О. В. подвергается сомнению ввиду легендарного характера повествования. Большинство ученых, не располагая свидетельствами др. источников об этом подвижнике, склоняются к отрицанию его историчности (Schrödl. 1851; S. Onuphrius. 1875; Williams. 1926; Elliott. 1987); другие признают возможность существования этого святого (Malevez. 2003. P. 233); третьи уходят от этой проблемы, указывая на специфику агиографии, главной целью которой выступает не историческая достоверность, а идеализация описываемого типа святости (напр., Stieglecker. 2001. S. 184). Вместе с тем начиная с XVII в. исследователи пытались определить предполагаемые годы жизни подвижника. Самая ранняя из предложенных дат смерти — 280 г. (Propono di Caserta. 1681. P. 114), в которой, вероятно, отразилось смешение 2 Онуфриев — монаха и мученика, упомянутого в Житии Галактиона и Епистимии. Со временем кончину О. В. отнесли к кон. IV — нач. V в. (Roncaglia. 1952. Col. 134; Cerulli. 1962 и др.).

Проблема авторства. Достоверных сведений об авторе Жития О. В. нет; его пытались отождествить с др. людьми, носившими имя Пафнутий в Египте в IV–V вв. В частности, внимание исследователей привлекали Пафнутий-монахи из Скита (Вади-эн-Нагрун, Египет) (подробный перечень и анализ мнений см.: Войтенко. 2017. С. 60–63). Одним из наиболее вероятных кандидатов на авторство считается Пафнутий Кефала (Pallad. Hist. Laus. (Bartelink). 47); Budge. 1915. P. LXIV–LXV; O’Leary. 1937. P. 219–220; Layton. 1987. P. 192), при этом не исключается его тождество с Пафнутием Бубалом (Vivian. 2000. P. 48–49). Однако мн. исследователи не ставят вопрос об авторе Жития (см.: Akerman Sarkisian. 2007. С. 25), называя его Псевдо-Пафнутием (Peeters. 1907. P. 126), полагая, что неизвестный компилятор (Williams. 1926. P. 86) подписал этим именем свой труд (Stieglecker. 2001. S. 187).

Агиографическая традиция. Житие О. В. дошло до нас практически на всех языках христ. мира: греческом, латинском, коптском, арабском, эфиопском, грузинском, армянском и славянском, лишь на сирийском не известно ни одной его редакции. Вопрос о языке первоначальной версии Жития и времени ее составления остается открытым, однако наиболее древней традицией считается греческая.

Начало изучения агиографической традиции было положено в XVII в. болландистом К. Яннингом, опубликовавшим греческий текст одной из редакций Жития подвижника (BHG, N 1378). Яннинг поставил главные научные вопросы: историчность О. В., авторство, происхождение и структура текста (ActaSS. Iup. 1698. T. 2. P. 519–533). В наст. время предпринято неск. попыток систематического исследования источников: напр., К. Окерман Саркисян (о греч., копт., лат. и слав. традициях; Akerman Sarkisian. 2007. С. 44–58), Р. Штиглером (о восточных, греческих, латинских версиях Жития и его переводах на национальные языки; Stieglecker. 2001. S. 188–199) и А. А. Войтенко (о редакциях Жития, об истории их бытования и переводах на разные языки; Войтенко. 2017).

Греческая традиция. Сохранилось несколько редакций греческого Жития О. В. (BHG, N 1378–1381h),

эпитомы и т. н. Житие или Повествование о Пафнутии и Онуфрии (BHG, N 2330–2330a). Вопрос о первоначальной редакции Жития О. В. был изучен иезуитом Ж. Парамелем (1925–2011), к-рый пришел к выводу, что самая ранняя (т. н. базовая) редакция (BHG, N 1379g), рассказывающая о 6 встречах, содержится в 3 рукописях: Ambros. D 92. Sup. Fol. 98–105v, XI в.; Vat. gr. 866. Fol. 324–331, XII в.; Vindob. hist. gr. 63. Fol. 1–12v, XIV в. Текст «базовой» редакции на греч., а также копт. и слав. языках с их сравнительным анализом содержится в диссертации А. А. Войтенко (Войтенко. 2017. С. 337–530).

В нек-рых случаях текст завершается описанием смерти Пафнутия, к-рое, без сомнения, было добавлено позже, и, соответственно, эту версию можно считать расширенной (BHG, N 1379). Она опубликована по рукописи Ath. Laur. I 117. Fol. 300b – 315a, XV в. (Ἀγιορείτικὴ βιβλιοθήκη. 1940/1941. N 5. Σ. 23–35; переизд.: *Akerman Sarkisian*. 2007. С. 238–253).

Житие или Повествование о Пафнутии и Онуфрии (BHG, N 2330–2330a) известно по рукописям: Marc. gr. VII. 45. Fol. 180–190v, 1616–1618 гг.; Paris. gr. 919. Fol. 37–42, XIII–XIV в. (не изд.; рус. пер.: Войтенко. Краткая версия. 2015). Текст состоит из эпизодов 3–5 и вошел в состав одного из сюжетов (встреча с купцом) 14-й главы соч. «Истории монахов», в которой рассказывается о встречах с праведниками отшельника по имени Пафнутий (Hist. mon. Aeg. 14. 2–23). Очевидно, что объединение 2 сочинений было обусловлено отождествлением 2 Пафнутиев, хотя цели путешествия у них были разные. Один искал в пустыне подвижников, превосходящих его в добродетели, и каждая новая встреча вызывала в нем желание остаться с ними, другой стремился увидеть таких праведников, к-рым он уже уподобился, находил их среди мирян (флелитист, деревенский староста, купец) и, признавая за ними совершенство в определенной добродетели, не только брал с них пример, но и приводил их к иноческой жизни. В виде отдельного рассказа эта эпитама известна по рукописи Ath. Pantokr. 53. Fol. 30v – 42, XII в. (BHG, N 1379h; изд.: *Halkin*. 1989).

Распространены разные типы сокращенной редакции, в к-рую вошли

эпизоды 3–6. Почти полное отсутствие интереса к первым 2 сюжетам может быть связано или с тем, что они, предваряя историю О. В., неоправданно задерживают обращение к главным, с т. зр. составителей, темам, или с тем, что в них практически отсутствует элемент чудесного. Особенности возникающих вариантов текста зависят от целей переработки Жития. Напр., появление краткого пересказа в рукописи Vat. Ottob. 411. Fol. 471v – 473v, 1445 г. (BHG, N 1381f), вероятно, связано со становлением синаксарных версий, о чем свидетельствуют сходные изменения (рассказ начинается с упоминания имени О. В., а не Пафнутия и ведется не от 1-го, а от 3-го лица), отличительными же чертами являются сохранение последних эпизодов и отсутствие указания на день памяти.

Существует версия (BHG, N 1378), из к-рой удалены все эпизоды, не касающиеся О. В., что, бесспорно, связано с развитием почитания святого. Эта редакция была издана дважды — по 2 разным рукописям (*Gallandi*. 1781; ActaSS. Iun. T. 2. P. 527–533; на 2-е издание чаще всего ссылаются при упоминании греч. текста Жития О. В.). Краткие синаксарные версии включены под 12 июня в *Василия II Минологий* (1-я пол. XI в.) и в *Синаксарь К-польской ц.* (архетип кон. X в.) (PG. 117. Col. 496; SynCP. Col. 745–746).

Также существует метафразированный, т. е. риторически переработанный вариант Жития, дошедший под именем Николая Синаита (BHG, N 1381a; изд. по разным рукописям: *Halkin*. 1987; *Πάσχος*. 1990). От своего оригинала он отличается не только пышной торжественностью слога, но и наличием новых деталей и уточнений. Напр., даются описания видений диавола Пафнутию во время его путешествия по пустыне, а его состояние после чудесного причащения ангелом сравнивается с ощущениями во сне. Эта версия дошла до нас во мн. афонских рукописях, что позволяет связать если не ее появление, то ее распространение с конфликтом на Св. Горе в 70-х – 80-х гг. X в. между прп. *Афанасием Афонским*, утверждавшим киновий, и отшельниками, противостоявшими его начинаниям (Войтенко. 2017. С. 111–113).

Коптская традиция. Войтенко считает, что сохранившиеся копт.

рукописи отражают наиболее древнюю после греческой версию Жития О. В. и относит время ее составления ближе к кон. IV в. (Войтенко. 2017. С. 69, 115, 340). Э. Амелино датировал копт. вариант 1-й пол. IV в. (*Amélineau*. 1885. P. 190–191), М. Малеве предположил, что Житие О. В. было написано в одном из мон-рей Скита между 385 и 399 гг. (*Malevez*, 2003. P. 229–230).

Полный текст копт. «базовой» редакции греч. Жития О. В. содержится в 3 рукописях, 2 из к-рых написаны на саидском диалекте: Lond. Brit. Lib. Orient. 7027, 1004/05 г. (изд.: *Budge*. 1914. P. 205–224 [текст], P. 455–473 [пер.]; др. пер.: *Vivian*. 2000) и NY Morgan. M 580, 889/90 г. (изд.: *Hyvernat*. 1922; пер.: *Vivian*. 1996), а одна — на бохайрском: Vat. copt. 65, 978–979 гг. (изд.: *Amélineau*. 1885). Известны также неск. фрагментов Жития из разных рукописей на саидском диалекте, 2 из них датируются VI–VII вв. (самые ранние известные тексты, относящиеся к О. В.; изд.: *Lefort*. 1945. P. 100 [текст], 146 [пер.]; *Orlandi*. 1974. P. 158–161). К кодексу, происходящему из 6-ки *Белого монастыря*, относятся пергаментные фрагменты Vindob. K 9493. Fol. 163–164r и Lond. Brit. Lib. Orient. 3581B. Fol. 165–166v (изд.: *Till*. 1935. S. 14–19), а также, предположительно, Vat. copt. 111. Fol. 28 (не изд.; см.: *Proverbio*. 2001. P. 410–412).

Арабская традиция. Известны 8 араб. рукописей XIII–XVII вв., содержащих текст Жития О. В. (см.: *Graf G*. Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire. Vat., 1934. P. 265, 291. N 712, 730; *Troupeau G*. Catalogue des manuscrits arabes. P., 1972. Pt. 1: Manuscrits chrétiens. Vol. 1. P. 223–225. N 260; *Atiya A. S*. The Arabic Manuscripts of Mount Sinai. Baltimore, 1955. P. 13, 21. N 438, 538; *Zanetti U*. Les manuscrits de Dair Abû Maqâr: Inventaire. Gen., 1986. P. 57, 63. N 388, 412). На основании лексических особенностей переводов, отраженных в манускриптах из мон-ря Сирийцев (Дейр-эс-Суриан) в Вади-эш-Натрун и мон-ря вмц. Екатерины на Синае, М. Малеве выдвинул гипотезу, что араб. версии могут быть разделены на 2 ветви: одна происходит из Египта и основана на копт. версии, другая — из мон-ря вмц. Екатерины и основана на греч. оригинале (*Malevez*. 2016).

В кратком сказании из копт.-араб. Синаксаря (кон. XII–XIV в.) под

16 бауна (10 июня), хотя и оставлены только эпизоды, связанные с О. В., однако их число больше, чем в греч. версиях: рассказ о его пребывании в мон-ре, разговор со старцами, уход из мон-ря, встреча в пустыне с будущим духовным наставником и т. д. Кроме того, в повествование об О. В. встроены нек-рые детали из описанных рассказов о др. подвижниках, к-рых видел Пафнутий. Напр., О. В., как отшельник Тимофей, лишен набедренной повязки, его нагое тело прикрыто только волосами и бородой, при встрече с Пафнутием он произносит Молитву Господню и причащается из рук ангела. Под 16 хатура (12 нояб.) в Синаксаре отмечена также память освящения церкви во имя О. В. за стенами Каира.

Эфиопская традиция. Долгое время в научный оборот была введена только одна эфиоп. рукопись Жития О. В. — Lond. Brit. Lib. Orient. 763. Fol. 125–131, 1586/7 г. (изд.: *Esteves Pereira*. 1905). Впосл. были изучены еще несколько рукописей XIV–XIX вв. (Paris. Abbadie. 85, 91, 94 — см.: *Chaine M.* Bibliothèque Nationale:



Прп. Онуфрий Великий.
Роспись юж. часовни башни
мон-ря прп. Макария Великого
в Скиту, Египет. 1517 г.

Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection Antoine d'Abbadie. P. 1912. P. 55, 58–59, 60–61; *Conti Rossini C.* Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie. P. 1914. P. 33–34, 43, 453; EMMML 1496;

Vat. Aeth. 264 — *Bausi A.* Bibliotheca Apostolica Vaticana, Vat. Et. 264 // *Coptic Treasures from the Vatican Library: A Selection of Coptic, Copto-Arabic and Ethiopic Manuscripts: Papers Collected on the Occasion of the Xth Intern. Congr. of Coptic Studies* / Ed. P. Buzi, D. V. Proverbio. Vat., 2012. P. 117–128), что позволило дать самый общий анализ истории переводов Жития О. В. на геэз. Предполагаемое время их появления — XIV или XV в. Первый издатель Э. Перейра считал, что перевод был сделан с копто-араб. оригинала (с сокращениями по отношению к копт. версии). Краткая версия Жития, вошедшая в состав эфиоп. Синаксаря, также восходит к копто-араб. традиции.

Н. Г. Головина

Грузинская традиция. На груз. языке сохранилось 4 версии Жития О. В.: 2 кименные редакции (полная и сокращенная), метафрастическая (распиренная) и синаксарная.

Кименная редакция «Житие святого преподобного отца нашего Онуфрия отшельника и пастыря и с ним вместе отшельников, которых видел блаженный и возделенный Пафнутий» (Нач.: «Житие божественного и возделенного деяния духовно полезные слушайте...» — ცხორებაჲ საღმრთო და სანატრელი და საქმეი სარგებელი სუღისანი იმბნეთ...) дошла в переводе с греч. языка, выполненном прп. *Евфимием Святогорцем* († 1028), и сохранилась в 23 рукописях X–XIX вв. (Ath. Iver. georg. 40, X–XI в. Fol. 361v — 327; НЦРГ. А 1104. Л. 4–28, НЦРГ. Н 341. Л. 28–49 об., Hieros. Patr. iver. 2. Fol. 134v — 142v, Hieros. Patr. iver. 149. Fol. 99–135v, все XI в.; НЦРГ. А 128, XII–XIII в. Л. 451–459 об.; Hieros. Patr. iver. 140. Fol. 195v — 205, НЦРГ. Q 762. Л. 136–150, обе XIII–XIV вв.; Hieros. Patr. iver. 120, XIV–XV вв. Fol. 189v — 195; НЦРГ. А 382, XV в. Л. 368 об. — 373 об. и др.).

Сокращенная версия кименной редакции «Житие святого отца нашего Онуфрия, который отошел от мирской жизни, и наконец, как увидел блаженный отец наш Пафнутий, расскажет сам добротню» (Нач.: «О житии божественного и возделенного и о деяниях духовно полезных слушайте, возлюбленная братия, чего был удостоен я, убогий Пафнутий, который повествую...» — ცხორებაჲ საღმრთო და სანატრელი და საქმეი სარგებელი სუ-

ღისანი იმბნენით, საეუარეღნო მძანო, რომელსა ღირს ვიქმენ ხილვად მე, გლახაკი პაფნოტი, რომელი მოგთხრობ...) дошла в единственной рукописи XIII–XIV вв. (Hieros. Patr. iver. 36, Fol. 212v — 218).

Метафрастическая редакция «Житие и деяния преподобного отца нашего Онуфрия и вместе с ним других отшельников» (Нач.: «Мне, который долгое время пребывал ранее в пустыне, пришла мысль проникнуть в пустыню глубже...» — მე უდაბნოს უპირატეს მრავალთა კამთა ქცევისა მეოფილისა, გონებასა მოვიდა ოდესმე უმინაგანესთაცა მისთა მიმართ შესვლავა...), возможно, была переведена прп. *Ефремом Мцире* в XI в. и дошла в единственной рукописи XII в. (НЦРГ. S 417. Л. 65 об. — 79 об.).

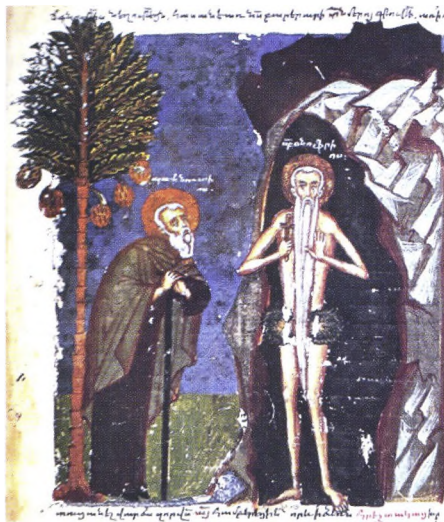
Синаксарная редакция «Месяца июня 12-го, святого и богоносного отца нашего Онуфрия» (Нач.: «Этот был из Египта, близ города Эрм блаженствовал в монастыре Фиваида...» — ისე იყო მაგვტკელი, მახლობელად ერმო ქალაქისა მონასტერსა შინა ცხოვნდებოდა თეზაიდას...) была переведена на груз. язык прп. *Георгием Святогорцем* († 1065) и дошла в составе «Великого синаксаря» в 6 рукописях XI в. (НЦРГ. А. 97, НЦРГ. А 193, НЦРГ. Н 2211, Hieros. Patr. iver. 24–25, Sinait. iber. 4, Ath. Iver. georg. 30; изд. М. Долакидзе в 2018).

Также в рукописи XI–XII вв. (Hieros. Patr. iver. 98. Fol. 62) сохранился перевод прп. *Георгия Святогорца* службы О. В., написанной гимнографом Георгием. Служба содержит 3 стихиры на «Господи, воззвах», прокимен и указание петь на каноне ирмосы 4-го гласа «Моря чермную пучину» (*Габидзашвили*. Переводные памятники. 2004. Т. 1. С. 300–301; 2011. Т. 5. С. 430–431).

Э. Габидзашвили

Армянская традиция. Подробного исследования сохранившихся арм. текстов Жития О. В. не проводилось. Одна из версий входит в состав сб. «Жития пустынных отцов», к-рый существует в 2 редакциях, выполненных в Киликии: т. н. древний перевод по инициативе архиеп. *Тарса Нерсеса Ламбронаци* (1153–1198) и т. н. новый перевод XIV в. (изд. в 1641 в Нов. Джульфе и в 1721 в Стамбуле). Оба перевода были опубликованы в 1855 г. в Венеции. Версия, изданная там же в 1813 г. М. Авгеряном, не исследована.

В 6-ке Армянского Патриархата в Иерусалиме хранится неизданная рукопись из того же сборника (Jesus. Arm. N 285, 1430 г.), текст к-рой восходит к «новому переводу». Она была переписана в мон-ре св. Антония близ Каффы (ныне Феодосия, Крым). Конец Жития О. В. в этой рукописи содержит колофон, сообщающий, что перевод был сделан в Египте Григорием, «католикосом всех армян», в 1110 г. Согласно одной из гипотез, переводчиком был арм. католикос Григор II Вкаясер (1066–1105), но в таком случае датировку колофона следует считать ошибочной. По другой версии, переводчиком был его племянник-тезка, который носил титул «католи-



Встреча преподобных
Пафнутия и Онуфрия Великого.
Миниатюра
из сб. «Жития пустынных отцов».
1430 г. (Jerus. Arm. N 285)

кос всех египетских армян», откуда и могло произойти смешение. Судя по изданным миниатюрам этой рукописи (Stone. 1984. Pl. XVIII–XXII), в состав арм. версии точно входят эпизоды 2–5, но Пафнутий назван епископом, что отличает перевод от греч. «базовой» редакции, но роднит его с главой из *Aporhthegmata patrum* «О святых отшельниках». Для включения в Синаксарь под 6 марта (12 июня) его составитель Тер-Исраэль (XIII в.) выбрал не краткую, а 4-ую редакцию Жития, в которую входят эпизоды 3–6.

Латинская традиция. Большинство рукописей лат. Житий О. В. имеют итал. происхождение. Старейшие из них — легендарии из Беневенто (напр., Casanat. 1408 и Vene-

vento. Biblioteca capitolare, cod. II) — относятся к XI–XII вв. Выделяют 4 группы лат. редакций. К 1-й группе относятся редакции BHL, N 6334–6335c, к-рые представляют собой лат. перевод греч. «базовой» редакции; лат. перевод опубликован еп. Веронским (1548–1558) и в посл. еп. Бергамским (1558–1559) Луиджи Липомано в составе 8-томного собрания Житий святых (*Sanctorum priscorum patrum vitae* / Ed. A. Lipomanus. R., 1558. Vol. 6. Fol. 53–58). Текст Жития из этого сборника был заимствован картузианцем Лаврентием Сурием (1522–1578) для собрания Житий святых (*De probatis sanctorum historiis* / Ed. L. Surius. Coloniae Agrippinae, 1572. T. 3. P. 593–600). Перед текстом Жития в этом издании указано: «Находится у Симеона Метафраста» (*Ibid.* P. 293), но в известных списках метафрастова Минология Житие О. В. отсутствует. Если признать, что в рукописи приводится именно Метафрастово Житие, то оно мало отличается от «базовой» редакции. 2-ю группу составляют редакции, сходные с переводом краткой греч. версии, т. е. содержащей только историю об О. В. (BHL, N 6336–6336b); изд. Г. Росвейде в собрании Житий святых (*Vitae Patrum. Antverpiae*, 1615. P. 99–103; переизд.: PL. 73. Col. 211–220). 3-я группа включает в себя версии с Легендой о детстве О. В. (BHL, N 6338–6338a). Легенда состоит из введения и 3 частей. Во введении даются значения имени Онуфрий и др. познавательные сведения; в 1-й части излагается Легенда о детстве, во 2-й — эпизод 3, в 3-й — последующие события, вероятно, эпизоды 4–6. Текст не издан и содержится, напр., в рукописи XV в. из мон-ря св. Онуфрия в Риме (Roma. Bibl. Vict. Emman. Cod. S. Onuphrii. 95; ActaSS. Iun. 1865. T. 3. P. 18. § 9–10).

Легенда о рождении и детстве О. В. не встречается ни в греческой, ни в др. восточнохрист. агиографических традициях. В состав сказания входят следующие эпизоды: 1) чудесное зачатие О. В. супружкой персид. царя; 2) испытание младенца огнем из-за клеветнического обвинения дьяволом царицы в измене; 3) явление ангела царю, повеление дать младенцу имя Онуфрий, крестить его и отдать в мон-рь Эrete в Египте; 4) появление оленихи (или лани), к-рая кормит младенца по пути в мон-рь и в течение 3 первых

лет его пребывания в нем; 5) 1-е чудо, свидетелем к-рого выступает эконоом обители: Младенец Христос на иконе принимает хлеб из рук О. В.; 6) 2-е чудо: О. В., не получив хлеба по распоряжению настоятеля, приходит к иконе Христа с просьбой поделиться с ним хлебом и получает его; 7) О. В. относит хлеб настоятелю со словами, что его дал Христос. Настоятель собирает всех монахов, и О. В. в 7 лет становится настоятелем мон-ря и мудро управляет им. В более поздней версии юный возраст О. В. не позволил изумленным насельникам избрать его своим настоятелем. В ранних источниках Легенда на этом заканчивается, но есть еще одно позднее дополнение: после чуда с Младенцем Христом О. В. возвращается домой, его избирают главнокомандующим, и он одерживает победу над тираном, выступившим против его отца. В скором времени царь с царицей умирают, и О. В. становится правителем Персии, но после воздвигнутых на него гонений он вновь возвращается в мон-рь (*Propono di Caserta*. 1681. P. 39–56). Вероятно, эта Легенда возникла в XIV в. в Италии на волне растущего интереса к фигуре О. В. и подробностям его происхождения, отсутствующим в оригинальном тексте. В XV–XVII вв. Легенда распространилась в Зап. Европе; особую популярность она приобрела также в Польше (Войтенко. 2017. С. 16–17). В этой же группе появляется ряд эпизодов, характерных для лат. традиции: предсмертная молитва святого, восхождение его души на небо в виде белой голубицы, сравнение его останков с жемчугом, помощь львов при его погребении. Четвертую группу составляют эпитомы (BHL, N 6337), в т. ч. рассказ Петра Наталиса в «Перечне святых» (XIV в.), где содержится характерный именно для лат. традиции эпизод со львами, к-рые помогают похоронить святого (*Petr. Natal. CatSS. V 106*). Также сохранились рассказы о чудесах О. В. (BHL. N. Suppl., N 6338b — 6338d); об их греч. аналогах ничего не известно.

Себастьяну Бранту (1458–1521) принадлежат посвященные О. В. стихи на латыни, а также произведения *Vita Sanctissimi Onofrii* и *Comparatio laborum Onophrii ad Herculem*, в к-рых он противопоставляет материалистическим тенденциям своей эпохи, ярко обли-

чаемым в сатирической поэме «Корабль дураков», образ аскета-пустынника, тем самым предупреждая об опасности потери связи с Богом и демонстрируя важность духовной составляющей для человека (Stiglecker. 2001).

Н. Г. Головина

Славянская традиция. Выделяют 3 типа церковнослав. версий Жития: самый распространенный — т. н. Хождения, является переводом или переводами с греч. «базовой» редакции, Сказание (Легенда) — перевод с лат. Легенды о детстве и отрочестве О. В., и наконец, в контаминированном типе текст Хождений соединен с текстом Сказания (Akerman Sarkisian. 2007. С. 52–53; Она же (Окерман-Саркисян). 2009. С. 122).

Хождения сохранились в многочисленных рукописях (более 80) и представлены в 2 переводах — раннем и позднем. Временем создания 1-го перевода называют X в., местом его появления — Болгарию, т. е. он должен быть причислен к наиболее древним переложениям Жития О. В. на др. языки. Данная редакция содержится, напр., в рукописи ГИМ. Хлуд. № 195 (посл.



Прп. Онуфрий Великий.
Роспись ц. Богоматери «Одигитрия»
в Печской Патриархии. До 1337 г.

принятой им деятельности по правке церковных книг и созданию новых переводов. Именно эта редакция бытовала на Руси, попав туда во время т. н. 2-го южнослав. влияния. Наиболее ранние рукописи, в к-рых она сохранилась: РГБ. Троиц. № 39 (XIV — 1-я четв. XV в.), Успенский список июньского тома ВМЧ митр. Макария (ГИМ. Син. № 995, сер. XVI в.).

Большая часть списков после XVI в. отличается редакторской правкой без обращения к греч. источникам. Следов., редакции, дошедшие в поздних рукописях, сохраняют значимость для истории слав. текста, но мало информативны для реконструкции как первоначального варианта перевода, так и прояснения темных или порченных мест в греч. списках (Окерман Саркисян. 2009. С. 122–123). Опубликованный по автографу Нила Сорского текст Жития дает один из ранних примеров подобных изменений, обусловленных прояснением темных мест, заменой вышедших из употребления слов и нравственно-дидактическими вставками (Лёнгрен. 1999; Она же. 2000). Наконец, печатный текст Жития в Четвх-Минеях свт. Димитрия Ростовского свидетельствует, вероятно, о завершающем этапе в применении этих принципов. Наряду с перечис-

ленными выпе открылись и новые возможности при работе, а именно внесение незначительных дополнений по находящимся в распоряжении святителя печатным изданиям. Интерполяции свт. Димитрия носят осторожный и взвешенный характер, напр., он дал версию Сказания отдельно после основного текста Жития, обосновав свое решение ее отсутствием в слав. варианте. Примечательно, что такое самостоятельное бытование Легенды было перенято старообрядцами. Ее текст встречается в старообрядческих рукописных сборниках и сохранился в переиздании церковнослав. версии Четвх-Миней Димитрия Ростовского, осуществленном в 1913–1914 гг. в старообрядческой Преображенской типографии в Москве. В РПЦ Легенда увидела свет только в 1-м киевском издании 1705 г., но ее уже не было ни в киевских переизданиях (в 3-м по решению цензуры), ни в московских изданиях Четвх-Миней Димитрия Ростовского 1759, 1762, 1764, 1837 гг., ни в киевском 1764 г. (Трубачёва. 2005. С. 40), ни в русском изданиях.

Контаминированная версия Жития имеет зап. происхождение. В этой редакции место эпизодов 1–2 занимает Легенда, в ней появляется сюжет о захоронении О. В. львами, названо имя старца — наставника О. В. Обе синаксарные греч. редакции Жития (из Минология имп. Василия II и Синаксаря К-польской ц.) были переведены на церковнослав. язык и имели хождение на Руси (Войтенко. 2017. С. 172–178).

Греч. синаксарная версия Жития, соответствующая заметке из Минология имп. Василия II, была переведена в составе Пролога краткой редакции в кон. XI или нач. XII в. (самые ранние списки относятся к нач. XIV в.) и находится там под 12 июня. В ней сообщается о том, что О. В. сначала пребывал в киновии ок. Фермополя Фивейского, затем удалился в пустыню, где жил 60 лет в одиночестве, там его нашел Пафнутий, к-рый после беседы со святым и предсказания им своей смерти похоронил его, укрыв половиной своей ризы. Этот же текст почти без переработки был включен и в пространную редакцию Пролога, составленную на Руси в кон. XII в. Оригиналом для заметки об О. В. под 12 июня в стилизованном Прологе, переведенном в Болгарии в XIV в., послужило сказание



Прп. Онуфрий Великий.
Миниатюра
из Киевской Псалтири. 1397 г.
(РНБ. ОЛДП. F. 6. Л. 130)

четв. XIV в.). Второй перевод предположительно был выполнен в 3-й четв. XIV в. в кругу буд. болг. патриарха Евфимия Тырновского (ок. 1325/31 — ок. 1402/09) в ходе пред-

из Синаксаря К-польской ц., немного расширенное и измененное.

Заметки об О. В. из Пролога про- странной редакции и стихного Про- лода вошли под 12 июня в состав ВМЧ (*Иосиф архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 224–225 (2-я паг.)); в пе- чатный Пролог XVII в. включена под этой же датой заметка из стих- ного Пролога с отсутствующими в краткой версии эпизодами (после смерти святого пала «колиба», в ко- торой он обитал, и засох финик, ко- торым он питался).

Первым рус. исследователем Жи- тия можно считать свт. Димитрия Ростовского, который в 1705 г. со- ставил к нему небольшое после- словие (*Димитрий Ростовский, свт.* Книга житий святых. К., 1705. Т. 4. Л. 124 об.— 125), кратко коснувшись вопроса авторства с перечислени- ем всех известных ему Пафнутиев. С кон. XX в. исследования церков- нослав. текста Жития активизиро- вались. Был опубликован его текст из «Соборника Нила Сорского», вначале отдельно, затем в составе самого «Соборника...» (*Лёнгрен.* 1999; *Она же.* 2000.). В 2007 г. в Уп- писале К. Окерман Саркисян защити- ла диссертацию «Житие Онуфрия Пустынника в рукописной традиции средневековой Руси», в к-рую вклю- чила издание церковнослав. текста Жития (*Akerman Sarkisian.* 2007; см. также: *Она же (Окерман Саркисян).* 2009).

Н. Г. Головнина, Л. В. Прокопенко

Житие О. В. на национальных языках. В XIII в. благодаря дея- тельности нищенствующих монашес- ких орденов возник интерес в т. ч. среди мирян к аскетической прак- тике древних отшельников. В связи с этим агиографические тексты IV– V вв. начали активно переводиться на национальные языки. Житие О. В. появилось в переводах: немецком (XIII–XIV вв.) (*Eine Legenden-Samm- lung des 13. Jh. / Hrsg. Fr. K. Köpke. Quedlinburg; Lpz., 1852; Williams U. Die «Alemannischen Vitaspatrum»: Untersuchungen und Edition. Tüb., 1996; о ранних нем. версиях см.: Stieglecker. 2001. S. 197–199*), в ран- неитальянском, дошедшем под име- нем Доменико Кавалька (1270–1342) (*Vite de santi Padri di frate Domenico Cavalca // Ed. B. Sorio, A. Racheli. Trieste, 1858; о ранних итал. перево- дах см.: Fagnoni. 2000*) и в старо- французском (*Soons. 1939*). В это же время Кастеллано да Кастеллани

(ум. 1519/20) написал пьесу на воль- гапе *Rapresentatione di sancto Ho- nofrio* (Флоренция, ок. 1515).

На польск. язык Житие О. В. пе- ревел архиеп. Лазарь (Баранович) (1616–1693), в его издание (Киев, 1670) входили также стихи, посвя- щенные святому. Перевод контами- нированной версии Жития был сде- лан архимандритом василиан, Йозе- фом Петкевичем, снабдившем его подробными комментариями (*Żywot przedziwny św. oycy naszego Onuf- ryusza wielkiego... W Wilnie, 1686*), краткую версию на польск. языке из- дал Себастьян Ян Пискорский (Кра- кów, 1688).

Почитание О. В. возникло в Егип- те, предположительно в мон-ре прп. Макария Великого в Ските. Вначале его культ бытовал в основном в сте- нах мон-рей, затем почитать О. В. стали и миряне (*Войтенко.* 2011; *Он же.* 2017. С. 81–82). В папирусах VI–VII вв. засвидетельствовано су- ществование в Ликополе посвящен- ных ему церквей (*Coquin. Onophrius. 1991. P. 1842*). Важное свидетельст- во почитания О. В. в Египте — гоми- лия Писентия, еп. Кебтского, напи- санная на саидском диалекте копт. языка. Текст сохранился в рукопи- си Lond. Brit. Lib. Orient. 6800, к-рая по колофону датируется 1031/32 г. (*Ситт.* 1915/1917. P. 39). Вероятно, еп. Писентий составил проповедь после своей интронизации, но до персид. вторжения, т. е. между 600 и 618 гг. (*Войтенко.* 2017. С. 199), и впервые произнес ее в церкви в честь О. В. в местечке Паллас (ныне Эль-Баллас), в к-рой, возможно, хра- нились частицы мощей О. В. Осо- бенностью Слова является то, что в нем ничего не говорится об О. В., но изложены лишь моральные на- ставления еп. Писентия своей па- стве.

В местности *Акелдама* существует мон-рь, посвященный О. В., возникно- вение к-рого, возможно, связано с легендой, происходящей из Иеруса- лима и не отмеченной в Житии свя- того. Согласно легенде, О. В. подвиз- зался близ Иерусалима и молился за умерших паломников, погребенных там.

Сохранились отдельные указа- ния на места почитания святого в Византии: в К-поле ему были по- священы 2 часовни, в одной из к-рых хранилась глава святого; келья-оби- тель святых Онуфрия Великого и Петра Афонского в Ивироне (Афон)



Прп. Онуфрий Великий.

Фрагмент иконы

«Распятие, с избранными святыми».

Сер.— 3-я четв. XIII в.

(мон-рь в мц. Екатерины на Синае)

(*Трубачёва.* 2005. С. 37. Примеч. 31). В наст. время рука О. В. предполо- жительно хранится в мон-ре Св. Троицы на о-ве Халки (близ Стам- була), частицы его мощей находят- ся в нек-рых храмах Греции (см.: *Meinardus O. F. A. A Study of the Re- lics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Vol. 54. P. 229*).

Почитание О. В. пришло к латиня- нам не ранее XI в. Вопреки распро- страненному мнению о проникно- вении почитания О. В. в Европу не- посредственно из Византии в эпоху Крестовых походов, иконографиче- ские и письменные источники по- казывают, что оно пришло из Юж. Италии (*Войтенко.* 2017. С. 16). В поль- зу этого утверждения свидетельст- вует, в частности, проповедь, состав- ленная на греч. языке Филагатом из Черами (*Filagato da Cerami. 1969*). Проповедь делится на 3 части: 1-я посвящена О. В. и его почитанию, две другие — толкованию евангель- ских стихов. Возможно, ее автор жил в царствование Рожера II (1095– 1154) и его преемников Вильгельма I и Вильгельма II. Ф. Скорсо отожд- ествлял автора с Феофаном Кера- мевсом (*Scorso. 1644*). Он род. в посл. четв. XI в. в Черами на Сицилии, чем объясняется его прозвище Керамевс, получил образование в мон-ре св. Андрея, затем жил в мон-ре Нуова- Одиджитрия и произносил пропо- веди в кафедральном соборе Россано, в ц. Каттолика-ди-Стило (Калаб- рия), а также в городах Сицилии, гл. обр., в Палермо (*Rossi Taibbi. 1965. P. LVI, 20*).

С XIV в. на Сицилии в г. Сутера, в ц. св. Павлина, хранятся мощи св. Онуфрия (*Propono di Caserta*. 1681), к-рого, по мнению болландистов, не следует отождествлять с О. В. (*ActaSS. Iun.* 1865. Т. 2. Р. 520). В Риме на холме Джаниколо находится титулярная церковь О. В. (Сант-Онофрио-аль-Джаниколо), постросная в 1439 г. (*Cerulli*, 1962; *Roncaglia*, 1952. Col. 135; *Stieglecker*. 2001. S. 190). В католических странах почитание О. В. продолжало усиливаться вплоть до конца Контрреформации (сер. XVI–XVII в.), что обычно связывают с ростом интереса к мистицизму в результате деятельности монастырских орденов.

О. В. широко почитался на всех слав. землях. На Руси его почитание зафиксировано в домонг. период, о чем свидетельствуют иконографические источники (см. разд. Иконография); особенно ярко оно выражено на территории Галицко-Волынского княжества. В XV в. во Львове был основан мон-рь во имя О. В. (место захоронения первопечатника И. Фёдорова), известно неск. др. мон-рей во имя О. В. на территории Украины, Белоруссии, Польши (подробнее см.: *Войтенко*. 2017. С. 86–89). В России придел во имя О. В. был в Спасо-Елеазаровом монастыре (основан в 1424/25 г., совр. Псковская обл.), в дальнейшем продолжилась традиция посвящать преподобному приделы храмов. Особенности почитания О. В. на Руси связывают с представлениями о нем как об избавляющем от внезапной смерти, помогающем в сложных и опасных случаях деторождения и исцеляющем тяжело больных детей (*Åkerman Sarkisian*. 2007; *Трубачёва*. 2005. С. 31; С. 50–51). С этим связывают устройство рус. царицами с XVII в. особого придела в честь О. В. в домово́й церкви вмп. Екатерины в Московском Кремле. В народных эсхатологических представлениях О. В. замещает собой прор. Еноха и вместе с прор. Илией выступает посланцем Бога накануне Страшного Суда (*Федотов Г.* Стихи духовные. М., 1991. С. 106). Одним из давних центров почитания О. В. был также Вел. Новгород. Посвященные преподобному престолы известны в мон-рях этого города и его округи с XII в.: в лестничной башне собора Рождества Богородицы Антониева мон-ря (посвящен О. В. в паре с прп. Петром Афонским, возможно, был моле-)

ней самого основателя мон-ря, прп. Антония Римляпина, см.: *Димитрий (Сперовский)*, еп. О внутреннем устройстве храмов новгородского Антониева мон-ря в XVII ст. по сравнению с наст. их состоянием // Тр. XV Археол. съезда в Новгороде 1911 г. М., 1914. Т. 1. С. 238; *Лифшиц Л. И., Сарбьянов В. Д., Царевская Т. Ю.* Монументальная живопись Вел. Новгорода: Кон. XI — 1-я четв. XII вв. СПб., 2004. С. 150). Деревянный обydенный (построенный за день) храм с престолом во имя О. В. был возведен в 60-70-х гг. XV в. в Отенском мон-ре в округе Вел. Новгорода по инициативе постриженника и ктитора мон-ря, свт. Ионы, архиеп. Новгородского. Изображение О. В. часто встречается в росписях новгородских храмов; появившееся после 1528 г. оно составляет пару с изображением прп. Макария Египетского на поле чудотворной иконы «Знамение» Божией Матери (ныне в соборе Св. Софии).

В рукописи сер. XVI в. (ГИМ. Син. 995. Л. 173–177) сохранилось анонимное Похвальное слово на церковнослав. языке, произнесенное в день памяти О. В. в посвященной ему монастырской церкви и адресованное монахам. Остается открытым вопрос, было ли оно оригинальным произведением или переводом с греческого. Главная его тема — противопоставление строгого аскетизма О. В. на земле его светозарному житию на Небесах. Тема света, ключевая для этого текста, позволяет предположить, что он появился на Руси в XIV в., в эпоху монашеского подъема и проникновения идей исихазма из Византии.

День памяти. Первоначально память О. В. отмечалась 10 июня — день кончины святого, согласно копт. версии Жития (16 паоне). Под этим числом память О. В. отмечается в Коптской и Эфиопской Церквах. В одном из средневеков. сирояковитских Минологиев память О. В. также обозначена под 10 июля (имя передано как Нефар), что, очевидно, указывает на заимствование из копт.-араб. Синаксаря (РО. Т. 10. Fasc. 1. Р. 62, 79). В халкидонитской традиции эта дата встречается только в ранних груз. рукописях синайского происхождения (X в.), куда она могла попасть из коптских или копт.-арабских Синаксарей.

В греко-визант. традиции первоначальный день почитания О. В. —

11 июня. Эта дата встречается в самых ранних греч. рукописях Жития и появился, вероятно, из-за ошибки, допущенной при пересчете на юлианский календарь копт. даты 16 паоне. Смещение с 11 на 12 июня произошло, возможно, на Афоне в 70–90-х гг. X в., во время противостояния там отшельников и киновитов. Этот перенос позволил почитать О. В. в один день с прп. *Петром* Афонским, что подчеркивало связь отшельничества на Св. Горе с самыми ранними монашескими установлениями. Впосл. именно эта дата (12 июня) вопл. во все визант. Синаксари и вытеснила предшествующую.

В Зап. Европу проникли обе визант. традиции и одновременно имели там хождение до 1584 г., когда в связи с унификацией Римского Мартиролага общепринятой стала дата 12 июня. В нек-рых лат. календарях еще одна память О. В. указана под 17 февр. (перенесение мощей в Мюнхен в 1158 г.) (*Quentin*. 1908. P. 40; *Der karolingische Reichskalender* / Hrsg. A. Borst. Hannover, 2001. Tl. 1. S. 591; Tl. 2. S. 979).

Именно этот день (12 июня) переняли и некоторые др. Церкви — как православные, так и нехалкидонские: напр., Русская и Армянская апостольская (подробную аргументацию и др. мнения см.: *Войтенко*. 2017. С. 79–81).

Ист.: **лат.:** *Scorso Fr.* Sapientissimi et eloquentissimi Theophanis Ceramei Archiepiscopi Tauromenitani homiliae in evangelia dominicalia et festa totius anni, graeca et latine. Lutetiae Parisiorum, 1644; *Vita del prencipe di Persia S. Onofrio beatissimo anacoreta descritta da Monfig. Paolo Regio vescouo di Vico Aquense. Viterbo, 1653; Propono di Caserta P.* Vita e miracoli del glorioso S. Onofrio anacoreta re di Persia potentissimo Principe tra l'elekti appo Dio. Palermo, 1681; *Filagato da Cerami.* Omelie per i Vangeli Domenicali e le feste di tutto l'anno / A cura di G. Rossi Taibbi. Palermo, 1969. Vol. 1: Omelie per le feste fisse; *Vita S. Onufrii eremitae et aliorum patrum* // *Surius L.* Historiae seu vitae sanctorum. Augustae Taurinorum, 1877. Vol. 6. P. 266–277; **греч.:** *Gallandi A.* Bibliotheca Veterum Patrum. Venetiis, 1781. Vol. 14. Appendix. P. 122–127; *Halkin F.* La vie de st. Onuphre par Nikolaos le Sinaite // RSBN. N. S. 1987. Vol. 24. P. 7–27; *idem.* Hagiographica inedita decem. Turnhout; Leuven, 1989. P. 79–88. (CCSG; 21); *Πάσχος Π. Β.* Ὁ ἀναχωρητικὸς μοναχισμὸς κατὰ τὸν Δ αἰῶνα (ὁ βίος τοῦ Μεγάλου Ὀνουφρίου) // Θεολογία. 1990. Т. 61. N 4. Σ. 817–857; **слав.:** Холмский народный календарь на 1885 г. М., 1884. С. 86–95 [Житие св. Онуфрия] (репр.: *Трубачёва*. 2005. С. 156–165); *Фет Е. А.* Пролог // СККДР. 1987. Вып. 1. С. 376–381; *Лёвшин Т. П.* Житие Ануфрия Пустынного в автографе Нила Сорского // Palacoslavica. 1999. Т. 7. P. 218–248; *она же.* Соборник Нила Сорского. М., 2000. Ч. 1.

C. 195–226; **конт.**: Amélineau E. Voyage d'un moine égyptien dans le désert // Recueil de travaux relatifs à la philologie et l'archéologie égyptiennes et assyriennes. P., 1885. Vol. 6. P. 166–194; Budge E. A. W., ed., transl. Coptic Martyrdoms etc. in the Dialect of Upper Egypt. Oxf., 1914. P. 205–224 [рекст]; 455–473 [пер.]; *idem*. Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt L., 1915; *Hycernat H.*, ed. Bibliothecae Pierpont Morgan Codices Coptici Photographice Expressi. R., 1922. Vol. 48. P. 1–40; Till W. C. Koptische Pergamente theologischen Inhalts. W., 1934; *idem*. Koptische Heiligen- und Martyrerlegenden. R., 1935. Bd. 1. (OCA; 102); Lefort L. T. Fragments coptes // Le Muséon. Louvain, 1945. Vol. 58. P. 97–120; Orlandi T. Papiri copti di contenuto teologico. W., 1974; Layton B. Catalogue of Coptic Literary Manuscripts in the British Library Acquired since the Year 1906. L., 1987; Vivian T., transl. Journeying into God: Seven Early Monastic Lives. Minneapolis, 1996; *idem*, transl. Paphnutius: Histories of the Monks of Upper Egypt and the Life of Onnophris. Kalamazoo (Mich.), 2000; **араб.**: SynAlex. Vol. 2. P. 300; Vol. 5. P. 567–570; **эфион.**: Esteves Pereira F. M., ed. Vida de Santo Abunafre (S. Onuphrio): Versão ethiopia. Lisboa, 1905; Le synaxaire éthiopien: Les mois de sanê, hamlê et nahasê / Ed. I. Guidi. P., 1907. P. 613–617. (PO; T. 1. Fasc. 5); **арм.**: Аверьян М. Полное собр. житий и мученичеств святых. Венеция, 1813. Т. 7. С. 443–459 (на арм. яз.); Liber de vita moribusque sanctorum Patrum ex gemina interpretatione veterum scriptorum. Venetiis, 1855. T. 1. P. 165–187 (на арм. яз.); Le Synaxaire arménien / Publ., trad. G. Bayan. P., 1930. P. 567–570. (PO; T. 21. Fasc. 5). Лит.: Schrödl K. Onuphrius // Kirchen-Lexikon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften // Hrsg. H. J. Wetzer, B. Welte. Freiburg i. Br., 1851. Bd. 7. S. 774–775; S. Onuphrius // Vollständiges Heiligen-Lexikon // Hrsg. J. E. Stadler. Augsburg, 1875. Bd. 4. S. 622–624; Nau F., Clugnet L. Vies et récits d'anchorètes (IV^e–VII^e siècles) // ROC. 1905. T. 10. P. 39–56; Quentin H. Les martyrologues historiques du Moyen Âge. P., 1908; Crum W. E. Discours de Pisenhius sur Saint Onnophris // Ibid. 1915/1917. T. 20. P. 38–67; Williams Ch. A. Oriental Affinities of the Legend of the Hairy Anchorite // University of Illinois Studies in Language and Literature. Urbana, 1925. Vol. 10. N 2. P. 187–242; 1926. Vol. 11. N 4. P. 429–510; O'Leary L., de. The Saints of Egypt. L.; N. Y., 1937; Soons J. J. La vie de St. Onuphre // Neophilologus. Dordrecht, 1939. T. 24. P. 161–178; Roncaglia M. Onofrio // EC. 1952. Vol. 9. Col. 134–135; Chauleur S. St. Onuphre: Sa vie, d'après le Synaxaire copte, 16 Ba'ounah (10 juin) et le manuscrit Oriental N 7027 du British Museum // Les Cahiers Coptes. Le Caire, 1954. Vol. 5. P. 3–15; Кекелидзе. Этюды. 1961. Т. 7; Cerulli E. Onuphrius // LTK. 1962. Bd. 7. S. 1164; Rossi Taibbi G. Sulla tradizione manoscritta dell'Omiliario di Filagato di Cerami. Palermo, 1965; Sauge J.-M., Celetti M. Ch. Onofrio, eremita, santo // BiblSS. 1967. Vol. 9. Col. 1187–1200; Stone N. The Peregrinatio Paphnutiana and Jerusalem Ms 285 // REArm. N. S. 1984. Vol. 18. P. 179–196; eadem. The Kaffa Lives of the Desert Fathers: A Study in Armenian Manuscript Illumination. Leuven, 1997. (CSCO; 566. Subs.; 94); Elliott A. G. Roads to Paradise: Reading the Lives of the Early Saints. Hanover; L., 1987; Coquin R.-G. Onophris, Saint // CoptE. 1991. Vol. 6. P. 1841–1842; *idem*. Paphnutius, Fifth-Century Archimandrite of Tabennese // Ibid. P. 1882; *idem*. Paphnutius, the Hermit,

Saint // Ibid. P. 1882–1883; Fleith B. Studien zur Überlieferungsgeschichte der lateinischen Legenda Aurea. Brux., 1991. (SH; 72); Guillaumont A. Paphnutius of Scetis, Saint // CoptE. 1991. Vol. 6. P. 1884; Tubach J. Die Prolepsis des Eschaton in der Onnophris-Vita // Zeit und Geschichte in der koptischen Frömmigkeit bis zum 8. Jh.: Beitr. zur VIII. Intern. Halleschen Koptologentagung vom 15.–18. Mai 1998 / Hrsg. W. Beltz, J. Tubach. Halle/Saale, 1998. S. 89–95; Fagnoni A. M. Volgarizzamenti italiani della Vita Onuphrii: Prime linee di ricerca // Studi vari di lingua e letteratura italiana in onore di G. Velli. Mil., 2000. T. 1. P. 25–62; Papaconstantinou A. Le culte des saints en Égypte des byzantins aux Abbassides: L'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes. P., 2001; Proverbio D. V. Additamentum Sinuthianum: Nuovi frammenti dal Monastero Bianco in un codice copto della Bibliotheca Apostolica Vaticana // MRAL. Ser. 9. 2001. Vol. 12. P. 409–417; Stieglecker R. Die Renaissance eines Heiligen: Sebastian Brant und Onuphris eremita. Wiesbaden, 2001; Malevez M. La mission de Paphnuce: Premières recherches en vue de la constitution du dossier hagiographique des abba Onuphre, Paphnuce et Timothée // Études coptes VIII / Éd. sous la dir. de Chr. Cannuyer. Lille; P., 2003. P. 225–236; *idem*. Introduction à la démarche spirituelle des moines errants de l'Égypte copte (250–451): Une étude fondée sur la «Mission de Paphnuce» et les principales sources littéraires du monachisme errant de l'époque concernée: Diss. P., 2011; *idem*. Essai de datation relative des différentes version de la mission de Paphnuce / Vie d'Onuphre et des Apophtegmes qui en sont à l'origine // Coptic Society, Literature and Religion from Late Antiquity to Modern Times / Ed. P. Buzi, A. Camplani, F. Contardi. Leuven; P.; Bristol, 2016. Vol. 2. P. 1137–1146. (OLA; 247); Sienkiewicz-Bartoszek A. Przedstawienia św. Onufrego na ziemiach polskich // Series Byzantina. Warsz., 2004. T. 2. S. 155–166; Трубачева М. С., сост. Икона «Онуприй Великий с Житием в 14-ти клеймах»: Памятник рус. северной живописи Петровской эпохи. М., 2005. (Исслед. и реставрация одного памятника; 6); Akerman Sarkisian K. Житие Онуприя Пустынника в рукописной традиции средневека. Руси: Дис. Uppsala, 2007; она же (Окерман-Саркисян К.) Ошибки в топонимике как текстологический критерий при исслед. переводных памятников (на примере Жития Онуприя Пустынника) // Scripta & e-Scripta. Sofia, 2009. Vol. 7. P. 121–134; Myszor W. Encomion of St. Pisenhius from Sheikh abd el-Gurna // Polish Archaeology in the Mediterranean. Warsaw, 2007. Vol. 17. P. 273–274; Voytenko A. A. Paradise Regained or Paradise Lost: The Coptic (Sahidic) Life of St. Onophris and Egyptian Monasticism at the End of the Fourth Cent. // Actes du VIII^e congrès intern. d'études coptes: Paris, 8 juin – 3 juillet 2004. Leuven; P.; Dudley, 2007. Vol. 2. P. 635–644; он же (Войтенко А. А.). Коптское «Житие преп. Онуприя Великого» и египетское монашество в кон. IV в. // Культура Египта и стран Средиземноморья в древности и средневековье: Сб. ст., посвящ. памяти Т. П. Савельевой. М., 2009. С. 127–145; он же. Культ св. Онуприя Великого в византийском Египте // ВВ. 2011. Т. 70(95). С. 114–123; он же. Греческие оригиналы кратких славянских редакций Жития св. Онуприя: Предварительные замечания // Там же. 2012. Т. 71(96). С. 92–102; он же. Глава «О святых отшельниках» и некоторые проблемы раннемонашеской письменности // И земля в ликовании: Сб. ст. в честь Г. А. Беловой. М.,

2015. С. 377–388; он же. История о св. Онуприи Великом (ВНГа, N 2330a) // Диалог со временем. М., 2015. Вып. 52. С. 369–383; он же. Краткая версия Жития св. Онуприя Великого (ВНГ, N 1381f) // Вестн. ИСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2015. Вып. 5(66). С. 63–66; он же. Различие в дне памяти св. Онуприя Великого // Там же. 2016. Вып. 1(68). С. 7–19; он же. Св. Онуприй Великий в агиографической традиции (IV–XIV вв.): Докт. дис. М., 2017.

Н. Г. Головина

Гимнография. Память О. В. отмечена в Типиконе Великой церкви, отражающем особенности кафедрального богослужения К-поля IX–XI вв., 12 июня без богослужебного последования (Mateos. Turicon. T. 1. P. 312).

В Студийско-Алексиевском Типиконе 1034 г., представляющем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, О. В. упоминается 12 июня, но состав богослужебного последования не описан; однако, согласно рукописным слав. Минеем студийской традиции — напр., ГИМ. Син. № 167, XII в., — служба О. состояла из канона, 4 стихир и седальна (Горский, Невоструев. Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 67).

Такой же набор гимнографии указан в день памяти О. В. и в Евергетидском Типиконе 2-й пол. XI в., представляющем малоазийскую редакцию Студийского устава; О. В. назначается служба с пением на утрене «Бог Господь» и указывается отпустительный тропарь 1-го гласа Τῆς ἐρήμου πολίτης: (Пустынный житель!), также упоминается кондак (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 460).

Такие же указания содержатся в Мессинском Типиконе 1131 г., представляющем южноитал. редакцию Студийского устава (Arranz. Turicon. P. 158).

В древнейших сохранившихся редакциях Иерусалимского устава (напр., Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв. — см.: Lossky. Turicon. P. 218; Типикон серб. архиеп. Никодима 1319 г. — см.: Миркович. Типикон. Л. 1096) память О. В. отмечается 12 июня; назначается служба с пением на утрене «Бог Господь» и с тропарем.

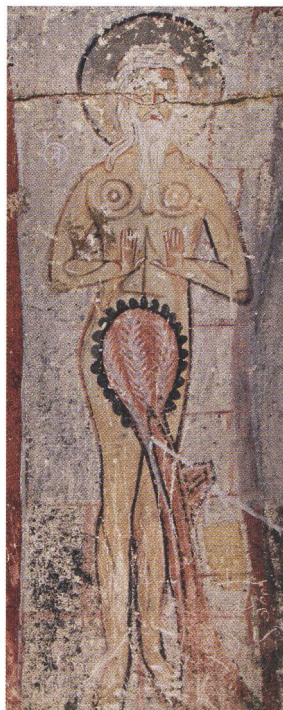
В первопечатном греч. Типиконе 1545 г. 12 июня указан только отпустительный тропарь О. В. Τῆς ἐρήμου πολίτης: (Пустынный житель!). В первопечатном московском Типиконе 1610 г. 12 июня отмечено знаком ☩ (см. в ст. Знаки праздников месяцевлова); служба О. В. поется вместе со службой прп. Петру Афонскому и с рядовым последованием Октоиха. О. В. указан отпустительный тропарь 1-го гласа Желаніємъ духовнымъ пустыню достигъ еси; кондак 3-го гласа Желаніємъ дха престѣгъ: с икосом; канон, стихирь, седален и светилен. В пореформенном издании московского Типикона 1682 г. оригинальные отпустительные тропари О. В. и прп. Петру Афонскому были заменены общим — 4-го гласа Бже отецъ нашъхъ.

Последование О. В., содержащееся в совр. греч. и рус. богослужебных книгах, включает отпустительные тропари: 1-го гласа Τῆς ἐρήμου πολίτης (Пустынный житель:) (Μηναῖον. Ἰούνιος. Σ. 80), 1-го гласа *Желаніємъ дѣхънымъ пѣстыню достигла еси.* 4-го гласен *Бже Отца нашѣхъ:* (Минея (МП). Июнь. Ч. 1. С. 415); кондак плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа Φῶς νοητὸν καὶ οὐράνιον (Свет мысленный и небесный...) с икосом (Μηναῖον. Ἰούνιος. Σ. 82), кондак 3-го гласа *Вѣднѣмъ дѣхъ пресѣгахъ:* с икосом (Минея (МП). Июнь. Ч. 1. С. 421; греч. оригинал этого кондака известен по рукописям — см.: Амфилохий. Кондакарий. С. 253); каноны: авторства *Феофана Начертанного* (в совр. греч. Минее автор не указан, однако этот же канон упом. в Евергетидском Типиконе под авторством Феофана — см.: Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 460) с акростихом Ὁνουφρίῳ τὸν αἶνον ἐξάδω πόθῳ (Онуфрию песнь воспою радостно) 2-го гласа, ирмос: Δεῦτε λαοὶ (Грядите людѣе), нач.: Ὁλον Χριστὸν εἰσοικισάμενος (Всего Христа воспринявшего) (Μηναῖον. Ἰούνιος. Σ. 80–84); анонимный канон без акростиха 4-го гласа, ирмос: *Колесницы фараоновы:*, нач.: *Зарѣ трисѣбтлыя вселѣмъ свѣтломъ* (Минея (МП). Июнь. Ч. 1. С. 415–424; греч. оригинал этого канона с большим числом тропарей известен по рукописям — см.: АНГ. Т. 10. Р. 36–49; митр. Софроний (Евстратиадис) считает автором этого канона *Германа I* К-польского, хотя в рукописях атрибуции разнятся — см.: Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ. Ταμεῖον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως // ΕΦ. 1951. Т. 50. Σ. 319–320); 2 цикла стихир-подобнов (в рус. Минее — только 1), 2 самогласна; седален и светилен.

По рукописям известны песнопения О. В., не вошедшие в совр. богослужебные книги: кондак 2-го гласа Ἀστὴρ φαεινὸς ἐδείχθη τοῖς μονάζουσιν (Звезда сияющая явился монашествующим...) с икосом, иной кондак 2-го гласа Τοῦ κόσμου λιπὼν τὴν πᾶσαν (Мирское все оставив...) с икосом (см.: Ibid. Σ. 319); каноны: авторства *Иосифа Песнописца* с акростихом Ὁνουφρίῳ ἔπαινον εἰκότως πλέκω. Ἰωσήφ (Онуфрию похвалу достойно составляю. Иосифов), плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа, ирмос: Ὡς ἐν ἡπείρῳ πεζεύσας (Ийkw по сѣхъ пѣшешествовахъ:), нач.: Ὁλολαλή σε ἀστέρα ταῖς ἀρεταῖς (Сияющую тебя звезду добродетелями), канон с именем автора (*Геоργия*, еп. Никомидийского) в акростихе богородичнов 2-го гласа с тем же ирмосом, нач.: Ὁ νεοφυῶν ὡς δεσπότης καὶ ποιητής (Вновь творящий как Господь и Создатель) и еще 6 других (см.: Ibid. Σ. 320–321; также см.: Ταμεῖον. Σ. 214–217); 6 циклов стихир-подобнов, 5 самогласных стихир, седалны и експостилярии (см.: Ibid. Σ. 317–322).

Е. Е. Макаров

Иконография. На копт. изображении О. В. представлен как обнаженный старец, обросший седыми волосами и с длинной, до ног, бородой. Самый ранний (VII–VIII вв.) из известных образов



Прп. Онуфрий Великий.
Роспись Ийланлы-килисе,
Каппадокия. XI в.
Фото: Н. В. Квливидзе

пустынника находился в т. н. келье А мон-ря св. Иеремии в Саккаре (ныне в Коптском музее, Каир). Он представлен в позе оранта — фронтально, в рост, с поднятыми руками в жесте принятия благодати, рядом с прп. Макарием Египетским; справа от них — др. пара егип. подвижников — Аполлон (Абула) и Фиб (Абиб). Иногда по сторонам О. В. в меньшем масштабе помещали персонажей и реалии, упомянутые в Житии святого: монаха (вероятно, прп. Пафнутия, автора рассказа об О. В.) или пальмовое дерево, пещеру (в мон-ре Дейр-эль-Барамус в Вади-эн-Натрун в Ските, X–XII вв.; в святилище св. Марка в церкви мон-ря св. Макария в Ските, XIII в.). Ранней копт. традиции следует изображение 1517 г. в юж. часовне башни мон-ря св. Макария в Ските. На поздних иконах, напр. на иконе 1662 г. Эммануила Цанеса (частное собрание), О. В. также представлен на фоне пейзажа с плодоносным деревом и пещерой, рядом с к-рой протекает ручей.

Особое место в иконографии О. В. занимает фреска из кафедральной церкви в Фарасе (Нубия, кон. X — нач. XI в.; ныне в Национальном музее, Хартум, Судан). На ней святой представлен также фронтально в рост, но в отличие от ранних копт. изображений руки святого

расположены перед грудью ладонями к зрителю в знак отвержения материального мира. Борода заметно короче: спускается лишь до груди. Святой одет, судя по расчерченной параллельными линиями поверхности его тела. В меньшем масштабе рядом изображены: слева — пальмовое дерево, справа — церковь с куполом (по предположению А. А. Войтенко, это храм, где была положена книга с рассказом прп. Пафнутия) (Войтенко. 2012. С. 39).

В визант. памятниках образ О. В. может иметь варианты: почти в профиль он написан в ц. Панагии Аракос («ту Арака») в Лагудере на Кипре (1192), в развороте — в ц. вмч. Димитрия в Печской Патриархии (ок. 1345). Руки святого нередко развернуты ладонями перед грудью (Енклистра мон-ря прп. Неофита в Пафосе, Кипр, 1196), скрещены (Успенский собор во Владимире, 1408), подняты в жесте молитвенного предстояния или принятия благодати (ц. Вознесения в Милешево, Сербия, до 1228), или правая рука открытой ладонью направляет взгляд зрителя к алтарю храма — в росписи сев. певницы в ц. во имя ап. Андрея на Треске (Македония, 1388/89). Вероятно, к XIII в. относится появление вариантов, когда О. В. держит крест в правой руке либо его правая рука согнута перед грудью, тогда как в опущенной левой руке святой держит развернутый свиток (фреска в соборе в честь Успения Пресв. Богородицы в Карее (Протат) на Афоне, нач. XIV в., мастер Мануил Панселин). Нередко волосая поросль по всему телу О. В. исполнена темно-коричневой краской в виде коротких завитков, которые могут быть расположены параллельными рядами (Енклистра мон-ря прп. Неофита). В средневизант. период крона небольшого дерева скрывает его гениталии (Ийланлы-килисе в Гёреме, Каппадокия, XI в.). Более распространен был извод с изображением преподобного в набедренной повязке из растений (ц. Богородицы Олимпиотиссы в Эласоне, кон. XIII в.), возможно сложившийся как результат унификации изображений О. В. и прп. Петра Афонского, память к-рых отмечается в один день — 12(25) июня. Иногда повязка укреплена перекрещивающимися веревками (диптих из мон-ря вмч. Екатерины на Синае, нач. XIV в.).

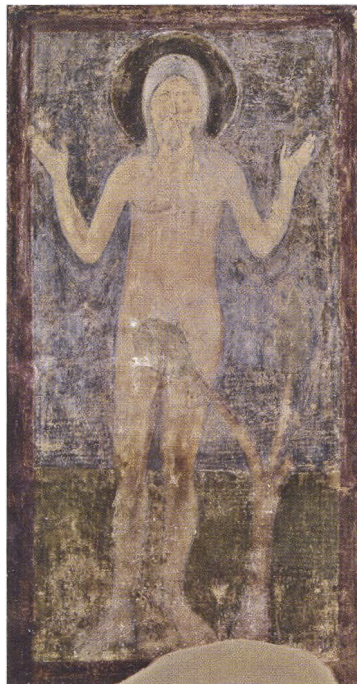
Изображения О. В. помещались вместе с изображениями отшельников и преподобных, чаще всего рядом с прп. Макарием Египетским или прп. Петром Афонским, иногда — с обоими (икона-таблетка из новгородского Софийского собора, кон. XV — нач. XVI в., НГОМЗ). Встречаются необычные сопоставления с другими святыми, а также в составе росписей, напр.: в ц. Панагии Халкеон в Фессалонике (1028) святой написан на юж. стене вимы рядом с прав.



Алексием, человеком Божиим; в росписи Йыланлы-килисе — с ап. Фомой и свт. Василием Великим, что можно объяснить упоминанием у новгородца Добрыни Ядрейковича (буд. архиеп. Новгородский Антоний) об одновременном пребывании ок. 1200 г. мощей О. В. и ап. Фомы в к-польской ц. св. Акиндина. В ц. свт. Николая Чудотворца в Ераки (Гераки, Греция, 2-я пол. XIII — нач. XIV в.) О. В. представлен вместе с почитаемым на Пелопоннесе местным святым Х в. прп. Никоном Метаноите. Лики обоих святых фланкируют углубление ниши на юж. стене наоса, тогда как в самой нише изображен, по-видимому, Собор архангелов.

Как и на фреске в церкви близ Лагудеры, в ц. Богоматери Одигитрии в Печской Патриархии (до 1337) сохранилась фигура О. В. в рост, почти в профиль, в молитвенном предстоянии перед Божией десницей, благословляющей из сегмента неба, при этом изображение отличается конкретностью: Божественная десница подает святому круглый белый хлеб, что, видимо, является иллюстрацией рассказа мон. Пафнутия о первых 30 годах отшельничества О. В.

Изображения О. В. присутствуют во мн. программах церковных росписей средне- и поздневизантийского времени: в ц. Св. Троицы мон-ря св. Хризостома близ Куцовендиса (Кипр, 10-е гг. XII в.); в соборе Рождества Христова в Вифлееме (XII в.); в ц. св. Георгия в Курбинове (Македония, 1191); в ц. Архангелов в Лаштхвери (В. Сванети, XIII в.); в ц. Богородицы Кириотиссы (Календерхане-джами) в К-поле (после 1261); в церквях арх. Михаила (2-я пол. XIII в.) и вмч. Димитрия (ок. 1290) в Вароше (Македония); в ц. свт. Николая в с. Манастир близ Прилепа (Македония, 1271); в ц. Богородицы Олимниотиссы в Эласоне (кон. XIII в.); в ц. Асину (Панагии Форвиотиссы) близ Никитари (Кипр, кон. XIII — нач. XIV в., фигура переписана в 1-й пол. XVII в.); в минологии в ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино (Македония, 1317–1318); в соборе во имя Пресв. Богородицы афонского монастыря Хиландар (1320–1321); в ц. св. Николая Орфаноса в Фессалонике (ок. 1320); в ц. Богоматери Петричской в крепости возле Асеновграда (Болгария, сер. XIV в.); в соборе Св. Софии в Охриде (1346–1348); в Старом Преображенском мон-ре возле Велико-Тырнова (Болгария, 2-я пол. XIV в.); в ц. Преображения мон-ря Зрзе (Македония, 1368/69); в ц. свт. Николая в Рамаче (Сербия, ок. 1385); в ц. Введения во храм Пресв. Богородицы в Нова-Павлице (Сербия, до 1389); в соборе Христа Спасителя в Цаленджихе (Грузия, 1384–1396); в минологии ц. Св. Троицы мон-ря Козия (Румыния, 1391); в ц. свт. Николая Чудо-



Прп. Онуфрий Великий.
Роспись собора Св. Софии в Киеве.
40-е гг. XI в.
Фото: В. Д. Сарабьянов

творца «тис Стегис» близ Какопетрии (Кипр, 2-я пол. XIV в.); в ц. Св. Троицы мон-ря Ресава (Манасия, 1418); на окладе иконы «Христос Пантократор» из афонского мон-ря Ватопед (кон. XIV–XV в.).

В поствизант. памятниках изображения О. В. встречаются: в ц. арх. Михаила в Педуласе (Кипр, 1474); в ц. Св. Креста в Пелендри (Кипр, 2-я пол. XV в.); в ц. Св. Креста близ Платанистасы (Кипр, 1494); в ц. Введения во храм Пресв. Богородицы (Склаворохори, Крит, XV–XVI вв.); в ц. св. Созомена (Галата, Кипр, 1513); в ц. Успения Пресв. Богородицы в Курдали (Кипр, 1-я четв. XVI в.); в церкви афонского скита Моливотиссы (1536); в соборе Рождества св. Иоанна Предтечи афонского мон-ря Дионисиат (1546/47); в ц. вмч. Георгия мон-ря Воронец (Румыния, 1547); в соборе в честь Преображения Господня Большого Метеорского мон-ря (Греция, 1552); в минологии нартекса ц. св. Апостолов в Печской Патриархии (1561); в ц. свт. Николая в Дубочице (Сербия, 1565); в ц. Пресв. Богородицы мон-ря Студеница (1568); в ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Морача (1577/78); в ц. Преображения Господня в Палеохоре (Крит, XVI в.); в трапезной афонского мон-ря Дионисиат (1603); в ц. свт. Николая Чудотворца «тис Феологиас» в Кастории (1609); в трапезной афонского мон-ря Хиландар (1621); в минологии ц. свт. Николая в Пелипове (Сербия, 1717/18); в ц. 40 мучеников афонского мон-ря Ксиропотам (1783) и др., а также на иконах: «Онуфрий Великий»

из епископии в Морфу (Кипр, XV–XVI вв.); «Онуфрий Великий и Петр Афонский» из афонского мон-ря Пантократор (кон. XVI в.); «Гостеприимство Авраама, Уготованный престол, Вознесение Христово и святые» Андреаса Ризоса в Музее изящных искусств (Токио, XVI в.); «Онуфрий, с житием» Еммануила Скордилиса (50–70-е гг. XVII в.) из мон-ря св. Иоанна Крестителя на о-ве Патмос; на створке триптиха из того же мон-ря (2-я пол. XVI в.). По иконографическому образцу др. преподобных во 2-й пол. XVI в. писали иконы с композицией «Успение св. Онуфрия», напр. икона из Музея визант. и христ. искусства в Афинах. Об изводе кончины О. В. в памятниках укр. и белорус. иконописи, а также в рус. иконописи синодального времени см.: Зеленина Я. Э. Икона «Кончина прп. Онуфрия со сценами жития» // Рус. иконы на Синае: Жалованные грамоты, иконы, произведения декоративно-прикладного искусства из собр. мон-ря вмц. Екатерины на Синае. М., 2014. Кат. 49. С. 353–357.

Изображения и описания О. В. встречаются в греко-грузинской рукописи (т. н. Афонской книге образцов — РНБ. О.1.58. Л. 47 и 117, кон. XV в.), в Строгановском лицевом иконописном подлиннике (1-я четв. XVII в.), в Книге поа



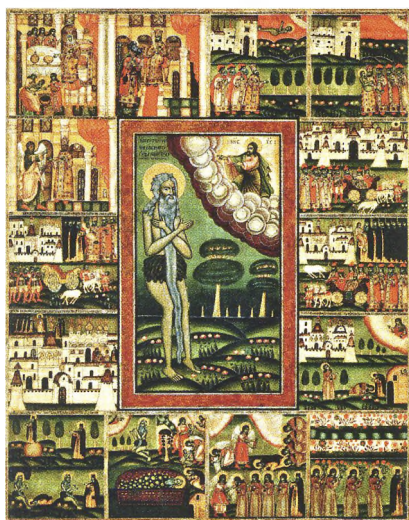
Прп. Онуфрий Великий.
Роспись кафоликона
мон-ря Дионисиат на Афоне.
1546–1547 гг.
Мастер Дзордзис Фукас

Даниила (1674), в Ерминии семьи Зографских (1728), в Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733) (Meguh М. Стари сликарски приручници. Београд, 2002. Књ. 2. С. 339, 550).



В западноевроп. искусстве изображение О. В. присутствует на алтарных образах среди фигур святых, окружающих Богородицу с Младенцем. Так, на алтаре «Пала-ди-Сант-Онофрио», написанном Лукой Синьорелли в 1484 г. для одноименной капеллы кафедрального собора Сан-Лоренцо в Перудже, он представлен вместе со святыми Иоанном Крестителем, Лаврентием и Геркуласом, еп. Перуджи. На диптихе (Кунстхалле, Бремен, ок. 1505) и на гравюре (Национальная галерея искусств, Вашингтон, ок. 1504) Альбрехт Дюрер изобразил преподобного рядом со св. Иоанном Крестителем.

На Руси образ О. В. известен, по всей вероятности, еще со времени принятия христианства. Святой представлен во фресках собора Св. Софии в Киеве (40-е гг. XI в.), впол. его изображения



Прп. Онуфрий Великий, с житием.
Икона. 1-я четв. XVIII в.
(ГМЗК)

можно увидеть в Спасо-Преображенском соборе Мирожского мон-ря в Пскове (30–40-е гг. XII в.), в ц. Успения Пресв. Богородицы на Волотовом поле в Вел. Новгороде (1363), в ц. Преображения Господня Ковалёвского мон-ря близ Вел. Новгорода (1380); на полях иконы Божией Матери «Знамение» (пыне в новгородском соборе Св. Софии) и на некоторых ее копиях, на иконе «Онуфрий Великий» (70-е гг. XVII в., ГМЗК). Его фигура, вероятно, присутствовала и в ц. Преображения Господня (Спаса) на Ильиной ул. в Вел. Новгороде (1378), на зап. стене Троицкого придела в паре с прп. Макарием Египетским (сохр. часть нимба и ноги). Более поздние изображения преподобного встречаются на миниатюре из Киевской Псалтири 1397 г. (РНБ. ОЛДП. Ф. 6. Л. 130), на Малом саккосе митр. Фотия (кон. XIV – нач. XV в., ГММК), в росписях Успенского собора во Владимире (1408), на епитрахили из Патриаршей ризницы

(ГММК, 1-я треть XV в.), в новгородской ц. св. Симеона Богоприимца (кон. 60-х – нач. 70-х гг. XV в. и XIX в.), на триптихе из мон-ря Хиландар (1547/48), на т. н. посохе Новгородского еп. Никиты (XVI в.), на иконе «Избранные святые» (XVII в., Музей искусств Снайтун-та Нотр-Дам, Саут-Бенд, США), а также на других иконах с избранными святыми и на минейных иконах на июнь.

На иконографию мн. произведений искусства повлияла легенда о рождении О. В., возникавшая, по-видимому, в Италии и получившая популярность после XV в. Легенда стала известна и на территории правосл. мира. Так, с ее сюжетом связаны 2 из 8 житийных клейм на иконе Еммануила Скордилика «Онуфрий, с житием». После того как рассказ о рождении и юных годах О. В. был включен в Четьи-Минеи свт. Димитрия Ростовского (1705), в России стали создавать изображения с такими атрибутами святого, как корона и скипетр (напр., на иконе «Молящиеся св. Онуфрий и св. Петр Афонский» из ц. св. Димитрия в Корытниках (Польша, ныне в Ланьцутском замке), а также сцены, связанные с этим повествованием (клейма иконы «Прп. Онуфрий Великий, с житием» из соловецкого Спасо-Преображенского мон-ря, ГМЗК, 1-я четв. XVIII в.). Особое почитание О. В. в XVII–XVIII вв. на территории Польши и Украины стимулировало создание его изображений в этом регионе (Забашта. 2015).

Лит.: BiblSS. 1967. Vol. 9. Col. 1197–1200; Kaster G. Onuphrius (Eunuphrius, Onofrius) der Grosse // LCI. Bd. 8. Sp. 84–88; Chatzidakis M. Icons of Patmos: Questions of Byzantine and Post-Byzantine Painting. Athens, 1985. P. 124 [n. 76], 170–172 [n. 151]. Pl. 73, 76; Constantinides E. The Wall Paintings of the Panagia Olympiotissa at Elasson in Northern Thessaly. Athens, 1992. Vol. 1. P. 239–240; Vol. 2. Pl. 103, 226a; Сидор О. Св. Онуфрий Великий у давньому укр. мистецтві // Старосамбірщина. Львів, 2004. Вип. 3. С. 162–229; Никитенко П. П. Образ св. апохорета Онуфрия Великого в иконогр. программе Софии Киевской // Сугдейский сб. К.; Судак, 2005. Вип. 2. С. 276–284; Икона «Онуфрий Великий с житием в 14-ти клеймах»: Памятник русской северной живописи Петровской эпохи / Сост. и отв. ред.: М. С. Трубачёва. М., 2005. (Исслед. и реставрация одного памятника; 6); Tomeković S. Les saints ermites et moines dans la peinture murale byzantine. P., 2011. P. 26, 297–307, 369, 392. Fig. 65–66, 103, 107–108; Войтенко А. А. Коптская монастырская иконография св. Онуфрия Великого // Вестн. ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. 2012. Вип. 1(39). С. 30–40; Забашта Р. Фресковый образ св. Онуфрия Великого в Софії Київській: Іст.-іконогр. вимір // Княжа доба: Історія і культура. Львів, 2014. Вип. 8. С. 119–143; он же. Житийний жапр в іконографії св. Онуфрія Великого: Місцева специфіка та загальні тенденції іст. розвитку // Студії мистецтвознавчі. К., 2015. Ч. 4 (52). С. 26–51.

Г. П. Геров

ОНУФРИЙ ГАБРОВСКИЙ
[болг. Онуфрий Габровски] (в миру Матей; ок. 1786, с. Габрово – 4.01. 1818, о-в Хиос), болг. нмч. (пам. 4 янв.). Род. в богатой семье Делчо (впосл. принял монашество на Афоне в мон-ре Хиландар с именем Даниил) и Анны и получил строгое воспитание. В возрасте 8–9 лет в обиде на родителей за наказание после проступка он публично заявил, что примет ислам. С большим трудом родители спасли ребенка от обрезания, к-рое совершалось в подобных случаях. Мальчика направили в Троянский монастырь, откуда, достигнув совершеннолетия, он ушел на Афон в мон-рь Хиландар. Там принял монашество с именем Манассия и был рукоположен во диакона. Затем он перешел в скит св. Иоанна Предтечи Иверского монастыря на Афоне и стал учеником старца Никифора, к-рый ранее подготовил к мученичеству монахов Евфимия Нового из Димитраны и Игнатия († 1814), а также Акакия Нового († 1816). Подобно этим и др. новомученикам, мон. Манассия пожелал претерпеть мученичество и очистить свой юношеский грех отречения от Христа. После 4 месяцев аскетической жизни, когда готовность претерпеть мучения окрепла, он принял великую схиму с именем Онуфрий. Старец Никифор решил направить О. Г. на о-в Хиос вместе с опытным мон. Григорием, ранее сопровождавшим Евфимия, Игнатия и Акакия на их мучение в Стамбул. В болг. версии Жития нмч. Онуфрия уточняется, что святой хотел пострадать в г. Тырново, где в детстве отрекся от Христа, но по благословению К-польского патриарха сщмч. Григория V, в то время находившегося в заточении в Иверском мон-ре на Афоне, местом мученичества был выбран Хиос. На этом острове ранее уже прославились новомученики Марк († 1801) и Ангелис († 1813).

О. Г. и мон. Григорий прибыли на Хиос 29 дек. и провели 7 дней в молчании, молитве и посте, ожидая пятницы, когда мученик планировал пойти в тур. суд и открыто исповедать веру во Христа «в суде нечестивцев». Григорий остриг ему бороду и волосы и крестообразно помазал маслом из церковной лампы. О. Г. поклонился мощам мн. святых, в т. ч. новомучеников, и причастился на литургии Преждеосвященных Даров. В суд он пришел в зеленой

чалме и красной обуви. Открыто исповедав Христа, О. Г. осудил ислам, а затем бросил чалму на пол. О. Г. схватили, заковали в вериги и бросили в темницу. Ему предложили признать Коран священной книгой, чтобы избежать наказания. После отказа О. Г. отрубили голову. Казнь состоялась на берегу моря, на месте мучения нмч. Марка. О. Г. было 32 года. Чтобы воспрепятствовать почитанию останков О. Г. как мощей, их вместе с одеждой бросили в море. Обстоятельства обретения его мощей неизвестны, ныне их частица хранится в ц. Успения Пресв. Богородицы в Габрове (Болгария).

Вскоре после гибели О. Г. пространное «Житие и страдания св. новопреподобномученика Онуфрия Габровского, погибшего на острове Хиос 4 января 1818 г.» и службу ему написал на греч. языке Онуфрий Ивирит в традициях *колливадов*: впервые тексты были изданы в Афинах в 1862 г. (*Ὀνούφριος ὁ Ἰβηρίτης. Ακολούθια καὶ μαρτυρία τῶν ἁγίων ἐνδόξων τεσσάρων νέων ὁσιομαρτύρων Ἐυθυμίου, Ἰγνατίου, Ἀκάκιου καὶ Ὀνούφριου. Ἀθήναι, 1862. Σ. 119–163; Нихоритис. 2001*). Слова «Благослови, отче» в тексте «Жития...» указывают на то, что оно предполагало чтение на богослужениях.

В 1819 г. список слав. перевода «Жития...» был передан в мон-рь Хиландар, где в следующем году его переписал иером. Иосиф из Троянского мон-ря. В 1824 г. «Житие...» переписал Петко И. Манафов из Габрова.

Пространное «Житие...» включено в Афонский патерик (1867) и в сборник Житий святых, составленный Парфением, еп. Левкийским (*Партений (Стаматов). 1974*). Филарет, еп. Черниговский (*Филарет (Гумилевский). 1865*), опубликовал краткий вариант, с которого вносл. были сделаны новые переводы. В текстах греч. пространного «Жития...» Онуфрия Ивирита и в переводах, опубликованных в Афонском патерике и еп. Парфением, есть различия: в последних сокращены введение и заключение, являющиеся «общими местами» в Житиях мн. святых, и в них внесены некоторые уточнения, прежде всего относительно происхождения святого («славянин», «болгарский», «габровский»).

Софийская рукопись (НБКМ. № 356 (698)) включает болг. пере-



Нмч. Онуфрий Габровский.
Роспись в галерее
ц. Рождества Пресв. Богородицы
Рильского мон-ря.
1845 г.

вод «Жития...» (Цонев Б. Опис на славянските ръкописи в Софийската нар. б-ка. София, 1923. Т. 2. С. 324). В приписке к тексту сообщается, что греч. текст «Жития...» со Св. Горы принес архим. Иосиф из Габрова и заказал перевод иером. Рувиму и иеросхим. Никифору из Троянского мон-ря.

В 1903 г. Васил Карагозов принес из мон-ря Зограф «Житие...» и службу О. Г. и передал их насельникам мон-ря в честь Благовещения Пресв. Богородицы в Габрове для постоянного поминания святого (Търновски епарх. вести. Вел. Търново, 1922. № 17. С. 203).

Служба в честь О. Г. на 4 янв. включает малую вечерню (4 стихиры 8-го гласа, 3 стиховны и отпустительный тропарь), великую вечерню (4 стихиры 1-го гласа, 4 стиховны 4-го гласа, 4 стихиры 1-го гласа для литии, 3 стиховны 8-го гласа, отпустительный тропарь и Богородичник) и 2 канона святому. Один канон написан Онуфрием Ивиритом, а второй — афонским гимнографом Иаковом Неоскитиотом. В болг. переводе в 3-й тропарь 9-й песни включены слова «Ты еси явился славой болгарских земель». В рукописи № 252 из скита Кавсокаливии XIX в. находятся служба О. Г. и общий канон новомученикам Евфимию, Игнатию и

Акакию, а в рукописи, хранящейся в Иверском скиту, имеется общий молебный канон новомученикам О. Г., Евфимию, Акакию и Игнатию, авторство к-рого приписывается афонскому гимнографу мон. Герасиму (Микраиянниту).

В храме во имя новомучеников, построенном старцем Никифором в скиту св. Иоанна Предтечи, находятся икона О. Г., написанная через год после его гибели серб. зографом Досифеем из Печа, и общая икона О. Г. и 3 новомучеников.

Ист.: Афонский патерик. СПб., 1867³. Ч. 2. С. 266–280; *Партений (Стаматов), еп.* Жития на българските светини. София, 1974. Т. 1. С. 5–11; *Нихоритис К.* Света гора-Атон и бълг. новомъченичество. София, 2001.

Лит.: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Святые юж. славян. Чернигов, 1865. Отд. 1. С. 2–6, 9–12; *Филаретов Х., свец.* Жития на българските светини. София, 1943; *Нихоритис К.* Атонските новомъченици, загинали от турците // Турските завоевания и съдбата на балканските народи, отразени в ист. и лит. паметници от XV–XVIII в. Вел. Търново, 1992. С. 352–367; он же. Българско новомъченичество: Онуфрий Габровски // Българистични проучвания. Вел. Търново, 1996. С. 231–239; *Налбантова Е.* Паисанската традиция в Троянския ман-р // Паисий Величковски и неговата кпижовна школа. Вел. Търново, 1994. С. 115–120; *Патев И.* Формиране и развитие на иконографския образ на двама от късните бълг. светци-мъченици във възрожденското изкуство: Св. Онуфрий Габровски и св. Лазар от Дебел дел // ГСУ, ЦСВИ. 2002. Т. 91(10). С. 271–287; *Валентина (Друмева), мон.* Разкази за бълг. светини и за светините, свързани с България. Св. гора Атон, 2005. Ч. 1. С. 305–308; Патерик земли Болгарской. М., 2008. Т. 1. С. 285–298; *Димитров Д.* Служба и житие на св. Онуфрий Габровски: Един неизвестен препис. Габрово, 2017.

Д. Чешмеджиев

ОНУФРИЙ ГАРЕДЖЕЛИ [Мачутадзе Отар; груз. ონუფრე ჯარეჯელი] (сер. XVII в., Гурия — после 1729, лавра Давидгареджи, Кахети), архим., настоятель лавры Давидгареджи (12 марта 1690 — после 1729), известный груз. церковный деятель XVII–XVIII вв. О. Г. называют 2-м (или новым) строителем пуст. *Гареджи*.

Имя гурийского дворянина Отара Мачутадзе вместе с именем его брата, еп. Джуматского Максима (Мачутадзе), впервые упоминается в документе нач. 70-х гг. XVII в.: они входили в свиту Туты, дочери гурийского кн. Кайхосро I, невесты сына царя Картли Вахтанга V царевича Левана (*Карбелашвили. 1900. С. 130*). В жалованной грамоте 1683 г. Леван назвал Отара своим «преданным рабом» и назначил его сборщиком повинности, взимаемой с уро-

жая винограда (*Жордания*. Хроники. 1897. Т. 2. С. 498). Между 1683 и 1690 гг. Отар прибыл в лавру Давидгареджи в пуст. Гареджи, где принял постриг с именем Онуфрий. 12 марта 1690 г. по решению Собора *Мцхетского (Восточногрузинского) Католикосата* О. Г. был назначен настоятелем Давидгареджи. В поставительной грамоте, подписанной католикосом-патриархом Вост. Грузии (Мцхетским) *Иоанном X (Диасамидзе)*, архиеп. Алавердским *Николаем (Андроникашвили)* и др. груз. архиереями, указывалось, что это было сделано по распоряжению царя Картли Ираклия I (1688–1703) ввиду запустения гареджийских мон-рей в 1616 г., после нашествия персид. шаха Аббаса I на Кахети (подробнее см. в ст. *Гареджийские преподобномученики*) (*Карбелашвили*. 1900. С. 129; *Жордания*. 1903. С. 10).

О. Г. урегулировал имущественные вопросы Давидгареджи, увеличил доходы, обеспечил безопасность и достаток, привлёк многочисленную братию, развернул обширную строительную деятельность. В скором времени обитель снова обрела статус одного из крупнейших церковных центров Грузии. В 1690 г. Ираклий I вернул мон-рю все земли, к-рые присвоили кахетинские дворяне (*Лолашвили*. 1959. С. 30–31); в 1696 г. царь назначил каждому монаху и О. Г. пособие в размере 9 червонцев в год, выделил из царской казны 5 литр (ок. 5 кг) свечей; в 1699 г. назначил ежегодное пожертвование мон-рю с доходов Картли (хлебом, вином, рисом, маслом, солью и сыром) и др. (*Жордания*. Хроники. 1897. Т. 2. С. 516, 518).

Ок. 1699–1700 гг., воспользовавшись отсутствием в мон-ре О. Г., лезгины ночью напали на обитель, разгромили ее и убили спящих монахов (подробнее см. в ст. *Шию Новый, Давид, Гавриил и Павел Гареджийские*) (*Сабинин*. Рай. 1882. С. 162). По распоряжению О. Г. фортификационной системой был защищен сначала Давидгареджи (работы длились 7 лет), затем гареджийские мон-ри *Натлисмцемели* и прп. Додо. При О. Г. в Давидгареджи также были построены ц. ап. Иоанна Богослова и башни, в скалах высечены новые кельи для братии. В Сагареджо на монастырской земле была построена и украшена ц. во имя апостолов Петра и Павла. О. Г. пригласил в мон-рь каменщиков, резчиков, плот-

ников, художников, оформителей икон: были расписаны и украшены как новые, так и старые церкви Давидгареджи. Все храмы были обеспечены богатой утварью. В нач. XVIII в. число духовенства Давидгареджи было настолько велико (по подсчетам исследователей, от 100 до 200 чел.), что причт лавры был разделен на 3 гареджийских мон-ря: настоятелем в Давидгареджи остался О. Г., в Натлисмцемели был назначен архим. Харитон, в мон-рь прп. Додо — архим. Захария. В 1704 г. 3 гареджийских настоятеля передали Ираклию I письмо, в к-ром обещали служить литургию для царя и царицы в четверг сырной седмицы, для царских детей — в неделю мясопустную (*Жордания*. 1903. С. 19–20; *Лолашвили*. 1959. С. 36–38; *Ломинадзе*. 1966. С. 24). О. Г. также упомянут в грамоте (1708), выданной в связи с возобновлением права владения с. Акура за Давидгареджи (*Жордания*. Хроники. 1967. Т. 3. С. 598), в документе (9 мая 1712) о решении земельных дел между дидойцами и мгалоблийцами (ПГП. 1972. Т. 4. С. 243–244) и в др.

О. Г. способствовал развитию и расширению книжной деятельности в мон-ре, он считается основателем гареджийской лит. школы (подробнее см. «Гареджийская литературная школа» в разд. «Монастырские школы» в ст. *Грузинская Православная Церковь*). При нем в обители возросло число писателей, проповедников, каллиграфов, библиографов; пуст. Гареджи стала важным центром груз. литературы. Наиболее известный составленный по его благословению сборник (рукопись НЦРГ. А 160, 1699 г., каллиграф иером. Шию), куда вошли Житие равноап. Нины, Светицховельская книга для чтения, Жития грузинских преподобных Давида Гареджийского, Иоанна Зедазнийского и Шию Мгвимского и др. произведения. При О. Г. был значительно расширен (до 76 наименований рукописей и книг, многие состояли из неск. томов) библиотечный фонд лавры: помимо богослужебных была собрана лит-ра агиографического, богословского и экзегетического характера (*Менабде*. Очаги. 1962. Т. 1. С. 299–300).

О. Г. активно участвовал в общественной жизни Картли и Кахети, особенно поддерживал движение против торговли пленниками. Часто на свои средства он выкупал плен-

ных и селил их на монастырских землях. Вместе с картлийскими и кахетинскими архиереями О. Г. участвовал в подготовке военной кампании царя Картли Вахтанга VI (1716–1724) и царя Кахети Давида II (Имамкули-хана) (1703–1722) против лезгин. Кахетинские архиереи избрали О. Г. посредником между царями и поручителем «клятвы единства» (*გზიგზიბი ღოგო*), его участие позволило сгладить разногласия между Вахтангом VI и Давидом II (*Кавтария*. 1965. С. 34). В последний раз О. Г. упоминается в документе 1729 г. (*Ломинадзе*. 1966. С. 150). В документе 1733 г. (НЦРГ. Ад 866) о нем написано как об умершем. Однако, по мнению Б. Ломинадзе, он скончался в 1736 г. (в этом году был назначен новый настоятель Давидгареджи) (*Ломинадзе*. 1966. С. 150).

В груз. историографии ошибочно отождествляют О. Г. с прп. *Онуфрием (Онисифором) Гареджели (Карумидзе)*. В Грузинской Патриархии рассматривается вопрос о канонизации О. Г.

Ист.: *Жордания* Ф. Церковные док-ты Картли и Кахети. Потн, 1903 (на груз. яз.). Лит.: *Карбелашвили* П. Иерархия Груз. Церкви. Тифлис, 1900 (на груз. яз.); *Лолашвили* И. Из деятельности Сулхана-Сабы Орбелиани, 1698–1713 гг. Тб., 1959 (на груз. яз.); *Кавтария* М. Давидгареджская лит. школа. Тб., 1965 (на груз. яз.); *Ломинадзе* Б. Из истории груз. феод. отношений (сеньорий). Тб., 1966. Т. 1 (на груз. яз.).

Диак. *Георгий Мачуришвили*

ОНУФРИЙ (ОНИСИФОР) ГАРЕДЖЕЛИ [Карумидзе Отар; груз. *ონუფრე (ონისიფორე) გარეჯელი*] (1707 — 6.01.1786, мон-рь Давидгареджи, Кахети), прп. (пам. груз. 29 сент.) Грузинской Православной Церкви, схим. Сведения о нем содержатся в сочинении насельника гареджийского мон-ря *Натлисмцемели* прп. Гавриила Мцире «Житие и деятельность преподобного и блаженного отца нашего схимника Онисифора» (ок. 1787–1789). Сочинение стало одним из последних в груз. агиографической лит-ре.

Род. в богатой дворянской семье. С юности мечтал о монашестве, однако был вынужден заниматься военным делом, женился и имел детей. В возрасте 63 лет отправился в монашескую пуст. *Гареджи*, где в мон-ре Давидгареджи его в честь прп. Онуфрия Великого постриг в монашество настоятель обители архим. Герман (вносл. митрополит Тбилисский;

† 1790). О. Г. предал себя в полное послушание духовнику, подвизался в келье, находившейся в овраге вне мон-ря, питался водой и хлебом один раз в день, во время Великого поста — в субботу и воскресенье, принимал подвиг затворничества.

В 1775 г. в одну из ночей мон-рь разгромили лезгины. Они похитили неск. пасельников, в т. ч. иеромонахов Максима и Иоакима и О. Г. Поняв, что они не смогут продать престарелого О. Г., лезгины решили убить его и пытали, однако он выжил. Через нек-рое время монахов выкупили. Поскольку мон-рь после нападения лишился запасов продовольствия, архим. Герман направил О. Г. в Картли просить помощи для обители. В Цхинвали О. Г. землей с могилы прп. Давида исцелил бесноватого юношу. В мон-рь святой вернулся с запасом продуктов на 3–4 года и в сопровождении сына Иоанна, который принял постриг и впол. стал архиепископом Цилканским († 25 янв. 1803). Спустя нек-рое время О. Г. водой из источника прп. Давида исцелил глаз пришедшему в мон-рь персу.

Во время Великого поста 1781 г. архим. Герман постриг О. Г. в великую схиму с именем Онисифор. О. Г. отдал все свои книги эконому обители, оставив себе Псалтирь, надел железную цепь и затворился в келье (выходил лишь на богослужения в церковь), приняв обет молчания и сообщаясь с братией посредством записок. О. Г. терпел сильные боли и практически не вставал, ему в помощники был определен его сын иеродиак. Иоанн. О. Г. преставился на праздник Богоявления в 1786 г. и был похоронен в могиле около усыпальницы прп. Давида (к югу от алтарного окна), к-рую сам приготовил для себя. Был прославлен в лике святых вскоре после кончины. В груз. историографии ошибочно отождествляют О. Г. с настоятелем лавры Давидгареджи архим. *Онуфрием Гареджели (Мачутадзе)*. Лит.: Описание груз. рукописей Гос. музея Грузии. Тб., 1946. Т. 1. С. 324 (на груз. яз.); Краткие ведомости для груз. писателей. XVI–XIX вв. / Исслед., коммент., словарь: И. Лоллашвили. Тб., 1982. С. 142–150 (на груз. яз.).

Диак. Георгий Мачуришвили

ОПЕКАЛОВСКИЙ РАСПЕВ, традиция пения, связанная с Опекаловым Вознесенским муж. мон-рем Старицкого у. Тверской губ. Точное время создания О. р. определить

сложно. Ремарками «опекаловский», «опекалов», «апекалово» в певч. рукописях с сер. XVII в. сопровождаются 3 песнопения: надгробное Трисвятое (РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. № 125(165). Л. 37 об.— 39, 20-е гг. XVIII в.; ГИМ. Син. певч. № 534. Л. 90, 2-я четв. XVIII в.; Б-ка Ржевской старообр. общины Тверской обл. № 402. Л. 195–196 об., 80-х гг. XIX в.; ГЦММК. Ф. 283. № 189, 2-я пол. XIX в.), стихира «Приидите, ублажим Иосифа» (РГБ. Ф. 379. № 29. Л. 111, сер. XVII в.; РНБ. Тит. № 3362. Л. 178–185; РГАДА. Ф. 188. № 1683, сер. XVII в.; ГИМ. Син. певч. № 127. Л. 415 об.—418, кон. XVII в.) и «Достойно есть» (РНБ. Кир.-Бел. № 677/934. Л. 122–122 об.; № 663/902, обе рукописи — кон. XVII в.). В нек-рых ранних рукописях надгробное Трисвятое О. р. помещено без ремарок (РГБ. Ф. 354. № 144. Л. 517–520, 1645–1648 гг.; ГАТвО. Ф. 1409. № 1044. Л. 396 об.— 398 об., 1652 г.).

Д. А. Григорьев обнаружил, что распев Трисвятого, надписанного «Путь столповой. Новгородской. Волынка именуема» (БАН. Друж. № 748. Л. 31 об.), совпадает с О. р. Надписание «волынка» имеет также демественное Трисвятое (РГАДА. Ф. 188. № 1696. Л. 33–33 об., нач. XVII в.), мелодия к-рого отличается от О. р. Возможно, указание «волынка» для опекаловского Трисвятого является ошибкой переписчика. В некоторых источниках упоминается также херувимская «опекаловского напева», якобы утерянная, однако более тщательное исследование показало, что такого песнопения не существовало.

Прот. Д. В. Разумовский, Н. Ф. Финдейзен, Н. Д. Успенский считали ремарку «опекалов» указанием на имя распевщика сер. XVI в., совр. исследователи (И. Ф. Безуглова, Н. П. Парфентьев, Г. А. Пожидаева) связывают эту ремарку с Опекаловым монастырем как с местом бытования и, возможно, происхождения распева, не исключая, однако, что опекаловские песнопения могли быть авторскими.

Опекалов мон-рь существовал уже в XVI в., его расцвет был связан со Старицким княжеством — последним уделом феодальной Руси, соперничавшим с Великим княжеством Московским. В этот мон-рь сделали крупные вклады опальные бояре Иван Карамышев, Григорий Вельяминов, кн. Василий Пронский (Калачов Н. В. Писцовые книги Мос-

ковского гос-ва. СПб., 1872. Ч. 1. Отд. 2. С. 157; РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Ч. 1. № 15397. Л. 583 об.). В 1609 г. мон-рь был razорен поляками, настоятель был убит, часть братии, возможно, перебралась в *Иосифов Волоколамский в честь Успения Пресвятой Богородицы монастырь*, с землями к-рого Опекалова обитель имела общие межи. В сер. XVII в. старец Зосима, бывш. игум. Иосифова Волоколамского мон-ря, начал восстанавливать Опекалов мон-рь: в 1662 г. он составил челобитную царю Алексею Михайловичу с просьбой разрешить освятить возобновленную им монастырскую ц. Вознесения Господня (АМГ. 1901. Т. 3. С. 483). Затем монастырь вновь опустел и был приписан к Иосифову Волоколамскому мон-рю указной грамотой царя *Феодора Алексеевича* (РГАДА. Ф. 281. № 95/11735) в ответ на челобитную старца Опекаловой пуст. Гурия с братией от 1680 г. Мон-рь имел строительское настоятельство и часто назывался Опекаловой пуст. В качестве приписного мон-ря просуществовал до 2-й пол. XVIII в. и, очевидно, к 70-м гг. того же века был упразднен и стал приходской церковью. Из документов, касающихся Опекаловского мон-ря (выписи из описных книг, карты, разводные грамоты, письма, указы, дела духовной консистории, прошения 1556–1780 гг. — РГАДА. Ф. 281. № 5/1192, 17/11657, 56/11696, 57/11697, 95/11735, 96/11736; ГАТвО. Ф. 473. Оп. 1. № 184, 511, 1060, 2515, 2516; Ф. 160. № 1269, 1270, 1272), следует, что мон-рь был состоятельным: владел 55 пустошами, 21 селищем и рыбным озером. Убранство мон-ря было не роскошным, но и не бедным. В описях среди прочего значится: «...писан на красках образ месной похвала пречистыя богородицы» (РГАДА. Ф. 281. № 96/11736. Л. 2), т. е. икона Пресв. Богородицы «Достойно есть». Возможно, с этой почитаемой иконой связано появление богородична «Достойно есть» О. р.

Надгробное Трисвятое и стихира «Приидите, ублажим Иосифа» О. р. относятся к большому *знаменному распеву* и входят в службу Великой субботы; Трисвятое могло исполняться также на Крестопоклонной неделе Великого поста и в праздник Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня. Эти песнопения отличаются ярким индивидуальным «почерком» и общностью

попевок: большой фрагмент крюковой строки Трисвятого, в распеве слова «Святой», звучит в стихире в длительном распеве слова «плач». Оба песнопения заключает *лицо* «царский конец». Распев Трисвятого имеет четкую структуру: песнопение состоит из 3 повторных строф и завершения. Успенский отмечает низкую певч. tessитуру опекаловского Трисвятого, исполняемого в простом и мрачном *согласиях*. По мнению исследователя, диапазон от соль большой октавы до ми малой октавы наиболее соответствовал характеру надгробного песнопения (реже встречающееся изложение Трисвятого квартой выше Успенский объясняет отсутствием низких басов в хорах).

Сравнение Трисвятого О. р. с обычным столбовым вариантом выявляет следование определенному муз. канону: в обоих случаях присутствуют крюк светлый и сложение с обласком с отсекой и борзой пометой, соответствующие 2 восьмым и четверти, с ударным акцентом на 1-й восьмой — такой ритмический рисунок придает распеву особую динамику и драматический характер (Кутизов. 2008. С. 159).

Форма стихир «Приидите, убожим Иосифа» 3-частная: 1-я часть, обрамляющая, — начало и конец, возгласы гимнографа и молящихся; 2-я часть — рассказ Иосифа; 3-я часть — пророчество о воскресении Иисуса Христа. Стихира создавалась в рамках традиции: общеупотребительные попевки фразы были опорными «островками» О. р., в к-ром действовали общие принципы развития: трехфазность композиции, муз. повторность, соответствующая текстовой, общность замыкающих формул в 1-й и 3-й частях. В стихире О. р. встречается объединение основных интонационных формул, вычлененных из начала стихир в муз. построение, выражающее главную смысловую линию текста — просьбу Иосифа: «Дай же ми сего страненного». Фраза трижды повторяется вместе с текстом и получает вариантное развитие на протяжении всего распева.

«Достойно есть» О. р. было создано в сер. XVII в.: в тексте присутствует выражение «без сравнения» вместо «воистину», к-рое появилось во время реформ патриарха Никона. Действуют 2 принципа развития — интонационная вариантность и ва-

риантность строк. Первый принцип осуществляется последовательно из строки в строку и создает активное движение на основе 1-й строки песнопения. Варьируются 2 ячейки — нисходящая терция, начинающая каждую строку песнопения, и ритмически характерная серединная интонация строки. Интонационные обороты «прорастают» друг в друга, постепенно расширяя звукоход. Переходя из строки в строку, интонационная вариантность образует вариантность строк, повторность к-рых создает обобщающий 3-й раздел — репризу («Честнейшую херувим»).

При сопоставлении «Достойно есть» О. р. со стихирой по 50-м псалме «Благовестит Гавриил» (РНБ. Тит. № 1231. Л. 157) выяснилось, что оба имеют большой сходный фрагмент в самом начале. Кроме того, они оканчиваются одним и тем же словесным и мелодическим кадансом (ср. крюковую нотацию слов «айне-не-айно»).

Изд. (расшифровки): Успенский Н. Д. Образцы древнерус. певч. искусства. Л., 1971². С. 124–125 (Трисвятое); он же. Древнерус. певч. искусство. М., 1971². С. 349–356 («Приидите, убожим»); Кутизов Б. П. Рус. знаменное пение. М., 2008. С. 260–264 («Достойно есть»), 266–267 (Трисвятое).

Лит.: Разумовский Д. В., прот. Богослуженное пение Православной Греко-Российской Церкви: Теория и практика церк. пения. М., 1886; Зверинский. Т. 3. С. 121; Финдейзен Н. Ф. Очерки по истории музыки в России с древнейших времен до кон. XVIII в. М.; Л., 1928; Безуглова И. Ф. «Достойно есть» Опекаловского распева // ТОДРЛ. 1961. Т. 36. С. 308–319; она же. Опекаловский распев // ПКНО, 1978. Л., 1979. С. 196–204; она же. Каноническое и индивидуальное в творчестве распевщиков XVII в. (Опекаловский распев): АКД. Л., 1982; Успенский Н. Д. Реалистические тенденции в творчестве повгородского мастера XVI в. Опекалова // Проблемы муз. науки. М., 1975. С. 303–321; он же. Древнерус. певч. искусство. М., 1977². С. 170–185; Дроздецкая Н. К. Опекаловский распев: Именование и бытование // ДРВМ. 2005. № 1(19). С. 80–91; она же. Муз. жизнь Твери и губернии. Тверь, 2008. С. 19–45, 178–202; Кутизов Б. П. Рус. знаменное пение. М., 2008. С. 154–160.

И. Ф. Безуглова, Н. К. Дроздецкая

ОПИЗА [груз. ოპიზა, ოპიზა], исторический муж. мон-рь во имя св. Иоанна Предтечи (V–XVI вв.) Анчийской (до XV в.) и Тбетской (не позже нач. XV–XVI в.) епархий Грузинской Православной Церкви (ГПЦ). Расположен в груз. исторической провинции Кларджети, на правом берегу р. Имерхеви, в 80 км восточнее Артина (ныне в дер. Багдзылар, иль Артин, Турция). На

данный момент эти территории окормляет Ахалцихская и Тао-Кларджетская епархия ГПЦ. Относится к группе мон-рей *Кларджетской пустыни*. Этимологию названия О. возводят к мегрело-чанскому слову ოპიჯა (опиджа), что соответствует груз. ოპიჯა (сапире) и означает «место берега», «прибрежье», «место устья» (Март. 1911. С. XXII; Шанидзе. 1981. С. 27).

История. Согласно Житию св. царя Вахтанга Горгасали, О. основали царь Картли св. Вахтанг Горгасали и его сановник Артаваз (*Джуаншер Джуаншериани*. 1955. С. 178; Он же. 2008. С. 91), поэтому большинство ученых (С. Каухчишвили, П. Ингорова, Д. Хоштария, Ш. Матиташвили) датируют его основание 50-ми гг. V в. Однако, поскольку название монастыря указано только в Чалашви-левском списке «*Картлис Цховреба*» (1731), К. Кекелидзе и В. Джобадзе считали, что О. был основан позже. Еще в раннехрист. Грузии О. имел статус «великой пустыни» и особую славу приобрел, когда там подвизался прп. Михаил Парехели. Насельники О., прп. Серапион Зарзмский, его брат Иоанн и свт. Георгий Мацкверели, стали видными деятелями ГПЦ. В Житии прп. Серапиона (X в.) содержатся сведения об обновлении О. монахами Аммоном, Андреем, Петром и Макарием, что нек-рые ученые ошибочно считают сведениями об основании О. При мон-ре существовала школа зодчества (Василий Зарзмели. 1963. С. 322, 335, 337; Беридзе. 1955. С. 122).

Исследователи полагают, что в древности О. находился в составе Ахизской епархии, основанной св. Вахтангом (*Джуаншер Джуаншериани*. 1955. С. 198; Он же. 2008. С. 100; Матиташвили. 2017. С. 194–216), и после перемещения кафедры в Анчи (VI–VII вв. или VIII в.) вошел в юрисдикцию Анчийской епархии. Мон-рь пострадал от набегов арабов и вспышек эпидемии, монашеская жизнь прекратилась и была возобновлена ок. 750 г., настоятелями стали сначала Самуил и после него Андрей (*Джобадзе*. 2007. С. 30; *Хоштария*. 2005. С. 80).

При 3-м настоятеле, Георгии, в О. подвизались возобновитель груз. монашества прп. Григорий Хандз-тийский (Хандтели) и его ученики (ок. 780). О. в Тао-Кларджети того времени был единственным «обстроенным монастырем» с малой

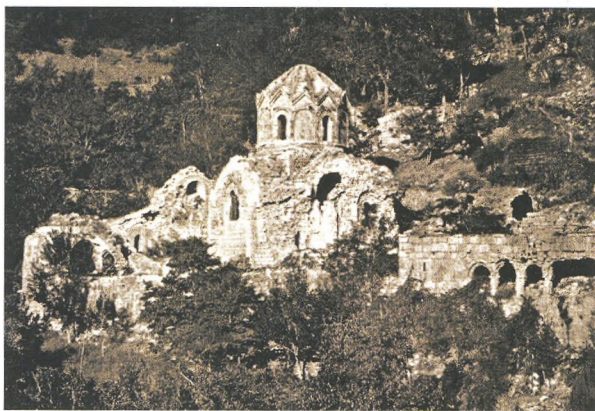
ц. св. Иоанна Предтечи. Монахи О. принимали деятельное участие в основании обителей Кларджетской пуст. *Хандзта*, Берта, *Мидзнадзори*, *Цкаростави* и др., к-рые считались «крыльями» (ჭრთობდობო) О. В VIII–IX вв. О., как и другие монастыри Кларджетской пуст., подчинялся архимандриту 12 кларджет-

брат царь картвелов Давид II (923–937) (КГН. 1980. Т. 1. С. 285–287; *Джобадзе*. 2007. С. 28–30).

Сыновья Ашота I цари Баграт I Куропалат (826–876), Адарнасе I († 867/9) и Гуарам Мампали († 882; похоронен в О.) вносили щедрые пожертвования в О., особенно Гуарам, восстановивший кафоликон О.

и обеспечивший мон-рь обширными землями. Однако из-за того, что дарительная грамота Гуарама не была подтверж-

Монастырь Опиза.
Фотография. Кон. XX в.



дена последующими царями и архиереями, владения О. оспаривались, и между 1054 и 1072 гг. царь Грузии Баграт IV решал спор о границах

между О. и мон-рем Мидзнадзори. Этот документ позволяет определить территории, принадлежавшие О. в то время (*Георгий Мерчуле*. 1911. С. 108; *Он же*. 1963. С. 275; Матиане Картлиса // КЦ. 1955. Т. 1. С. 260; То же // Картлис Цховреба. Тб., 2008. С. 142; ПГП. 1965. Т. 2. С. 8–9; Груз. док-ты. 1982. С. 36–37; Корпус груз. ист. док-тов. 1984. Т. 1. С. 33).

В сер. X в. при поддержке Ашота IV, к-рого называли 2-м строителем О. (фресковая надпись в юж. крыле кафоликона, латиндарная надпись на трапезной; утрачены, прочитаны Н. Я. Марром: *Марр*. 1911. С. 160–163; КГН. 1980. Т. 1. С. 285, 287), в мон-ре были проведены масштабные строительные работы. Во 2-й пол. XIII в. или в XIV в. была воздвигнута колокольня (*Хоштария*. 2005. С. 80). Около мон-ря был выстроен мост (*Марр*. 1911. С. 156). Зодчие из О. участвовали в строительстве или обновлении др. мон-рей и церквей: так, для обновления кафоликона мон-ря *Мартвили* царь Баграт III (978–1014) пригласил зодчего Михаила Опизари (надпись на зап. приделе кафоликона, утрачена во 2-й пол. XIX в.: КГН. 1980. Т. 2. С. 36–37, 199). Настоятеля мон-ря Антония (колофон Тбетского Четвероевангелия // НЦРГ. Q 929, 60–70-е гг. XII в. Л. 289) отождествляют с еп. Кутаисским *Антонием (Сагиридзе)* (*Карбелашвили*. 1900. С. 2; *Такашвили*. 1909. С. 157–158; Описание груз. рукописей. 1958. Т. 2. С. 356). В приписке к Бертскому Четвероевангелию

(НЦРГ. Q 906, XII в. Л. 340–341) сохранились подробные сведения о младшем современнике Антония, опизском духовнике Иоанше (*Кондаков*. 1890. С. 46; Описание груз. рукописей. 1958. Т. 2. С. 319–320). В Синаксаре (НЦРГ. А 97. XI в. Л. 81) упомянуты настоятель обители Давид и его сестра мон. Мария, в миру Марфа (Описание груз. рукописей Церк. музея. 1973. Т. 1. Вып. 1. С. 434). Модзгварт-модзгвари мон-ря Герман (Шиладзе) и настоятель Иоанн (Кавкасидзе) (НЦРГ. А 97, Л. 231, 360; Описание груз. рукописей Церк. музея. 1973. Т. 1. Ч. 1. С. 442, 447) происходили из крупных груз. феодальных родов. Особую роль со 2-й пол. XIII в. стал играть княжеский дом Джакели, имевший право (дарованное, видимо, царями) распорядиться доходами, поступающими с земель О. (Мат-лы по истории Юж. Грузии. 1982. С. 30–31). По неясным причинам О. и близлежащими мон-рями иногда управлял один настоятель (напр., св. Иоаким (Цумедидзе) — мон-рями О. и Цкаростави; НЦРГ. А 93. Л. 234; Цкароставское Евангелие // НЦРГ. Q 907, 1195 г. Л. 6; Описание груз. рукописей. 1958. Т. 2. С. 326; Описание груз. рукописей Церк. музея. 1973. Т. 1. Ч. 1. С. 443). В поминальной записи Алавердского Четвероевангелия упомянут деканоз Иосиф из О. (XV–XVI вв.) (НЦРГ. А 484. Л. 1; Описание груз. рукописей Церк. музея. 1986. Т. 2. Ч. 1. С. 215).

До кон. XVI в. О. сохранял статус 1-го из 12 кларджетских мон-рей, славившегося богатством и отличавшегося строгими порядками, где подвизалось много схимников (приписка к Параклиту 1093 г. // НЦРГ. А 93. Л. 206–206 об.; *Вахушти Багратиони*. 1904. С. 175; *Он же*. 1973. С. 678; Столетняя летопись // КЦ. 1959. Т. 2. С. 259; То же // Картлис Цховреба. Тб., 2008. С. 376–377; Описание груз. рукописей Церк. музея. 1973. Т. 1. Ч. 1. С. 346). Также он имел значение культурного центра, связанного и с зарубежными груз. монастырями. Цари Грузии высоко ценили ученость и мастерство насельников О., часто приглашая их ко двору (напр., духовником царя Давида VI Нарина (1245/47–1293) был мон. Иларий (Сопромис-дзе) из О.) (приписки к Минее и к Толкованию на Евангелие, 1049: *Цагарели*. 1888. С. 180–181, 183; *Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. 1908. С. 393;

ских монастырей прп. Григорию Хандзтийскому, к-рый выделял О. как основанный раньше других. Из диалога о еретиках между прп. Григорием и прп. *Макарием Опизели*, помещенного в Житии прп. Григория, известно, что монахи О. занимались прозелитизмом «северных». Возможно, речь идет об армянах-монофизитах, переселявшихся в юж. провинции Грузии из-за притеснений со стороны арабов (*Георгий Мерчуле*. 1911. С. 81, 87, 91, 115, 136, 144–146; *Он же*. 1963. С. 253, 257, 282, 303, 312–313).

Обители Кларджетской пуст., в т. ч. и О., считались царскими и пользовались особым покровительством правящего дома Багратиони (ПГП. 1965. Т. 2. С. 8; Груз. док-ты. 1982. С. 36; Корпус груз. ист. док-тов. 1984. Т. 1. С. 33). На известном 3-фигурном рельефе с юж. фасада кафоликона О. (в XIX в. перевезен в Тифлис, ныне в Национальном музее Грузии) изображены Христос на троне, Ашот (справа) и Давид (слева). Большинство исследователей (прав. *Евфимий Такашвили*, Н. Аладашвили, В. Беридзе, Д. Хоштария) идентифицируют их со св. *Ашотом I Великим* (809–826/9), основоположником груз. царской династии Багратиони, и царем-пророком Давидом, от к-рого, согласно легенде, происходили груз. Багратиони (*Такашвили*. 1905. С. 56–59; *Хоштария*. 2005. С. 89). По мнению Н. Шониашвили и В. Джобадзе, на рельефе изображены Ашот IV Куропалат († 954) и его

Blake. 1922/1923. P. 398; *Такашвили*. 2017. С. 371–372).

В период единой Грузии (XI–XV вв.) настоятели О. и др. кларджетских мон-рей участвовали в заседаниях дарбази (совещательного органа при царском дворе) (Распорядок царского двора. 1993. С. 62). Однако с возвышением Джакели и усилением их сепаратистских устремлений политическая роль О. и др. мон-рей снизилась; вместе с некоторыми кларджетскими мон-рями О. перешел в юрисдикцию Тбетской епархии (ПГП. 1970. Т. 3. С. 245). В сер. XVI в. турки завоевали Тао-Кларджети, население стало принимать ислам: так, если в 1573/74 г. в селении Опизчала проживало 21 семейство и все были христианами, то к кон. XVI в. население сократилось почти вдвое, мн. жители стали мусульманами (*Шашикадзе*. 2016. С. 34). Постепенно О. пришел в упадок (*Вахушти Багратиони*. 1904. С. 175; *Он же*. 1973. С. 678). В кон. XIX в. была разрушена ограда О., после чего местные жители стали активно селиться на территории мон-ря. В 1965 г., во время проведения шоссе, был взорван кафоликон, уничтожены купол и алтарь; сохранились юж. рукав, сев. стена и часть зап. стены зап. рукава, большая часть стен сев. рукава.

Святые. Согласно источникам, в О. покоилась гортань (გორტანა) св. Иоанна Предтечи (*Вахушти Багратиони*. 1904. С. 174–175; *Он же*. 1973. С. 678; Столетняя летопись // КЦ. 1959. Т. 2. С. 259; То же // Картлис Цховреба. Тб., 2008. С. 376). В XVII в. она находилась в мон-ре *Цаленджиха* в Мегрелии (Зап. Грузия), ныне утрачена (*Макарий Антиохийский*. 1982. С. 12; Мат-лы к истории Грузии. 1973. С. 72).

Рукописи. В 913 г. в О. было создано Опизское Четвероевангелие, с кон. X в. хранящееся в б-ке афонского *Иверского монастыря* (каллиграф *Георгий*; Ath. Iver. georg. 83, 260 fol.; 13,9×12,4 см, пергамен, асомтаврули). Рукопись дефектна, переплет кожаный на деревянной основе, украшен изображениями Распятия (лицевая сторона) и Пресв. Богородицы (оборотная сторона), пасхалия (Fol. 250–260) составлена по образцу иерусалимской (*Blake*. 1933/1934. P. 265–267). Вместе с *Джрүчским I Четвероевангелием* (НЦРГ. Н 1660, 936–940 гг.), *Пархальским Четвероевангелием* (НЦРГ. А 1453,

973 г.) относится к т. н. группе опизской редакции груз. Четвероевангелия, сохранившей древнейший на груз. языке вариант новозаветного текста, распространенный в Грузии в V–X вв. и имеющий большое значение для изучения груз. языка и культуры IV–VI вв. (*Март*. 1899. С. 14; Две последние редакции. 1979. С. 80–81). Опизскую версию в работе по новому переводу Евангелия на груз. язык использовал прп. *Евфимий Святогорец* (Две последние редакции. 1979. С. 82–83).

В 1093 г. Афанасий Опизели переписал в О. переведенный прп. *Георгием Святогорцем* Параклитик (НЦРГ. А 93. 207 л., пергамен, 33,5×25 см, нусхури; сохранилась 1-я часть). Помимо греческих в сборник включены груз. песнопения, составленные «наставником» Епифанием (по мнению П. Ингороквы, деятелем Хандзты) и Афанасием (Л. 178), и гимны из Кларджетского иадгари: пасхальные песнопения 8-го гласа прп. Григория Хандзтийского, прп. *Георгия Мерчуле*, *Микаела Модрекили*, *Иоанна Минчхи* и груз. анонимных авторов X–XI вв.; будничные песнопения 8-го гласа прп. *Георгия Мерчуле*; будничные песнопения 8-го гласа анонимного автора (*Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. 1908. С. 395–398; *Ингороква*. 1954. С. 062–073; Описание груз. рукописей Церк. музея. 1973. Т. 1. Вып. 1. С. 332–347).

Златокузнечные памятники. Златокузнечная школа О. особенно славилась в XII–XIII вв., наиболее известны *Бека Опизари* и Бешкен Опизари, создавшие оклады Цкароставского, Бертского II и Анчийского Четвероевангелий, а также чеканное обрамление Нерукотворного образа *Анчийский Спас*. Стилистический анализ оклада Тбетского II Четвероевангелия (имя мастера неизвестно; XIII в.; фрагмент хранится в *Сванети этнографии и истории музея*) также указывает на его связь с традициями школы О. (*Мачавариани*. 2018).

Ист.: *Цагарели А.* Памятники груз. старины в Св. земле и на Синае. СПб., 1888. (ППС; Т. 4. Вып. 1); *Март Н.* Из поездок на Афон // ЖМНП. 1899. Ч. 322. № 3. Отд. 2. С. 1–24; *он же*. Дневник поездки в Шави(ет)ию и Клардж(ет)ию // *Георгий Мерчуле*. Житие Григора Хандтели. СПб., 1911. С. 189–201. (ТРАФ; 7); *Кондаков П.* Опись памятников древности в некоторых храмах и мон-рях Грузии. СПб., 1890; *Вакушти Багратиони*. География Грузии / Введ., пер., примеч.: М. Г. Джанашивили. Тифлис. 1904 (Зап. Кавк. отд. ИРГО; Кн. 25. Вып. 5); *он же*. То же. Тб., 1973. (КЦ; 4); *Такашвили Е.* Археол. экскурсии, разскаания и заметки. Тифлис, 1905. Вып. 2; *он же*. Тбет-

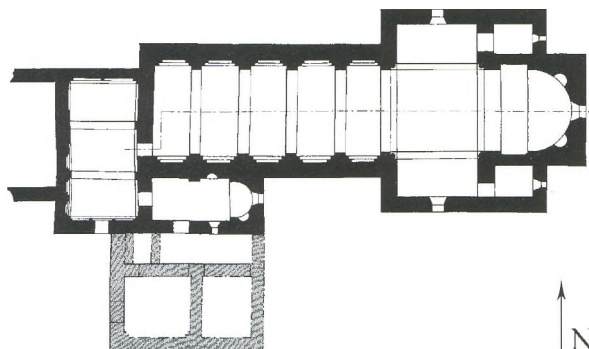
ское Четвероевангелие // МАК. 1909. Т. 12. С. 151–162; *он же*. Археол. экспедиция в Лечхуми и Сванети 1910 г. // *Он же*. Труды. Тб., 2017. Т. 3; *Георгий Мерчуле*. Житие Григора Хандтели: (Кименная ред.) / Груз. текст, введ., изд., пер.: Н. Я. Март. СПб., 1911. (ТРАФ; 7); То же, изм. загл.: Труд и деятельность жизни св. и блж. отца нашего Григория архимандрита, строителя Хандты и Шатберди и вместе с ним память многих отцов блаженных // ПДГАЛ. 1963. Т. 1: V–X вв. С. 248–319; *Blake R.* Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque patriarcale grecque à Jerusalem // ROC. Ser. 3. 1922/1923. Vol. 23. P. 345–445; *idem*. Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque de laur de l'Iviron au Mont Athos // Ibid. 1933/1934. Vol. 29. P. 114–159, 225–271; *Джуаншер Джуаншериани*. Жизнь Вахтанга Горгасала // КИ. 1955. Т. 1. С. 139–244 (То же // Картлис Цховреба: История Грузии. Тб., 2008. С. 75–136); Описание груз. рукописей гос. музея Грузии: Колл. Q / Сост.: Е. Метревели. Тб., 1958. Т. 2 (на груз. яз.); *Василий Зарзмели*. Житие и подвижничество богоугодного и блаженного отца нашего Серапиона // ПДГАЛ. 1963. Т. 1: V–X вв. С. 319–347; Описание груз. рукописей Церк. музея: Колл. A / Сост.: Е. Метревели. Тб., 1973. Т. 1. Ч. 1; 1986. Т. 2. Ч. 1 (на груз. яз.); Мат-лы к истории Грузии XVII в.: Описание Грузии, сост. Павлом Алеппским / Сост.: Н. Асатиани. Тб., 1973 (на груз. и рус. яз.); Груз. док-ты IX–XV вв. в собр. Ленинградского отд. Ин-та Востоковедения АН СССР / Пер., коммент.: С. Какабадзе. М., 1982; *Макарий Антиохийский, патр.* Сведения о Грузии // Армаганы: Образцы вост. лит-ры. Тб., 1982. С. 88–122 (на груз. яз.); Мат-лы по истории Юж. Грузии, XIII–XV вв. / Сост.: К. Шаранидзе. Тб., 1982 (на груз. яз.); Корпус груз. ист. док-тов / Сост.: Т. Енукидзе, Н. Шоппанавили, В. Силагова. Тб., 1984. Т. 1: Груз. ист. док-ты IX–XIII вв. (на груз. яз.); Распорядок царского двора / Изд.: К. Сургуладзе. Тб., 1993 (на груз., рус., англ. яз.).

Лит.: *Карбелашвили П.* [под псевд. Цхвицели П.] Евангелие Тбетского храма 1162 г., писанное на пергамене // Иверия. Тифлис, 1900. № 229. С. 1–2 (на груз. яз.); *Ингороква П.* Георгий Мерчуле. Тб., 1954 (на груз. яз.); *он же*. Краткий обзор истории древнегруз. лит-ры // *Он же*. Соч. Тб., 1978. Т. 4. С. 241–483 (на груз. яз.); *Беридзе В.* Архитектура Сампхе XIII–XVI вв. Тб., 1955 (на груз. яз.); Две последние редакции груз. Четвероголава / Исслед.: И. Иманшвили. Тб., 1979 (на груз. яз.); *Шанидзе А.* Два чано-менгелеских суффикса в груз. и арм. языках // *Он же*. Соч. Тб., 1981. Т. 2. С. 24–31 (на груз. яз.); *Хоштария Д.* Церкви и мон-ри Кларджети. Тб., 2005 (на груз. яз.); *Джобадзе В.* Раннесредневек. груз. мон-ри в историческом Тао, Кларджети и Шавшети. Тб., 2007; *Халваши Р.* Литературные центры Кларджети // Кларджети. Батуми, 2016. С. 152–158 (на груз. яз.); *Шашикадзе З.* Кларджети в Османской империи // Кларджети. Батуми, 2016. С. 19–44 (на груз. яз.); *Мамукашвили Ш.* История груз. монашества. Тб., 2017. Т. 1; *Мачавариани Е.* Опизская златокузнечная мастерская. Тб., 2018 (на груз. яз.).

Г. Чеишвили

Архитектура. О. расположен на пологом склоне, выровненном высокими субструкциями. Монастырские здания на территории площадью ок. 90×50 м в 1874 г., когда О. посетил полковник Г. Казбек, уже были

частично разрушены. Тем не менее комплекс произвел на него сильное впечатление, Казбек сравнил О. с городом. Кафоликон расположен в центре О., его план и пространственная структура относятся ко времени восстановления мон-ря Гуарамом Мамшали, церковь была частично перестроена в сер. X в. Казбек отметил разрушение свода зап. рукава



К западу от кафоликона сохранились развалины трапезной. Это большое здание, разделенное на 3 нефа арками, опирающимися на 4 пары столбов. В сев.-зап. углу был устроен небольшой бассейн,

План кафоликона
мон-ря Опиза.

Фото: МАК. 12909. Т. 12.

Табл. XXVIII (2)

в к-рый поступала вода из источника. К юго-западу от храма сохранился нижний этаж 2-ярус-

кафоликона, Н. и М. Тьерри (1959) — сводов поперечных рукавов и верхних частей стен. После уничтожения памятника в 1965 г. судить об архитектурном облике кафоликона можно по описаниям, чертежам, фотографиям и фрагментам стен.

Кафоликон представлял собой здание т. п. полусвободного креста с крестообразным основным объемом и 2 дополнительными помещениями по сторонам алтарной апсиды. Зап. рукав сильно удлинен (характерно для монастырских церквей Кларджети), его продольные стены членены 5 парами пристенных арок, опирающихся на 3-ступенчатые пилястры. С юга к зап. рукаву примыкал маленький однонефный придел, с востока — портик, оформлявший главный вход в храм. Подкупольными устоями служили углы соединения рукавов. Переход с подкупольного квадрата на круглое основание купола осуществлялся посредством тромпов, включенных в паруса. Эта смешанная система характерна для тао-кларджетской архитектуры 2-й пол. X в. и относится, как и сам купол, к периоду реконструкции церкви. В отличие от гладких фасадов нижней части здания купол был богато оформлен: 12-гранный барабан окружал аркатурный пояс, опиравшийся на парные полуколонки. Характерными для архитектуры кларджетских монастырей деталями являются ломаная линия карниза барабана и кровля купола в виде полураскрытого зонтика (ранний пример — кафоли-

кон мон-ря Хандзта). Стены выведены грубо обработанными камнями, уложенными в ровные ряды, на фасадах качество кладки было лучше; материалом для арок, проемов и углов стен послужил чисто тесаный пористый камень.

кон мон-ря Хандзта). Стены выведены грубо обработанными камнями, уложенными в ровные ряды, на фасадах качество кладки было лучше; материалом для арок, проемов и углов стен послужил чисто тесаный пористый камень. К западу от кафоликона сохранились развалины трапезной. Это большое здание, разделенное на 3 нефа арками, опирающимися на 4 пары столбов. В сев.-зап. углу был устроен небольшой бассейн, в к-рый поступала вода из источника. К юго-западу от храма сохранился нижний этаж 2-ярусной колокольни (2-я пол. XIII или XIV в.). Большое прямоугольное здание с неск. комнатами в вост. части комплекса А. Павлинов атрибутирует как дом настоятеля.

Лит.: Казбек Г. Н. Три месяца в Турецкой Грузии // Зап. Кавк. отдела ИРГО. 1876. Кн. 10. Вып. 1. С. 1–140; Павлинов А. Экспедиция на Кавказ 1888 г. // МАК. 1893. Вып. 3. С. 1–91; Thierry N. et M. Notes d'un voyage en Georgie turque // Bedi Karthlisa: Revue de kartvelologie. N. S. P., 1960. N 8/9. P. 10–29; Djobadze W. Early Medieval Georgian Monasteries in Historic Tao, Klarjet'i and Šavšet'i. Stuttg., 1992; Хоштария Д. Церкви и мон-ри Кларджети. Тб., 2005 (на груз. яз.); idem (Khoshitaria D.). Past and Present of the Georgian Sinai: A Survey of Architectural History and Current State of Monasteries in Klarjeti // Heilige Berge und Wüsten: Byzanz und sein Umfeld / Hrsg. P. Soustal. W., 2009. S. 77–81, 106–111; Bayram F. Artvin'deki Gürcü manastırları n. İstanbul, 2005; Bogisch M. Einige Bemerkungen zur Entwicklung der Kirchenarchitektur in den hist. Provinzen Südwestgeorgiens (IX–X Jh.). // JÖB. 2007. Bd. 57. S. 323–344.

Д. Хоштария

ОПИЗАРИ Бека и Бешкен, братья златоваятели, чеканщики (XII в.) — см. в ст. Бека Опизари.

«ОПИСАНИЯ ЕПАРХИЙ» РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, труды комплексного характера, содержащие разнообразные историко-статистические сведения об отдельных епархиях РПЦ. Наиболее ранним из известных епархиальных описаний является «Подробное историческое описание Архангельской епархии», составленное географом и литератором свящ. Л. М. Максимовичем по благословению Архангельского еп. Вениамина

(Краснопевкова) (опубл. в 1795 в «Любопытном месяцеслове»; имеет самостоятельную пагинацию и в некоторых местах представлено также отдельным оттиском (?); научное изд. осуществлено в 2009). В нач. 30-х гг. XIX в. Олонский еп. Игнатий (Семёнов) собирал исторические сведения о приходских церквях Олонской епархии. В 1832 г. он получил от причтов материалы по 135 приходам, оставшиеся неопубликованными. В 1832 г. в ходе ревизии церковью Могилёвской и Витебской губерний протоиереем калужского кафедрального собора С. Зверевым было составлено описание Могилёвской епархии, включающее сведения о 380 правосл. храмах. Его подготовка преследовала не научные, а исключительно церковно-адм. цели, поэтому оно изначально не предназначалось для публикации.

В авг. 1836 г. курский губ. М. Н. Муравьев предложил Курскому еп. Илиодору (Чистякову) собрать историко-статистические сведения о Курской епархии, в частности, приступить к выявлению «летописей и старинных описаний», хранящихся в местных церквях и мон-рях. Губернатор предложил также составить биографии «знаменитых духовных лиц, как уроженцев Курской губернии, так равно ознаменовавших какими-либо отличными делами паство свое в этой губернии». Для составления описаний отдельных церквей и монастырей была разработана специальная программа. Проект не был реализован. В нояб. 1836 г. член Оренбургского губернского статистического комитета и присутствующий член Оренбургской духовной консистории прот. И. Бреев представил в Оренбургскую духовную консисторию «Программу главнейших статистических вопросов, относящихся до описания состояния церквей Оренбургской епархии и их духовенства». По указу Оренбургской духовной консистории от 19 янв. 1837 г., утвержденному местным еп. Иоанником (Образцовым), копии с программы были разосланы в духовные правления и благочинным. В течение 1837–1839 гг. были получены сведения по отдельным приходам, однако завершить работу над описанием епархии и издать его не удалось. В 1845 г. бакалавр Казанской духовной академии Г. З. Елисеев предложил подготовить историко-статистическое описание Казанской

епархии. Он обратился к Казанскому архиерею *Владимиру (Ужинскому)* за содействием в собирании материалов и получил на это его согласие. В 1848 г. Елисеев просил архиерея сделать предписание о присылке из разных мест епархии описаний чудотворных икон, соборных и монастырских летописей, синодиков и описей церковного имущества, составленных ранее 1740 г. Архиеп. Владимир, усомнившись, что подобные материалы удастся получить в обозримый срок, рекомендовал Елисееву обратиться за ними в каждое место лично. Однако средств для поездки по епархии у Елисеева не было, на требование же правления Казанской духовной академии о присылке историко-статистических материалов большинство адресатов сообщило об отсутствии таковых.

Первым епархиальным описанием, вышедшим в свет после 1795 г., стало «Историко-хронологическое описание церквей епархии Херсонской и Таврической», составленное Херсонским еп. Гавриилом (Розановым) (изд. в Одессе в 1848 отдельной книгой, а также в составе 2-го т. «Записок Одесского общества истории и древностей»). В 1848 г. Харьковский еп. *Филарет (Гумилевский)* по собственной инициативе приступил к работе над описанием Харьковской епархии (изд. в 1852–1858; отд-ния 1–3 — в Москве, отд-ния 4 и 5 — в Харькове).

В 1850 г. по предложению Духовно-учебного управления Синода принято определение Синода от 19 мая — 6 окт., согласно которому епархиальным архиереям поручалось приступить к составлению подробных церковно-исторических и статистических описаний вверенных им епархий. Непосредственно этой работой за определенное вознаграждение должны были заниматься преподаватели местных духовных академий и семинарий или др. лица духовного ведомства, имеющие интерес к историческим исследованиям. На основе подготовленных ими описаний планировалось создать общий курс истории Российской Церкви. В отчете обер-прокурора Синода Н. А. *Протасова* за 1850 г. отмечалось, что «для составления оного в надлежащей полноте необходимо прежде привести в известность все церковно-исторические и статистические материалы, рассеянные по пространству обшир-

ной нашей Империи, хранящиеся в местах, часто недоступных для самых трудолюбивых исследователей» (Извлечение из отчета обер-прокурора Свят. Синода за 1850 г. СПб., 1851. С. 55–56).

Директор Духовно-учебного управления А. И. *Карасевский* разработал специальную программу по составлению описаний епархий, к-рая 21 окт. 1850 г. вместе с определением Синода была разослана всем правящим архиереям. В соответствии с ней описания должны были включать 8 разделов: начало и распространение христ. религии в пределах епархии; время учреждения епархии; жизнеописания епархиальных архиереев; описания монастырей (с данными о хранящихся в них древних рукописях); описания соборных, приходских, домовых и др. церквей с указанием на замечательнейшие из них; сведения о святых с приложением полных списков их Житий; сведения о чудотворных, явленных или замечательных по древности иконах с приложением сказаний о них; описания благочестивых обычаев, существующих в епархии (особые посты, крестные ходы, путешествия для поклонения св. угодникам) (РГИА. Ф. 796. Оп. 131. Д. 826. Л. 2–6 об.).

Епархиальные архиереи должны были ежегодно присылать в Синод рапорты с отчетами о ходе работы над описаниями своих епархий. Тогда же должны были поступать уже готовые описания, а также материалы, собранные для их составления в местных архивах и б-ках. В РГИА (Ф. 802: Духовно-учебное управление Синода) сохранились рапорты архиереев о составлении описаний 40 епархий. Эти документы содержат информацию о лицах, к-рым было поручено составление описаний епархий, об организации работы, о составе и характере материалов, собранных составителями, об источниках, использованных при составлении описаний. Они позволяют установить авторов ряда описаний или их отдельных частей, уточнить время создания того или иного описания, содержат сведения о наградах и поощрениях, полученных составителями. Самые ранние рапорты, содержащиеся в делах, относятся к кон. 1850 г., а последний по времени (С.-Петербургского митр. *Исидора (Никольского)*) датирован апр. 1868 г. Большинство документов

относятся к 1-й пол. 50-х гг. XIX в. Рапорты свидетельствуют о том, что после принятия определения о составлении епархиальных описаний работа над ними с различной степенью интенсивности началась в большинстве епархий. При этом проводилось целенаправленное обследование церковных архивов (прежде всего духовных консисторий), в результате чего было выявлено немало ценных исторических документов.

Сбор материалов и подготовка текстов описаний в 50-х гг. XIX в. продвигались медленнее, чем ожидалось. К нач. 1861 г. в Синод были присланы законченные описания только 11 епархий: в 1853 г. — Варшавской и Владимирской, в 1854 г. — Подольской и Полоцкой, в 1856 г. — Курской и Саратовской, в 1857 г. — Камчатской и Оренбургской, в 1858 г. — Кишиневской и Пензенской; год присылки описания Смоленской епархии не установлен; еще из 8 епархий (Архангельской, Вятской, Кавказской, Костромской, Могилевской, Олонецкой, Рязанской и Симбирской) поступили отдельные материалы для описаний. В 1862 г. в Синод было доставлено законченное описание Минской епархии. Процесс подготовки описаний особенно затормозился после смерти в дек. 1856 г. исполняющего должность обер-прокурора Синода Карасевского. Новое руководство Синода к его идее постепенно охладело, что, в свою очередь, привело к ослаблению контроля за ходом подготовки описаний со стороны епархиальных властей на местах.

В 1861 г. Синод постановил вернуть присланные описания в епархии, чтобы напечатать их отдельными книгами (за счет епархиальных сумм) или в духовных периодических изданиях. Это решение мотивировалось тем, что «к составлению предположенной Святейшим Синодом Истории Российской церкви может быть приступлено не прежде, как по получении от всех епархиальных преосвященных порученного им исторического и статистического описания епархий, между тем представленные уже для означенного труда материалы, оставаясь в неизвестности при делах [Духовно-учебного] управления, не могут быть оценены надлежащим образом и самый труд составителей остается невознагражденным, тогда как с изданием в свет показанные материалы,

кроме заключающегося в них частного для каждой епархии интереса, могут принести ту пользу, что, обратив на себя внимание людей просвещенных, они могут вызвать со стороны сих последних полезные для будущих составителей отечественной церковной истории замечания и взгляды» (РГИА. Ф. 796. Оп. 131. Д. 826. Л. 106).

В результате в 1861–1864 гг. 7 описаний, составленных по программе Синода, были опубликованы отдельно, в т. ч. в 1861 г. — «Историко-статистическое описание камчатских церквей» протоиерея иркутской Спаской церкви П. В. Громова (опубл. также в № 1 и 2 «ТКДА» за 1861), «Историко-статистическое описание Тамбовской епархии», составленное священником тамбовского Преображенского собора Г. В. Хитровым, и «Историко-статистический обзор Ростовско-Ярославской епархии», составленный секретарем Ярославской духовной консистории А. П. Крыловым; в 1863 г. — «Церковно-историческое и статистическое описание Варшавской православной епархии» наместника Почаевской лавры Амвросия (Лотоцкого) и «Сборник церковно-исторических и статистических сведений о Рязанской епархии», составленный архимандритом *рязанского в честь Преображения Господня монастыря Макарием (Миролюбовым)*; в 1864 г. — «Историко-статистическое описание Минской епархии», составленное ректором Минской ДС архим. Николаем (Трусковским), и «Историко-статистическое описание Смоленской епархии», составленное профессором Смоленской семинарии Н. В. Трофимовским (при подготовке к публикации первоначальный вариант данного описания, присланный в Синод, был существенно переработан). Еще 2 описания были опубликованы в периодических изданиях: «Описание бывшей Новгородско-Северской епархии» черниговского соборного иером. Никодима (составлено в рамках работы над описанием Черниговской епархии) — в 1858 г. в «Черниговских губернских ведомостях» и «Историко-статистическое описание Подольской епархии» преподавателя Подольской ДС П. А. Глицинского (частично) — в 1862 г. в «Подольских епархиальных ведомостях». Отдельные материалы для описания Оренбургской епархии, подготовленные Л. С. Су-

ходольским, печатались в 1854, 1858 и 1859 гг. в «Оренбургских губернских ведомостях».

В 1-й пол. 60-х гг. XIX в. вышли в свет еще 2 епархиальных описания, которые были подготовлены, по-видимому, не во исполнение определения Синода 1850 г., а по собственной инициативе их авторов. Это общий обзор Черниговской епархии Филарета (Гумилевского) (1861) и «Статистическое описание соборов и церквей Костромской епархии» протоиерея костромского кафедрального Успенского собора И. Беляева (1863). Структура и содержание этих описаний существенно отличаются от плана, заданного в программе Синода. Кроме того, в 1867–1868 гг. в «Воронежских епархиальных ведомостях» было напечатано «Описание Воронежской епархии» свящ. Ф. А. Никонова. По-видимому, этот труд был также подготовлен им по собственной инициативе.

В 1865 г. Синод вновь вернулся к рассмотрению дела о составлении епархиальных описаний. К этому времени 7 готовых описаний (Владимирской, Кишинёвской, Курской, Оренбургской, Пензенской, Полоцкой и Саратовской епархий), а также ряд отдельных материалов для описаний, полученных из др. епархий и хранившихся в Духовно-учебном управлении Синода, оставались неопубликованными. Исходя из того, что «1) от продолжительного лежания без употребления статистические описания теряют свой вес и всё свое значение, ибо они делаются уже несвоевременными; 2) первоначальная цель, имевшаяся в виду Святейшего Синода, скорее будет достигнута печатанием монографий, чем выжиданием представления исторических описаний из всех епархий, ибо будущему историку Русской церкви гораздо удобнее будет черпать [сведения] из печатных монографий, чем из письменного материала, который иногда может затеряться и, наконец, 3) пользу, которую принесло уже издание в свет исторических очерков епархий Смоленской и Ярославской» (РГИА. Ф. 796. Оп. 131. Д. 826. Л. 127–127 об.), Синодом было принято решение о возвращении остающихся рукописей епархиальным архиереям, чтобы они приказали исправить и дополнить их, особенно в статистическом отношении, и передали затем

на рассмотрение цензуры для последующей публикации.

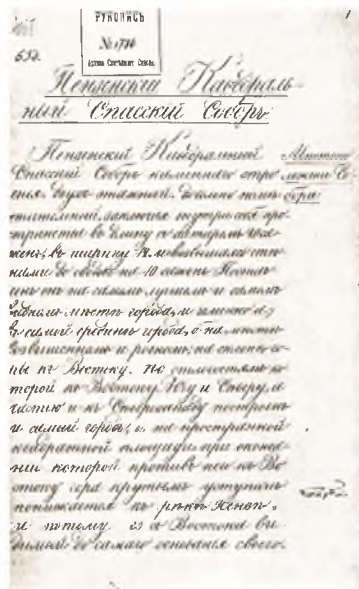
В 1868 г. общероссийский проект создания епархиальных описаний Синодом был окончательно закрыт. После того как в 1865 г. было решено оставшиеся в Духовно-учебном управлении рукописные описания вернуть на места, руководство Синода сочло себя свободным от к.-л. дальнейших распоряжений и действий по этому вопросу. Между тем некоторые из архиереев продолжали присылать в Синод рапорты о ходе работы над описаниями своих епархий. Поэтому Синод принял особое определение, в котором подобные донесения были названы «излишними». Их предписывалось впредь не присылать, а само дело о составлении описаний приказано, «почислив конченным, сдать в архив».

Работа по составлению епархиальных историко-статистических описаний, предпринятая в сер. XIX в., представляет собой важную веху в развитии региональной истории и краеведения, а также провинциальной археографии. Впервые в истории страны было задумано подготовить по единому плану подробное научное описание всех ее регионов (в данном случае — в церковно-историческом отношении). И, несмотря на то что данный замысел удалось реализовать лишь частично, сделано было немало. Рапорты архиереев позволяют утверждать, что в течение 50-х гг. XIX в. в большинстве епархий был собран, обработан и частично подготовлен к публикации значительный массив материалов по региональной церковной истории, большая часть к-рых осталась неопубликованной.

Судьба описаний (или отдельных материалов к ним), присланных в 50–60-х гг. XIX в. в Синод, сложилась по-разному. Одни из них (варшавское, камчатское, минское и саратовское) были возвращены на места и опубликованы. Другие же (владимирское, кишинёвское, пензенское, полоцкое и отдельные части кавказского, могилёвского и симбирского) по неизвестным причинам обратно высланы не были и остались в архиве Синода. Описания Подольской, Оренбургской и Смоленской епархий и отдельные части описаний Вятской и Рязанской епархий, также оставшиеся в архиве Синода, были тем не менее полностью или частично опубли-

кованы по др. спискам (раздел вятского описания «Иерархия Вятской епархии» с незначительными текстуальными изменениями и дополнениями опубл. в 1863 отдельной книгой; разделы рязанского описания «Историческое исследование о начале и постепенном распространении христианской веры в пределах епархии Рязанской» и «Начало учреждения епархии Рязанской» вошли в состав «Сборника церковно-исторических и статистических сведений о Рязанской епархии»).

В РГИА (Ф. 834) хранятся рукописи описаний 6 епархий: «Церковно-историческое и статистическое описание Владимирской епархии» иером. Иоасафа (Гапонова) (1853. 2 ч.); «Сведения или Описания церквей Могилёвской епархии, учиненные калужского кафедрального собора прот. Симеоном Зверевым» (1832); «Церковное историко-статистическое описание Оренбургской епархии» (1857); «Историко-статистическое описание Подольской епархии» П. А. Глишинского (1854); «Историко-статистическое описание Полоцкой епархии» К. А. Говорского (1853–1854. 2 ч.); «Историко-статистическое описание Смоленской епархии» (50-е гг.) XIX в.; отдельные составные части описаний епархий Вятской («Иерархия Вятской епархии» прот. Г. А. Никитникова (ок. 1857)); Кишинёвской («Исторические и статистические сведения о монастырях и скитах Бессарабской области или Кишинёвской епархии с предварительным обозрением оных» архим. Кассиана (1854); «Опыт церковно-исторического и статистического описания Кишинёвской епархии. Статья 1-я: О начале и распространении христианства в пределах Кишинёвской епархии» буд. архиеп. Неофита (Неводичкова) (1855); «Церковно-исторические и статистические описания Кишинёвской епархии часть III-я» прот. В. В. Пуришкевича (1857); «Церковно-исторические и статистические описания Кишинёвской епархии статья 2. Время учреждения самой епархии [и статья 3 о епархиальной иерархии]» прот. Ф. Балтаги (1858)), Кавказской («О начале и распространении Христианства в странах нынешней Кавказской епархии» Алипия (Пантелеева) (1852)), Пензенской («Время учреждения Пензенской епархии» прот. Ф. П. Островидова (1856); «Жизнеописания



Начальный лист
рукописи А. Л. Овсова. 1857 г.
(РГИА. Ф. 834. Л. 1)

пензенских епархиальных начальников» (1856) и «Пензенский 3-го класса архиерейский дом» (50-е гг. XIX в.) архим. Серафима (Ильинского); «Краткий обзор благочестивых обычаев и установлений у христиан Пензенской епархии, каковы особенные посты, крестные ходы, путешествие для поклонения святым угодникам, совершаемые в определенные времена с историческим указанием начала и повода сих учреждений» С. А. Кармилова (1856); описание соборов и церквей епархии А. Л. Овсова (1857); «Описание Краснослободской Успенской женской общины» (ок. 1857) и «Нижне-ломовская Успенская женская община» (50-е гг. XIX в.) святиц. П. М. Семилиорова; «О святых иконах в Пензенской епархии, пользующихся особым чествованием народа, с приложением сведений о святых крестах и иконах с частицами святых мощей» Я. П. Бурлуцкого (1858); Рязанской («Историческое исследование о начале и постепенном распространении христианской веры в пределах епархии Рязанской» П. Ситковского (б/д); «Начало учреждения епархии Рязанской» святиц. И. М. Сладкопцева (б/д), Симбирской (описание симбирских соборов И. Смирнова (?) и (или) Д. Н. Орлова (1852), а также «Археологическое описание древностей, найденных в 1854 г. в монастырях С.-Петербургской епархии» архимандритов св. Игнатия (Брянчанинова) и Иннокентия (Немирова) (1854). Отдельные материалы для

описаний Архангельской, Костромской и Олонецкой епархий, присланные в свое время в Синод, в РГИА не выявлены (вероятно, еще в 60-х гг. XIX в. они были высланы обратно для публикации в местных периодических изданиях).

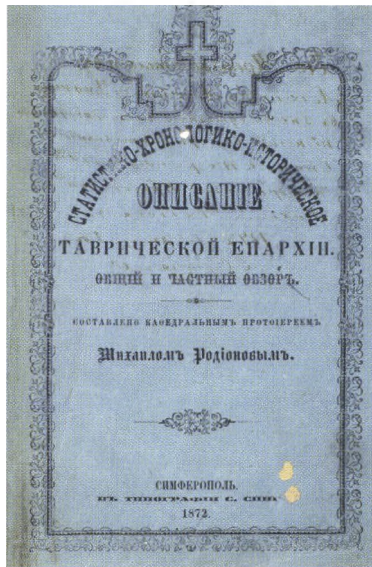
Описание Курской епархии, составленное преподавателем Курской ДС прот. М. В. Архангельским, оказалось утраченным. Известно, что в Синод оно было доставлено и по крайней мере до 1861 г. находилось при делах Духовно-учебного управления. Однако в 1865 г. ни в Курской духовной консистории, ни в правлении Курской семинарии его не обнаружили. Было ли оно, согласно определению Синода, возвращено из С.-Петербурга в 1861 г., а потом пропало уже в Курске или же затерялось в самом Синоде, неизвестно. В 1869 г. Курский еп. Сергей (Ляпидевский) направил запрос обер-прокурору Синода Д. А. Толстому, в котором писал: «...было ли обратно получено преосвященным Илиодором описание Курской епархии, из документов здесь не видно; составитель же оного учитель Архангельский в 1860 г. умер, а мною эта рукопись получаема не была. Почему имею честь покорнейше просить, не благоугодно ли будет вашему сиятельству сделать начальническое распоряжение о возвращении описания Курской епархии, если оно не было отослано прежде» (ГА Курской обл. Ф. 20. Оп. 2. Д. 255. Л. 85–86). В статье А. А. Танкова «Об историко-статистическом описании Курской епархии», опубликованной в 1900 г. в «Курских епархиальных ведомостях» (Ч. неофиц. № 39. С. 873–883), указано местонахождение черновика рукописи Архангельского (архив Курского губернского правления). По словам автора, рукопись насчитывала 240 с. и была «исполнена по первоисточникам — архивным документам». Ее дальнейшая судьба неизвестна: в ГА Курской обл. ни белого, ни черного экземпляров описания 50-х гг. XIX в. не обнаружено.

Описание Саратовской епархии, составленное саратовским кафедральным прот. Г. И. Чернышевским (отцом писателя Н. Г. Чернышевского), представленное в Синод в 1856 г., после 1861 г. назад выслано не было. В 70-х гг. XIX в. церковный историк А. М. Правдин, занимаясь разбором дел архива Саратовской духовной

консистории, обнаружил среди них документы о составлении описания Саратовской епархии, однако само описание ему отыскать не удалось. На его запрос, направленный в канцелярию Синода, последовал ответ, что пужного описания в наличии не имеется. Во время своих поездок в С.-Петербург Правдин неоднократно предпринимал попытки найти его в б-ке и архиве Синода, но они оказались безуспешными. Лишь в 1878 г. начальник архива Синода Н. И. Григорович сообщил ему, что саратовское описание найдено. Оно было выслано в Саратовскую духовную консисторию и в 1882 г. опубликовано Правдиным в «Саратовских епархиальных ведомостях».

Известно также, что к нач. 1859 г. было практически полностью закончено составление описания Орловской епархии (в нем отсутствовали лишь сведения о *Свенском в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыре*). Однако в Синод оно не было направлено. Описание состояло из 55 статей, 38 из к-рых были написаны преподавателем Орловской духовной консистории иером. *Владимиром (Петровым)*, ставшим впоследствии Казанским архиепископом. Рукопись была увезена им из Орла и после его смерти поступила в б-ку Казанской ДС. Последним опубликованным епархиальным описанием, составленным на основании определения Синода 1850 г., стало с.-петербургское, изданное в 1869–1885 гг. в 10 выпусках под заглавием «Историко-статистические сведения о С.-Петербургской епархии» (ему предшествовала публикация в 60-х гг. XIX в. (точный год неизвестен) предварительного выпуска под заглавием «Историко-статистическое описание С.-Петербургской епархии», в к-рый вошли 6 статей по истории епархии и описания нек-рых ее церквей и мон-рей). Среди др. описаний с.-петербургское является лучшим по полноте (общий объем составляет ок. 5 тыс. страниц), разнообразию и информативности сообщаемых сведений.

После 1868 г. составление описаний стало целиком зависеть от наличия в той или иной епархии людей, готовых добровольно взяться за это многотрудное дело, не сулящее сколько-нибудь значимого материального вознаграждения. Таковые встречались далеко не везде, не в каждой епархии имелись и свобод-



Титульный лист
кн.: Родонов М., прот.
Статистико-хронологико-
историческое описание
Таврической епархии.
Симферополь, 1872

ные денежные средства на печатание описаний. Тем не менее их подготовка и публикация не прекратились, что свидетельствует о востребованности подобных изданий. В 1872–1875 гг. вышли в свет описания 4 епархий (по 3 из них таковых до этого не имелось): в 1872 г. — «Статистико-хронологико-историческое описание Таврической епархии» протоиерея симферопольского кафедрального собора М. Родионова; в 1873 г. — описание церквей и приходов Вятской епархии (в «Вятских епархиальных ведомостях»); в 1873–1874 гг. — 7-томное «Историко-статистическое описание Черниговской епархии» черниговского архиеп. Филарета (Гумилевского), в 1875 г. — 1-й выпуск «Историко-статистический сборник сведений о Псковской епархии», составленный священником псковской Анастасиевской ц. В. Д. Смирчанским (2-й выпуск вышел в свет в 1895).

В 70–80-х гг. XIX в. начинает складываться новый тип епархиальных описаний. Их составители, больше не связанные требованиями единой программы, стремились собрать сведения обо всех, а не только о наиболее выдающихся церквях своей епархии. На 1-е место в этих описаниях выходят данные справочно-статистического характера, в то время как исторические материалы описательного плана либо существенно сокра-

щаются в объеме, либо исчезают совсем. Первым описанием нового типа стало минское, изданное в 9 выпусках в 1878–1879 гг. Оно построено на совершенно иных принципах, чем описания, выходившие до него (в т. ч. и «Историко-статистическое описание Минской епархии», вышедшее в 1864). По структуре, содержанию и функциональному назначению подобные издания стоят ближе к епархиальным памятным и справочным книжкам и адрес-календарям, чем к историко-статистическим описаниям, составленным в соответствии с синодальной программой 1850 г.

В 1884 г. началась публикация составленного свящ. И. В. *Добролюбовым* 4-томного «Историко-статистические описания церквей и монастырей Рязанской епархии», завершившаяся в 1891 г. Это описание значительно отличалось по структуре и содержанию от «Сборника церковно-исторических и статистических сведений о Рязанской епархии», выпущенного в 1863 г., и в отличие от него включало сведения обо всех приходских церквях края, приведенные по общему формуляру. В 1886 г. был издан подготовленный В. М. Орловым 1-й (и оказавшийся единственным) том планировавшегося 13-томного «Описания церквей и приходов Владимирской епархии». В 1887 г. была напечатана книга еп. *Ермогена (Добронравина)* «Таврическая епархия», существенно дополняющая изданное в 1872 г. описание той же епархии прот. М. Родионова. В 1888 г. вышел в свет 1-й том «Историко-статистического описания церквей и приходов Волынской епархии» преподавателя Волынской семинарии Н. И. Теодоровича (последний, 5-й том издан в 1903).

Кроме того, в 80-х гг. XIX в. было опубликовано 3 сборника материалов для историко-статистических описаний: 1 по Екатеринославской и 2 по Тульской епархии. В скатеринославский сборник вошли описания церквей и приходов XVIII в. и нек-рые документы по истории епархии этого периода, в тульские — публикации различных актов материалов XVII–XVIII вв. и описания церквей г. Тулы. Составители этих изданий считали целесообразным, не дожидаясь выпуска в свет полных епархиальных описаний, опубликовать те материалы для них, которые уже были собраны. Однако

полные описания ни по Екатеринославской, ни по Тульской епархиям так и не были изданы.

Издание епархиальных описаний в 1890–1900-х гг. заметно активизировалось. Этому способствовало возникновение в ряде епархий историко-статистических и церковно-археологических комитетов, об-в и комиссий, участвовавших в их составлении (9 описаний в эти годы были изданы именно ими). В указанный период было опубликовано в общей сложности 30 описаний по 23 епархиям. Впервые были изданы описания епархий Владивостокской, Владикавказской, Гродненской, Донской, Екатеринбургской, Казанской, Литовской, Могилёвской, Омской, Оренбургской, Орловской, Пензенской, Подольской, Полтавской, Рижской, Саратовской, Симбирской, Тверской, Тобольской, Томской и Уфимской. По Владимирской епархии в 1893–1898 гг. было выпущено новое описание, в к-рое вошли сведения обо всех ее городах и уездах, а в 1906 г. появилось особое описание владимирских мон-рей, соборов и церквей, построенных до нач. XIX в. В 4 выпусках сборника Воронежского церковного историко-археологического комитета «Воронежская старина» в 1904–1909 гг. печаталось новое описание Воронежской епархии (в него вошли только сведения о храмах и мон-рях Воронежа и о приходах Нижнедевицкого у.).

В 10-х гг. XX в. издание епархиальных описаний пошло на спад. К этому времени в большинстве епархий они уже были изданы, иногда даже неоднократно. С 1911 по 1916 г. были напечатаны только 4 описания: енисейское, опубликованное впервые, и новые версии вятского, смоленского и тамбовского. «Краткое описание приходов Енисейской епархии», вышедшее в 1916 г., стало последним изданием рассматриваемого типа, опубликованным до 1917 г.

Т. о., с 1795 по 1917 г. в Российской империи было опубликовано 61 историко-статистическое описание по 42 епархиям.

По 27 епархиям имеется по 1 описанию, по 12 — по 2, по 2 — по 3 и по 1 епархии — 4 описания. Причины, по которым осуществлялись новые издания описаний при наличии уже существующих, различны. В большинстве случаев составители более поздних описаний стремились, вероятно, во-первых, включить в них

сведения, отсутствовавшие в предыдущих версиях или же освещенные в них недостаточно подробно, во-вторых, привести обновленные данные справочно-статистического характера взамен устаревших (напр., вторые описания Смоленской, Тамбовской и Вятской епархий были изданы соответственно через 51, 50 и 39 лет после публикации первых) и, в-третьих, иначе структурировать изложенный материал. В С.-Петербургской епархии изданию полного описания предшествовал предварительный выпуск, в который вошла лишь малая часть сведений, опубликованных затем в полной версии. В Черниговской епархии публикацию полного описания предварял ее общий обзор. Второе гродненское описание, опубликованное в 1899 г., представляет собой расширенную и обновленную версию первого, напечатанного 6 годами ранее. Оба они составлены еп. Иосифом (Соколовым) (это единственный случай, когда имело место переиздание труда одного и того же автора). Три орловских описания выходили в свет в течение 6 лет, с 1899 по 1905 г. При этом готовились они, по-видимому, независимо друг от друга и значительно различаются между собой типологически: описание 1899 г. включает в себе монографию Г. М. Пясецкого по истории епархии, в описании 1901 г. помещены биографические материалы об орловских архиереях и сведения о храмах Орла, а в описании 1905 г. приведены данные об уездных церквях и приходах. Три описания Подольской епархии 1890 — нач. 1900-х гг., напротив, являются взаимосвязанными частями одного проекта. В издании 1893 г. содержится справочно-статистический обзор епархии в целом, в издании 1895 г. — подробное историческое описание отдельного уезда (Каменецкого), в издании 1901 г. — краткие описания церквей и приходов.

47 епархиальных описаний вышли в свет в законченном виде. Публикацию 14 описаний по тем или иным причинам полностью завершить не удалось. К ним относятся: владимирские описания 1886 г. (издан только 1 том, посвященный Александровскому у.) и 1906 г. (издана лишь 1-я часть, включающая сведения о монастырях, 2-я же, в которую должны были войти данные о соборах и церквях, не была опубликована); казанское описание (изданы только 2 вы-

пуска из 14 запланированных — о Казанском и Мамадышском уездах); могилёвское (вышел только 1-й том, в который вошли общий исторический очерк епархии, биографические статьи об архиереях и данные о церквях и мон-рях Могилёва); оренбургское (не вышел в свет 3-й выпуск, к-рый должен был включать сведения по истории епархии после 1859); орловское 1905 г. (издан только 1-й том по 6 уездам из 12); подольское 1890–1900-х гг. (планировавшееся подробное поуездное описание церквей и приходов было выпущено только по Каменецкому у.); полтавское (напечатан только 1-й выпуск); рижское (издано 3 выпуска из 6 планировавшихся); саратовское (не был издан отдельный выпуск о церквях Саратова); смоленское 1915 г. (издан только 1-й выпуск, посвященный Бельскому у.); тобольское (планировавшийся 3-й отдел 2-й части опубликован не был); воронежские описания 1867–1868 гг. (заявленного «Продолжения» не последовало) и 1904–1909 гг. (опубликованы описания только церквей и монастырей епархиального центра и уезда).

Из 54 описаний (изданных отдельно) 39 вошли в одном томе, 4 — в 2, 2 — в 4, 6 — в 5, 1 — в 7, 1 — в 9 и 1 — в 10 томах (описание Архангельской епархии включает 3 выпуска, в к-рые вошли сведения о приходах, отдельно изданный указатель к ним и выпуск по мон-рям; описание Тобольской епархии состоит из 2 частей (по 2 отдельно изданных отдела в каждом) и альбома портретов архиереев). Общее количество томов отдельных изданий этого типа насчитывает 111. Публикация многотомных описаний иногда растягивалась на долгие годы (4-томное «Историко-статистическое описание церквей и монастырей Рязанской епархии» издавалось 7 лет, 10 выпусков «Историко-статистических сведений о С.-Петербургской епархии» — 16 лет, «Историко-статистический сборник сведений о Псковской епархии» в 2 частях — 20 лет).

Из числа опубликованных описаний 21 относится к авторским монографическим работам (архангельское описание 1795 г. Л. М. Максимовича, варшавское Амвросия (Лотоцкого), владивостокское А. Г. Разумовского, гродненские Иосифа (Соколова), камчатское П. В. Громова, оренбургское Н. М. Чернавского, орловское Г. М. Пясецкого, подольские описания

П. А. Глищинского и Е. И. Сецинского, псковское описание В. Д. Смиречанского, таврические описания М. Родионова и Ермогена (Добро-правина), томское описание А. А. Мисюрева, черниговское и харьковское описания Филарета (Гумилевского), херсонское описание Гавриила (Розанова), воронежское Ф. В. Никонова, новгород-северское иером. Никодима и саратовское Г. И. Чернышевского). Сорок описаний являются коллективными трудами, и в 23 из них указаны составители (архангельское 1894–1896 гг., владикавказское, владимирские 1886 и 1893–1898 гг., волынское, вятское 1912 г., донское, костромское, литовское, минское 1864 г., могилёвское, омское, подольское 1893 г., полтавское, рязанские, симбирское, смоленские, тамбовское 1861 г., тверское, уфимское и ярославское). Однако структура и содержание этих изданий, а также данные по истории создания нек-рых из них свидетельствуют о том, что они были подготовлены не одним лицом, но явились результатом коллективных усилий. Задача их составителей заключалась прежде всего в сборе, обработке и систематизации описаний отдельных приходов, присланных местными причтами.

Из числа авторов, составителей и редакторов епархиальных описаний 28 относится к духовенству (8 — к черному и 20 — к белому (варшавское описание было составлено архим. Амвросием (Лотоцким) в бытность его ключарем варшавского кафедрального собора, а издано уже после принятия им монашества)) и 23 — к мирянам. Среди них значатся 4 архиерея, 3 архимандрита (являвшихся одновременно ректорами духовных семинарий), соборный иеромонах, 20 протоиереев и священников (7 из них занимали также различные должности в духовных и светских учебных заведениях, и 2 были редакторами епархиальных ведомостей), 16 преподавателей (инспекторов, смотрителей) духовных семинарий и уч-щ, 4 секретаря и архивариусы духовных консисторий, студент Московского ун-та.

11 описаний было издано епархиальными историко-статистическими и церковно-археологическими комитетами и об-вами, 8 — редакциями епархиальных ведомостей и извещий, 3 — церковными и епархиальными братствами, по 1 — губ. ста-

тистическим комитетом, губ. ученой архивной комиссией, канцелярией духовной консистории, КДА, Одесским об-вом истории и древностей. Издающие орг-ции в др. описаниях не названы.

Основу большинства епархиальных описаний составляет список церквей, приходов и причтов с разнообразными историко-статистическими и справочными сведениями о них. Этот раздел имеется в 51 опубликованном описании (нет его во владивостокском, владимирском 1906 г., в орловском 1899 г., псковском, рижском, томском, черниговском 1861 г., воронежском 1867–1868 гг., новгород-северском и подольском 1862 г.). Как правило, он занимает большую часть описаний, а в описаниях владикавказском, владимирском 1893–1898 гг., енисейском, костромском, литовском, минском 1878–1879 гг., подольском 1901 г., рязанском 1884–1891 гг., саратовском 1895–1897 гг. и вятском 1873 г. является единственным. Состав сведений, отражавшихся в списках, в разных описаниях неоднороден, а иногда существенно варьируется даже в пределах 1 издания. В списки могли входить, в частности, следующие данные: о центре прихода — название (иногда с указанием параллельных и ранее бытовавших) и его происхождение, административно-территориальный статус, местоположение, водоем и пути сообщения, расстояние от губернского и уездного городов, исторические сведения (в т. ч. год основания, владельческая принадлежность в разное время); о церкви — наименование, материал, средства, стоимость и обстоятельства постройки, даты (или годы) закладки и освящения, престолы, внешний и внутренний вид, размеры, вместительность, особо чтимые святыни и достопримечательности, обеспеченность утварью и ризницей, количество и вес колоколов, наиболее значительные пожертвования, перестройки и особо значимые ремонты, пожары, статус и церковно-адм. принадлежность в разное время, источники и сумма содержания, количество земли и капитал, характеристика церковной б-ки и архива (с указанием наиболее ценных рукописных и печатных книг), годы, с к-рых хранятся метрические и приходно-расходные книги, клировые ведомости, исповедные росписи, сведения о храмах-предшественниках; о приходе — состав,

границы, характер местности, исторические сведения и достопримечательности (в т. ч. археологические памятники), количество дворов, число прихожан, их национальный и сословный состав, образовательный уровень, религиозно-нравственное состояние, материальное положение и основные занятия, численность единоверцев, раскольников, сектантов и иноверцев, приписные населенные пункты (название, расстояние от центра прихода и наличие препятствий на пути к ним, количество дворов и число жителей), учебные заведения (тип, местонахождение, число учащихся, время основания, занимаемое помещение, средства и стоимость содержания, преподаватели и законоучители), народные обычаи, обряды и суеверия, крестные ходы и местные церковные праздники, наличие приходских попечительств, кладбища (иногда с указанием наиболее значимых захоронений); о причте — штатный состав, жалованье, источники содержания, жилищные условия, списки священно- и церковнослужителей, состоявших при храме в разное время (с биографическими данными разной степени полноты). В ряде изданий при описании отдельных церквей и приходов приведены (полностью или частично) тексты различных исторических документов, в т. ч. фрагменты писцовых и переписных книг, царских грамот и др.

Основными источниками сведений для данного раздела служили обычно либо клировые ведомости (ежегодные отчеты о состоянии церкви, прихода и клира), к-рые регулярно велись при каждом храме их настоятелями, либо специально разработанные епархиальными историко-статистическими и церковно-археологическими комитетами программы и инструкции для описания церквей и приходов, рассылавшиеся причтам, а в нек-рых епархиях печатавшиеся также на страницах епархиальных ведомостей и др. периодических изданий.

Историко-статистические сведения о мон-рях имеются в 33 описаниях. Владимирское описание 1906 г. посвящено мон-рям. Материалы об обителях Архангельской епархии составляют отдельный выпуск, изданный в 1902 г. В 19 описаниях (архангельском 1795 г., варшавском, владивостокском, донском, минском

1864 г., пензенском, подольском 1893 г., рязанском 1863 г., петербургском 1869–1885 гг., симбирском, 2 таврических, тамбовском 1911 г., тверском, тобольском, харьковском, черниговском 1873–1874 гг., ярославском и саратовском 1882 г.) данные о монастырях выделены в особые разделы. В описаниях подольском 1895 г., полтавском, рязанском 1884–1891 гг., смоленских, тамбовском 1861 г. и уфимском сведения об обителях приведены внутри списков церквей, причтов и приходов. В описаниях воронежском 1904–1909 гг., могиловском и с.-петербургском 60-х гг. XIX в. присутствуют статьи, посвященные отдельным монастырям, а в орловском 1899 г. сведения о некоторых обителях имеются в текстах общих очерков по истории этих епархий. О монастырях приводятся различные данные: местонахождение, статус, время существования, исторические сведения, описание храмов и др. построек, достопримечательности и особо чтимые святыни, количество земли, состав угодий, средства содержания, число монашествующих и послушников (послушниц), списки настоятелей и настоятельниц, перечень учебных и благотворительных заведений.

Общие историко-географические очерки епархий имеются в 36 описаниях: варшавском, волынском, вятском 1912 г., донском, екатеринбургском, камчатском, минском 1864 г., могиловском, омском, оренбургском, орловских 1899 и 1905 гг., пензенском, полтавском, исковском, рижском, рязанском 1863 г., с.-петербургских, смоленском 1864 г., таврических, тамбовских, тверском, тобольском, томском, уфимском, харьковском, черниговских, ярославском, воронежском 1867–1868 гг., новгород-северском, подольском 1862 г. и саратовском 1882 г. Эти разделы чрезвычайно разнятся между собой как по объему, так и по составу сведений. В общих очерках публиковались разнообразные исторические материалы (о распространении христианства на территории епархии, ее границах, государственной и церковно-адм. принадлежности в разное время, об обстоятельствах учреждения архиерейской кафедры и др.), географические и этнографические сведения (площадь епархии, состав ее городов и уездов, природные особенности, состояние сельского хозяйства,

фабрично-заводской промышленности и торговли, народы, обитающие на территории края, и др.) и статистические данные (численность населения, количество церквей, монастырей и часовен, учебных заведений и др.).

В 17 описаниях имеются сводки об отдельных городах (статус и административно-территориальная принадлежность в разное время, важнейшие исторические события, число жителей, количество храмов, домов, дворов, промышленных предприятий и учебных заведений и др.) и (или) уездах (границы, площадь, количество церквей и приходов, климат, состояние почвы, водные ресурсы, численность и занятия населения и др.). В большинстве описаний они расположены внутри списков церквей, приходов и причтов (архангельское 1894–1896 гг., владимирское 1893–1898 гг., волынское, омское, пензенское, подольские, полтавское, с.-петербургское 1869–1885 гг., симбирское, смоленское 1864 г., тамбовское 1911 г., уфимское), а в некоторых (посвященных 1 уезду) образуют особые разделы (владимирское 1886 г., казанское 1904 г., смоленское 1915 г.).

В 31 описании представлены биографические данные различной степени полноты о епархиальных и викарных архиереях. В некоторых описаниях они выделены в самостоятельные разделы (архангельское 1795 г., варшавское, орловское 1901 г., исковское, рязанское 1863 г., смоленское 1864 г., таврическое 1872 г., тамбовское 1861 г., тобольское, черниговские, ярославское, подольское 1862 г. и саратовское 1882 г.). В могиловском, оренбургском и рижском описаниях каждому из архиереев посвящена отдельная статья. В др. описаниях сведения об архиереях входят в состав общих очерков епархий, иногда они ограничиваются лишь хронологическим списком преосвященных (волынское, вятское 1912 г., донское, екатеринбургское, минское 1864 г., орловское 1899 г., полтавское, таврическое 1887 г., тамбовское 1911 г., тверское, томское, уфимское, харьковское). В с.-петербургском описании 1869–1885 гг. биографии первых 5 архиереев даны в общем очерке епархии, а данные об остальных собраны в особый раздел.

Адрес-календарные разделы (перечни учреждений духовного ведомства с их личным составом) имеют-

ся только в 6 описаниях (вятском, донском, омском, пензенском, подольском 1893 г. и тверском). Подобные сведения, к-рые быстро устаревали, обычно в епархиальные описания не включали, они присутствовали в описании прежде всего в епархиальных справочниках (памятных книжках и адрес-календарях).

Иллюстративные и картографические материалы в описаниях встречаются сравнительно редко. Иллюстрации (преимущественно виды церквей и монастырей) имеются в 11 описаниях, портреты (гл. обр. архиереев) — в 9, карты — в 11, планы и чертежи — в 1.

Материалы для готовившихся, но так и не изданных до 1917 г. описаний некоторых епархий имеются в ряде региональных архивов и музеев. Напр., в Вологодском гос. историко-архитектурном и художественном музее-заповеднике в фонде краеведов Н. И. и И. Н. Суворовых хранится неизданное описание Вологодской епархии, составленное в 1888–1896 гг. В Гос. архиве Астраханской обл. имеются материалы для историко-статистического описания Астраханской епархии (в 2015 изд. описания церквей бывш. Царевского у. в границах Волжского благочиния Калачевской епархии). Однако систематическое выявление, учет и описание подобного рода документов в региональных хранилищах до сих пор не проведены.

Описания епархий, XVIII — нач. XX в.: **Архангельская епархия:** Максимович Л. М. Подробное ист. описание Архангельской епархии // Любопытный месяцеслов на лето от Рождества Христова 1795... М., 1795. С. 1–180. 2-я паг.; Краткое ист. описание приходов и церквей Архангельской епархии / Сост., ред.: В. А. Смирнов. Архангельск, 1894–1896. 3 вып.; Краткое ист. описание монастырей Архангельской епархии. Архангельск, 1902; **Варшавская епархия:** Аверсий (Лотоцкий), архим. Церковно-ист. и стат. описание Варшавской правосл. епархии. Почаев, 1863; **Владивостокская епархия:** Разумовский А. Г. Владивостокская епархия за первые 5 лет ее существования (1899–1903 гг.). Симферополь, 1906; **Владикавказская епархия:** Попов И. Г. Владикавказская епархия в 1903 г.: Краткий стат. обзор. Б. м., б. г.; **Владимирская епархия:** Орлов В. М. Описание церквей и приходов Владимирской епархии. Владимир, 1886. Т. 1: Александровский уезд; **Доброградская епархия:** В. М. Орлов. Ист.-стат. описание церквей и приходов Владимирской епархии. Владимир, 1893–1898. 5 вып.; Монастыри, соборы и приходские церкви Владимирской епархии, построенные до нач. XIX ст.: Краткие ист. сведения с прил. описей сохраняющихся в них древних предметов. Владимир, 1906. Ч. 1: Монастыри; **Волынская епархия:** Теодорович Н. И. Ист.-стат.



описание церквей и приходов Волинской епархии. Почаев, 1888–1903. 5 т.; **Воронежская епархия:** *Никонов Ф. В.* Описание Воронежской епархии // Воронежские ЕВ. 1867. № 2. С. 51–57; № 3. С. 75–79; № 5. С. 139–147; № 6. С. 191–197; № 7. С. 219–227; № 8. С. 261–269; № 11. С. 354–360; № 12. С. 385–390; № 13. С. 436–441; № 15. С. 493–498; № 17. С. 556–564; 1868. № 4. С. 118–128; Ист.-стат. описание церквей и приходов Воронежской епархии: Воронежский у. // Воронежская старина. Воронеж. 1904. Вып. 5. Прил. С. 1–96; Вып. 7. Прил. С. 97–182; 1909. Вып. 8. Прил. С. 183–213; *Поликарпов Ф. И.* Ист.-стат. описание церквей и приходов Нижнедевицкого у. Воронежской губ. // Там же. 1907. Вып. 6. С. 1–129. 2-я паг.; **Вятская епархия:** Церкви и приходы в Вятской епархии: (По клировым ведомостям 1872 г.) // Вятские ЕВ. 1873. Отд. духовнолит. № 1. С. 23–31; № 2. С. 48–59; № 3. С. 79–88; № 4. С. 110–122; № 5. С. 151–161; № 6. С. 184–199; № 7. С. 216–237; № 8. С. 257–271; № 9. С. 292–312; № 10. С. 331–348; № 11. С. 372–385; № 12. С. 402–415; № 13. С. 435–451; № 14. С. 469–486; № 16. С. 544–553; № 17. С. 574–584; № 18. С. 597–605; № 19. С. 631–642; № 21. С. 697–706; № 22. С. 731–746; № 23. С. 763–774; № 24. С. 788–796; *Кибардин П. В., Шабалин В. И.* Вятская епархия: Ист.-геогр. и стат. описание. Вятка, 1912; **Гродненская епархия:** *Иосиф (Соколов), еп.* Гродненский правосл.-церк. календарь, или Современное состояние правосл. Церкви в Гродненской губ. Гродна, 1893; *он же.* Гродненский правосл.-церк. календарь, или Православие в Брестско-Гродненской земле в кон. XIX в. Воронеж, 1899. 2 т.; **Донская епархия:** *Кириллов А. А.* Донская епархия в ее настоящем положении: (По стат. данным 1896 г.). Новочеркасск, 1896; **Екатеринбургская епархия:** Приходы и церкви Екатеринбургской епархии / Ред.: Г. А. Усольцев. Екат., 1902; **Енисейская епархия:** Краткое описание приходов Енисейской епархии. Красноярск, 1916; **Казанская епархия:** Ист.-стат. описание церквей и приходов Казанской епархии. Каз., 1904. 1916. Вып. 3, 6; **Камчатская епархия:** *Громов П. В., прот.* Ист.-стат. описание камчатских церквей. [К., 1861]. Петропавловск-Камчатский, 2000; **Костромская епархия:** *Беляев И., прот.* Стат. описание соборов и церквей Костромской епархии. СПб., 1863; **Литовская епархия:** *Извеков Н. Д., свящ.* Стат. описание правосл. приходов Литовской епархии. Вильна, 1893; **Минская епархия:** *Николай (Трусовский), архим.* Ист.-стат. описание Минской епархии. СПб., 1864; Описание церквей и приходов Милской епархии. Мн., 1878–1879. 9 вып.; **Могилевская епархия:** Могилевская епархия: Ист.-стат. описание. Могилев, 1905–1910. Т. 1. Вып. 1–3; **Новгород-Северская епархия:** *Никодим [Алешковский], иером.* Описание бывш. Новгородско-Северской епархии // Черниговские ГВ. 1858. Ч. неофиц. № 42. С. 321–323; № 43. С. 329–330; № 44. С. 337–339; № 45. С. 346–350. № 46. С. 258[358]–359; № 47. С. 367–371; **Омская епархия:** *Скальский К. Ф., свящ.* Омская епархия: Опыт геогр. и ист.-стат. описания городов, сел, станиц и поселков. Омск, 1900; **Оренбургская епархия:** *Чернавский П. М.* Оренбургская епархия в прошлом ее и настоящем. Оренбург, 1900–1903. 2 вып.; **Орловская епархия:** *Пясецкий Г. М.* История Орловской епархии и описание церквей, приходов и мон-рей. Орёл, 1899; Описание церквей, приходов и мон-рей Орловской епархии. Орёл, 1901; Ист. описание церквей, приходов

и мон-рей Орловской епархии. Орёл, 1905. Т. 1: Болховской — Кромской уезды; **Пензенская епархия:** Пензенская епархия: Ист.-стат. описание. Пенза, 1907; **Подольская епархия:** *Глицинский П. А.* Ист.-стат. описание Подольской епархии // Подольские ЕВ. 1862. Приб. № 5. С. 121–125; № 7. С. 177–188; № 8. С. 219–228; № 11. С. 316–324; № 13. С. 401–407; № 14. С. 435–438; № 20. С. 646–650; № 22. С. 733–737; Подольская епархия: Сб. стат. и справ. сведений за 1891–1892 гг. / Сост.: В. М. Греченко. Каменец-Подольск, 1893; *Сецинский Е. И., свящ.* Ист. сведения о приходах и церквях Подольской епархии: Каменецкий у. Каменец-Подольский, 1895; Приходы и церкви Подольской епархии / Ред.: свящ. Е. И. Сецинский. Каменец-Подольск, 1901; **Полтавская епархия:** *Грановский А. А.* Полтавская епархия в ее прошлом (до открытия епархии в 1803 г.) и настоящем: (Ист.-стат. опыт). Полтава, 1901. Вып. 1; **Псковская епархия:** *Смиречанский В. Д., свящ.* Ист.-стат. сб. сведений о Псковской епархии. Псков, 1875–1895. 2 вып.; **Рижская епархия:** Ист.-стат. описание церквей и приходов Рижской епархии. Рига, 1893–1902. 3 вып.; **Рязанская епархия:** *Макарий (Миролюбов), архим.* Сб. церк.-ист. и стат. сведений о Рязанской епархии. М., 1863; *Добролюбов И. В., свящ.* Ист.-стат. описание церквей и мон-рей Рязанской епархии. Зарайск; Рязань, 1884–1891. 4 т.; **Санкт-Петербургская епархия:** Дополнительная программа для сост. ист.-стат. описания С.-Петербургской епархии. СПб., 1860; Ист.-стат. сведения о С.-Петербургской епархии. СПб., 1869–1885. 10 вып.; **Саратовская епархия:** *Чернышевский Г. И.* Церковно-ист. и стат. описание Саратовской епархии // [Публ.: А. М. Правдин] // Саратовские ЕВ. 1882. Отд. неофиц. № 31. С. 204–206; № 32. С. 214–222; № 33. С. 223–226; № 36. С. 248–251; № 37. С. 255–256; № 38. С. 263–265; № 39. С. 272–274; № 40. С. 279–280; Краткие сведения о церквях Саратовской епархии, существующих при них причтах и о прихожанах // Саратовские ЕВ. Прил. 1895. № 8–11, 17–24; 1896. № 1–7, 9, 11–15, 17–24; 1897. № 1–5; **Симбирская епархия:** *Баженов П.* Стат. описание соборов, мон-рей, приходских и домовых церквей Симбирской епархии по данным 1900 г. Симбирск, 1903; **Смоленская епархия:** *Профимовский П. В.* Ист.-стат. описание Смоленской епархии. СПб., 1864; *Редков Н. Н.* Ист.-стат. описание церквей и приходов Смоленской епархии. Смоленск, 1915. Вып. 1: Бельский у.; **Таврическая епархия:** *Родионов М., прот.* Стат.-хронол.-ист. описание Таврической епархии: Общий и частный обзор. Симферополь, 1872; *Гермоген (Доброправин), еп.* Таврическая епархия. Псков, 1887; **Тамбовская епархия:** *Хитров Г. В., свящ.* Ист.-стат. описание Тамбовской епархии. Тамбов, 1861; Ист.-стат. описание Тамбовской епархии / Ред.: А. Е. Андреевский. Тамбов, 1911; **Тверская епархия:** *Добровольский И. И.* Тверской епархиальный стат. сб. Тверь, 1901; **Тобольская епархия:** Тобольская епархия. Омск, 1892. 2 ч. в 4 вып.; Тобольские архиистыри: [Альб. фотографий]. Тобольск [1892]; **Томская епархия:** *Мистюев А. А., прот.* Краткий ист.-стат. очерк Томской епархии. Томск, 1897; **Уфимская епархия:** *Златоверховников И. Е.* Уфимская епархия: Геогр., этногр., адм.-ист. и стат. очерк. Уфа, 1899; **Харьковская епархия:** *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Ист.-стат. описание Харьковской епархии. М., 1852–1858. Отд. 1–5; **Херсонская епархия:** *Гавриил (Розанов), архиеп.* Ист.-хронол. описание церквей епархии Херсонской и Тав-

рической. Од., 1848; **Черниговская епархия:** *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Ист.-стат. описание Черниговской епархии: Общий обзор. Чернигов, 1861; *он же.* Ист.-стат. описание Черниговской епархии. Чернигов, 1873–1874. 7 кн.; **Ярославская епархия:** *Крылов А. П.* Ист.-стат. обзор Ростовско-Ярославской епархии. Ярославль, 1861.

Программы для составления описаний: Программа для составления ист.-стат. описания церкви // Тамбовские ЕВ. 1878. Ч. неофиц. № 12. С. 329–353; Программа для составления ист.-стат. описания церкви // Воронежские ЕВ. Приб. 1881. № 24. С. 871–897; *Остроумов А.* Программа церк.-ист. и стат. описания церкви и прихода Нижегородской епархии, составленная применительно к таковой же программе для Литовской епархии и напечатанной в № 37 Литовских ЕВ за 1886 г. // Нижегородские ЕВ. 1886. Ч. офиц. № 21. С. 28–33; № 22. С. 62–72; № 23. С. 30–40; Программа для предполагаемого ист.-стат. описания церквей и приходов Новгородской епархии // Новгородские ЕВ. 1896. Ч. офиц. № 8. С. 495–498; Программа ист.-стат. описания церквей и приходов, соборов и мон-рей // Изв. по Казанской епархии. 1899. № 1. С. 4–12. Современные публ.: *Игнатий (Брянчанинов), архим., Инокентий (Немиров), архим.* Археол. описание древностей, найденных в 1853 г. в мон-рях С.-Петербургской епархии // *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собр. творений. М., 2002. Т. 3. С. 303–366; Описание Архангельской епархии 1795 г. / Сост., предисл.: В. И. Иванов. Краснодар, 2009; *Овсов А. Л.* Описание соборов и церквей Пензенской епархии (1857 г.) / Подгот. текста, вступ. ст.: А. И. Раздорский. СПб., 2013; Ист.-стат. описания церквей и селений Астраханской епархии Царевского у. в границах Волжского благочиния Калачевской епархии / Сост.: А. А. Клущин, И. О. Будков. Волжский, 2015. 2 вып.

Свод. кат.: *Раздорский А. И.* Ист.-стат. описания епархий РПЦ (1848–1916): Сводный кат. и указ. содержания. СПб., 2007.

Лит.: *Биланчук Р. П.* Церковно-ист. и стат. описание Вологодской епархии 1850–1880-х гг. и развитие ист.-церк. краеведения // Рус. культура на пороге 3-го тысячелетия: Христианство и культура. Вологда, 2001. С. 82–89; *он же.* Древности северного прихода: Взгляд «изнутри»: (По мат-лам церк.-ист. и стат. описаний Сольвычегодского у. сер. XIX в.) // Двинская земля: Мат-лы 2-х межрегион. обществ.-науч. ист.-краевед. Стефановских чт. Котлас, 2003. С. 132–140; *Раздорский А. И.* Из истории составления описания Вятской епархии (1850-е гг.) // 8 Герценовские чт.: Мат-лы науч. конф. Киров, 2002. С. 99–102; *он же.* «Ист.-стат. сведения о С.-Петербургской епархии»: Из истории создания // Невский архив: Ист.-краевед. сб. СПб., 2003. Вып. 6. С. 600–609; *он же.* Церк.-ист. и стат. описание Владимирской епархии 1853 г. пером. Иоасафа (В. С. Гапонова) // Уваровские чт., 5-е. Муром, 2003. С. 161–169; *он же.* Церк.-ист. и стат. описание Курской епархии 1850-х гг. // События и люди в док-тах курских архивов. Курск, 2003. Вып. 2. С. 61–74; *он же.* Ист.-стат. описание Полоцкой епархии Ксенофонта Говорского и судьба древнего Полоцкого архива // АЕ за 2002 г., М., 2004. С. 117–126; *он же.* Неизданное «Церк. ист.-стат. описание Оренбургской епархии» 1850-х гг. // Уральский археогр. альманах, 2005 г. Екат., 2005. С. 182–197; *он же.* О составлении ист.-стат. описаний Ярославской и сопредельных с ней епархий в сер. XIX в.: (По мат-лам рапортов архие-



реев в Св. Синод) // Краевед. записки. Ярославль, 2005. Вып. 8: Мат-лы 8 и 9 Тихомировских чт. С. 322–331; *он же*. Рапорты архиепископов в Синод о составлении ист.-стат. описаний епархий РПЦ как источник по историографии церк. краеведения России // АЕ за 2004 г. М., 2005. С. 266–269; *он же*. Рукописные описания Могилёвской епархии XIX в. в РГИА // Белорусский сб.: Ст. и мат-лы по истории и культуре Белоруссии. СПб., 2005. Вып. 3. С. 152–155; *он же*. Справочные и ист.-стат. издания епархий РПЦ как ист.-краевед. источник // В. О. Ключевский и проблемы российской провинциальной культуры и историографии: Мат-лы науч. конф., Пенза, 25–26 июня 2001 г.: В 2 кн. М., 2005. Кн. 2. С. 113–132; *он же*. Ист.-стат. описания епархий РПЦ XIX – нач. XX в.: Типологическая, количественная, хропол. и геогр. характеристики // Церковь и гос. власть России в XX в.: 5-е Арсеньевские чт. Новг., 2006. С. 109–117; *он же*. «Ист.-стат. сведения о С.-Петербургской епархии» как ист. источник // Ист.-стат. сведения о С.-Петербургской епархии: В 10 вып. СПб., 2007. Вып. 1: Репр. воспроизв. изд. 1869 г. С. 7–41; *он же*. Программа по составлению ист.-стат. описания церквей и мон-рей Курской епархии в 1830-е гг. // Болховитиновский щорічник, 2009. К., 2010. С. 114–119; *он же*. Из истории составления описания Олопецкой епархии в 1830-е и 1850-е гг. // Церковь Пресвятого Господня: 300 лет на заонежской земле: Мат-лы Всерос. науч. конф., приуроч. к 300-летию Преображенской ц. на о-ве Кижи. Петрозаводск, 2015. С. 126–132; *Озарова И. Е.* Работа Г. И. Чернышевского над составлением «Церковно-ист. и стат. описания Саратовской епархии» (1850–1856 гг.) // Изв. Саратовского ун-та. Новая сер. Т. 10. Сер.: История. Междунар. отношения. 2010. Вып. 2. С. 92–99; [Рец.] Описание Архангельской епархии 1795 г. Краснодар, 2009 // ВЦИ. 2010. № 3/4. С. 365–367; *Вибе И. Н., Раздорский А. И.* «Сведения или Описание церквей Могилёвской епархии» 1832 г.: (Источниково-ведческая характеристика) // Беларускі археографічны штогоднік. Мн., 2015. Вып. 16. С. 213–224; *Полоцкая О. В.* Описание епархий кон. XIX в. как ист. источник // Вспомогательные ист. дисциплины и источниковедение: Совр. исслед. и перспективы развития: Мат-лы 27 Междунар. науч. конф. М., 2015. С. 361–362; *Тропольская О. В., Тропольская Н. Е.* К истории составления и издания сборников «Ист.-стат. описание церквей и приходов Казанской епархии» // Гасырлар авазы (Эхо веков). Каз., 2015. № 3/4. С. 228–238; *Полоцкая О. В., Черкасова М. С.* Описание севернорус. епархий XVIII–XIX вв.: Перспективы сравнительно-ист. изучения // Вестн. Екатеринбургской ДС. 2016. Вып. 2(14). С. 29–58; *Вибе И. Н.* Описание церквей Могилёвской епархии 1832 г.: Краевед. источник в контексте конфессиональной политики в Западном крае // Библиография. Археография. Источниковедение: Сб. ст. и мат-лов. СПб.; М., 2017. Вып. 3. С. 14–28.

А. И. Раздорский

ОПИЦ [нем. Opitz] Ханс Георг (1.06.1905, Берлин — 9.07.1941, Львов), нем. церковный историк, патролог. Учился в Асканийской гимназии (Askanisches Gymnasium) в Берлине. В 1923 г. поступил в Берлинский ун-т для изучения еван-

гелического богословия и вост. языков. Под влиянием филолога-классика Э. Шварца (1858–1940) О. обратился к патристике. Проучившись в Берлине, Марбурге и Бонне в общей сложности 4 года, в мае 1928 г. О. выдержал 1-й богословский экзамен (эквивалент экзамена на звание бакалавра богословия), а в мае 1931 г. — 2-й богословский экзамен, после сдачи к-рого в Германии разрешена пастырская деятельность. С 1 апр. 1933 г. О. начал работать в Семинаре по церковной истории под рук. Х. Литцманна при Берлинском ун-те. В 1932 г. защитил в Берлине диссертацию «Арианские споры до 328 г.» (Der arianische Streit bis zum Jahre 328), к-рая в полном виде осталась неопубликованной. Вскоре последовала защита докторской диссертации (хабилитации) «Исследования рукописной традиции трудов Афанасия Великого», которая вышла в 1935 г. отдельным изданием. 1-я офиц. лекция (Probevorlesung) О. была посвящена трудам Оригена и Евсевия Кесарийского. Одновременно О. работал в Патристической комиссии Прусской АН, где занимался изданием трудов свт. Афанасия I Великого. В 1934–1941 гг. под ред. О. вышли 5 выпусков 2-го тома, включавших полемические сочинения свт. Афанасия, и 2 выпуска 3-го тома, содержавшие документы по истории арианских споров. С зимнего семестра 1933/34 г. О. преподавал в Берлинском ун-те в звании приват-доцента. Несмотря на усилия наставника О. проф. Литцманна, для О. не нашлось места ординарного профессора по кафедре богословия ни в Гёттингене (1936), ни в Базеле (1937), ни в Марбурге (1938). Причинами тому были расхождения между Литцманном, главой историко-филологического направления, и основателем т. н. лютеран. ренессанса Э. Зеебергом (1888–1945), равно как и симпатии О. к национал-социалистическому движению «Немецкие христиане» (Deutsche Christen). С 1 мая 1937 г. О. был членом НСДАП. В 1939 г. он смог получить место на евангелическом фак-те ун-та в Вене, где начиная с сент. 1939 г. служил в звании «нового доцента» (Dozent neuer Ordnung), а с янв. 1940 г. — ординарного профессора. Вскоре после назначения О. был призван на фронт и погиб при наступлении немецко-фашистских войск на СССР. Из пе-

реински О. со Шварцем известно, что О. планировал опубликовать сочинения визант. историка Феодора Чтеца и «Пастырь» Ермы, а также издать полное собрание трудов самого Шварца, но не успел осуществить задуманное (Stockhausen. 2010. S. 208–209).

Соч.: Die «Vita Constantini» des Codex Angelicus 22 // Byz. 1934. T. 9. N 2. P. 535–593; Das syrische Corpus Athanasianum // ZNW. 1934. Bd. 33. N 1. S. 18–31; Die Zeitfolge des arian. Streites v. den Anfängen bis 328 // Ibid. N 2. S. 131–159; Euseb von Caesarea als Theologe: Ein Vortrag // Ibid. 1935. Bd. 34. N 1. S. 1–19; Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius. B.; Lpz., 1935; Dionys von Alexandrien und die Libyer // Quantulacumque: Studies Presented to K. Lake by Pupils, Colleagues, Friends / Ed. R. P. Casey e. a. L., 1937. P. 41–53.

Изд.: Athanas. Alex. Werke. B., 1934–1941. Bd. 2. Tl. 1–7; Bd. 3. Tl. 1–2.

Лит.: Glanz u. Niedergang der deutschen Universität: 50 Jahre deutscher Wissenschaftsgeschichte in Briefen an u. von H. Lietzmann (1892–1942) / Hrsg. K. Aland. B.; N. Y., 1979; Schwarz K. W. «Grenzburg» u. «Bollwerk»: Ein Bericht über die Wiener Evangelisch-theologische Fakultät, 1938–1945 // Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus / Hrsg. L. Siegele-Wenschkewitz, C. Nicolaisen. Gött., 1993. S. 361–390; *idem*. Opitz, Hans-Georg // BBKL. 1993. Bd. 6. Sp. 1221–1223; Klee E. Das Personenlexikon zum Dritten Reich: Wer war was vor und nach 1945? Fr./M., 2003². S. 444; Brennecke H. Ch., Stockhausen A., von. Die Edition der «Athanasius Werke» // Erlanger Editionen: Grundlagenforschung durch Quelleneditionen: Berichte und Studien / Hrsg. H. Neuhäus. Erlangen; Jena, 2009. S. 151–170; Stockhausen A., von. Einblicke in die Geschichte der «Athanasius Werke»: Die Briefe Hans-Georg Opitz' an Eduard Schwartz // Von Arius zum Athanasianum: Stud. zur Edition der «Athanasius Werke» / Hrsg. A. von Stockhausen, H. Ch. Brennecke. B., 2010. S. 207–304.

Н. И. Сериков

ОПРЕСНОКИ [Пресный хлеб; евр. חֶמֶץ; греч. ἄζυμος], в ВЗ название хлеба, изготавливаемого без использования закваски, составная часть ветхозаветных жертвоприношений (Исх 29. 1–2; Суд 6. 19–21; Лев 2; 6. 2, 26; Числ 6. 15–17). Как название отдельного ветхозаветного праздника (см. в ст. *Ветхозаветное богослужение*) приводится в Лев 23. 5–6. Авторы *Левит книги* связывают праздник О. (первоначально отдельный) с праздником ветхозаветной Пасхи и событием исхода при Моисее. Во *Второзаконии* Пасха и праздник О. отождествляются (Втор 16. 1–6, ср. ст. 16; ср. также: Числ 9. 2–14; 28. 16–27; 2 Пар 8. 13; 30. 13, 21; 35. 17; 1 Езд 6. 22; нарушение предписания наказывалось смертью — Исх 12. 15, 19). В Лев 23 праздник О. описывается

следующим образом. Он совершается на 2-й день Пасхи и продолжается до 7 дней, когда евреи совершают в храме жертвоприношения и воздерживаются от употребления квасного хлеба. В целом ряде мест ВЗ приводится призыв соблюдать предписание об О. (в пасхальный праздник — Исх 12. 7; 13. 3; 23. 15; 34. 18). В новозаветное время эти предписания понимались как символические указания на «чистоту» народа, на то, что в нем нет «закваски» (ср.: 1 Кор 5. 8). О проблеме употребления О. на Трапезе Господней (ср.: Мк 14. 1; Мф 26. 17; Лк 22. 1, 7) и в различных христ. литургических традициях см. в ст. *Евхаристия*.

ОПРИЧНИНА (от древнерус. «опришный» — отдельный, особый), в исторической традиции наименование особого политического режима, установленного царем *Иоанном IV Васильевичем* Грозным в Русском гос-ве в 1565–1572 гг. В 50-х гг. XVI в. в Русском гос-ве был проведен ряд важных реформ, итоги к-рых оказались противоречивыми. С одной стороны, были созданы эффективные органы центрального управления, увеличились финансовые ресурсы гос. власти, более строгими стали воинские обязанности формирувавшегося дворянского сословия. С др. стороны, реформы сопровождались приобретением складывавшимися сословиями определенных прав. Это выразилось, в частности, в превращении в результате земской реформы органов местного самоуправления в органы власти на местах. Реформы затронули и отношения между Церковью и гос-вом, т. к. после *Стоглавого Собора 1551 г.*, с введением подчинения всего духовенства власти иерархов, духовному сословию была обеспечена определенная автономия по отношению к царской власти.

Между тем расширение прав сословий вряд ли удовлетворяло царя, чьи взгляды формировались в условиях, когда в сфере политико-религ. идеологии утвердились представления о Русском гос-ве как о «третьем Риме» и о рус. царе как о главе всего христ. мира, на к-ром в финале мировой истории лежит историческая миссия освобождения православных от власти иноверных правителей и утверждения во всем мире истинной веры. Иоанн IV Грозный постепенно утверждался в представ-

лении, что, будучи исполнителем подобной миссии, он вправе обладать неограниченной властью и требовать от подданных беспрекословного повиновения. Тех же, кто мешали ему в осуществлении планов, царь постепенно стал рассматривать как «отступников» не только от него, но и от веры, а потому как людей, заслуживавших самых суровых наказаний.

Беспокойство Иоанна IV Грозного вызывал и рост престижа Боярской думы в результате успешного проведения реформ. Это собрание наиболее влиятельных представителей аристократии, опиравшейся на обширное родовое землевладение, в 50-х гг. XVI в. неоднократно принуждало монарха к принятию решений, с к-рыми он не был согласен. Боярская дума могла стать ядром, вокруг к-рого объединялось бы, ограничивая гос. власть, формировавшееся дворянское сословие.

В нач. 60-х гг. XVI в. царь предпринял ряд шагов, направленных на усиление своей позиции по отношению к думе. В ее рядах он постарался сформировать группировку своих сторонников из представителей московского боярства, недовольного ведущей ролью княжеских родов. Ряд аристократов подверглись опалам и ссылкам, нек-рых казнили, была конфискована часть их владений. Это привело к выступлению против опал и казней, предпринятых без расследования и участия думы, мн. членов Боярской думы, к-рых поддерживал митр. *Афанасий*.

Согласившись прекратить преследования, Иоанн IV Грозный приступил к подготовке гос. переворота. В дек. 1564 г. он выехал из столицы с казной и большой вооруженной свитой в Александровскую слободу (ныне г. Александров). В Москву были присланы грамоты, содержавшие заявления о намерении царя оставить гос-во и ехать, куда его «Бог наставит». По мнению Иоанна IV Грозного, гос-во находилось в тяжелом положении, т. к. бояре и воеводы плохо выполняли свои обязанности и не защищали страну от «бесермен» и «латин». Царь не мог призывать их к порядку, т. к. их «покрывали» члены Боярской думы и духовные иерархи. В ответ в нач. янв. 1565 г. бояре и духовные иерархи направились в Александровскую слободу просить царя вернуться на престол с тем, чтобы он правил гос-вом

как считает нужным и наказывал изменников по своему усмотрению.

В янв.—февр. 1565 г. появился царский указ, устанавливавший в Русском гос-ве новый политический режим. Согласно новому порядку, территория гос-ва делилась на 2 части — особое личное владение царя (О.) и остальную часть («земщину»), управление которой осталось в руках Боярской думы. В О. создавались особые дума, органы управления, двор и войско. Для организации жизни в О. («подъем») на земщину была наложена контрибуция в 100 тыс. р. Царь получал возможность расширить территорию О., если найдет это нужным. В царском указе отмечалось, что в О. смогут жить только те бояре и дети боярские, к-рые пользуются доверием царя, а все остальные подлежали выселению, их земли конфисковывались, при этом им полагалась компенсация в земщине. Отбор производился на смотрах, проводившихся доверенными советниками царя. Смысл этих шагов царя состоял в том, чтобы разъединить формировавшееся дворянское сословие и, создав для его части привилегированные условия, обеспечить себе опору для укрепления царской власти.

Опричников и земских не только размещали на разных территориях, но и ограничивали контакты между ними. Опричники не должны были даже разговаривать с земскими,



Воин-опричник.

Гравировка по металлу.

Рубеж XVI и XVII вв.

(Гос. историко-архитектурный и художественный музей-заповедник «Александровская слобода»)

не могли навещать находившихся в земщине родителей. По сути они оказались поставлены выше закона, т. к. судьям было предписано решать все дела в пользу опричников. Оп-

ричники сохраняли за собой вотчины в земских уездах, обладали более высокими поместьями окладами, им платили более высокое жалованье. Они резко выделялись и своим внешним видом: носили черную одежду, их конское снаряжение дополняли песьи головы и метлы в знак того, что они должны выслеживать и «выметать» из страны изменников. Верхушка опричного двора образовывала своеобразное братство, жизнь к-рого во многом воспроизводила порядки общежительного мон-ря под руководством и надзором царя-игумена. Т. о. Иоанн IV Грозный хотел воспитать во всем послушную ему элиту.

Массовые переселения детей боярских, сопровождавшиеся утратой ими их земельных владений, не могли не вызвать в стране недовольство проводившейся политикой. Неудивительно, что особенностью опричного режима с самого начала стал террор. В указе о введении О. поддерживалось право царя «опалы своя класти, а иных казнити, а животы и статки их имати» в отношении людей, к-рые «измены... делали» или были «ненепослушны». Первые казни и опалы (в т. ч. неск. членов Боярской думы) последовали уже в февр. 1565 г. Опричный террор обладал важными особенностями. Решения о наказании лиц, к-рые были признаны изменниками, царь принимал единолично, без участия членов Боярской думы и судебного расследования, «печаловаться» о них духовные лица не могли. Такие люди считались отступниками, и на них не распространялись нормы отношений к членам христ. общества. По приказу царя члены опричного братства и опричного двора нападали на «отступников» и убивали их внезапно, чтобы они не могли исповедоваться перед смертью. Таких покойников не хоронили, по ним нельзя было совершать заупокойные службы.

Одним из последствий опричной политики стал рост монастырского землевладения. Желая спастись от переселений и репрессий, дети боярские постригались в монахи и жертвовали свои земли мон-рям, чтобы найти там надежное убежище.

Первые удары опричной политики были направлены против верхнего слоя аристократии — членов княжеских родов Рюриковичей. В состав опричного удела уже на период его



Поставление
на Московскую митрополию кафедру
игумена Соловецкого мон-ря
Филиппа (Колычева) в 1566 г.
Миниатюра
из Лицевого летописного свода.
70-е гг. XVI в.
(ГИМ. Син. № 962. Л. 595)

создания были включены Суздаль и земли, отобранные царем у князей Воротынских. В 1565 г. царь отправил на недавно присоединенные земли Поволжья ростовских, ярославских и стародубских князей, началась «отписка» на государя их родовых вотчин. Иоанн IV Грозный хотел лишить наиболее могущественную часть аристократии родовой собственности на территории ее бывш. княжеств — основы ее власти и влияния, что позволяло ей занимать самостоятельную позицию по отношению к монархии.

На 2-м году О. Иоанн IV Грозный пошел на ряд уступок. С мая 1566 г. стали возвращаться сосланные в Поволжье князья, к-рые снова становились собственниками отобранных у них вотчин. В июне 1566 г. был создан Земский собор, на котором с участием представителей земщины решался вопрос о прекращении или продолжении Ливонской войны 1558–1583 гг. В это время 300 детей боярских земского «двора» подали царю челобитную с просьбой отменить О. и прекратить казни, однако инициаторы челобитной были казнены, др. участники биты батогами.

Царь прилагал усилия к тому, чтобы духовенство поддерживало его политику. Незадолго до О. наиболее близкими к царю духовными лицами были игумен Иосифов Волоколамского мон-ря Леонид и архи-

мандрит московского Чудова мон-ря Левкий. Особым вниманием царя пользовался Иосифов Волоколамский мон-рь, к-рый еще в дек. 1563 г. получил тарханную грамоту на все владения. Уже после учреждения О. в 1565 г. тарханные грамоты на часть своих владений получили московские Чудов и Симонов мон-ри.

19 мая 1566 г. «за немощию великою» оставил кафедру митр. Афанасий. Сохранились сведения, что царь хотел видеть его преемником архиеп. Казанского *Германа (Садыева-Полева)*, к-рый в авг. 1565 г. получил тарханную грамоту на земли Казанского архиерейского дома, но тот стал напоминать царю о Страшном Суде. Затем была выдвинута кандидатура игумена Соловецкого мон-ря Филиппа (Колычева) (см. *Филипп II (Колычев)*), однако новый кандидат тоже стал добиваться отмены О. и заявил, что при таком режиме он не сможет выполнять обязанности главы Русской Церкви. Это вызвало гнев царя, но по челобитью епископата он свой гнев «отложил», и Филипп стал митрополитом, дав обязательство «не вступаться» в дела О. и не оставлять из-за нее митрополию. Соответствующий текст был подписан нареченным митрополитом и иерархами 2 июля 1566 г. Т. о., в первые годы существования опричного режима, сталкиваясь с недовольством и в светской, и в духовной среде, царь чувствовал себя неуверенно и пытался искать соглашения с противниками.

Но период колебаний и уступок длился недолго. Зимой 1566/67 г. началось расширение территории опричного удела — в него включили Костромской у., откуда были выселены сотни детей боярских. За ним последовало присоединение и др. территорий.

Опричные репрессии заметно усилились, когда осенью 1567 г., во время похода в Ливонию, царь получил известия о намерениях земских бояр и детей боярских отстранить его от власти. По одной версии, противники хотели выдать царя польск. кор. *Сигизмунду II Августу*, по другой — передать трон двоюродному брату царя дмитровскому кн. Владимиру Андреевичу. Начались массовые внесудебные казни людей, обвиняемых в «измене». Вместе с ними стали убивать членов их семей и слуг. В ряде случаев отряды опричников нападали на дворы «изменников»

и уничтожали их имущество. На новом этапе О. царь возобновил политику, направленную на уничтожение родового землевладения княжеской знати. В янв. 1569 г. к опричным территориям были присоединены Ростов и Ярославль. Ярославские и ростовские князья, утратив родовые вотчины, были вынуждены переселиться в Поволжье и юж. уезды Русского гос-ва.

В условиях значительного усиления репрессий, как сообщается в Житии свт. Филиппа II, к нему обратились нек-рые «от первых вельмож и весь народ» и просили его о заступничестве, «смерть пред очима имуще». Согласно Житию, митрополит созвал епископов и они приняли общее решение выступить против О., но когда один из епископов «общий совет их изнесе» царю, то многие «своего начинания отпадоша». 22 марта 1568 г., во время торжественного богослужения в Успенском соборе Московского Кремля, митр. Филипп II выступил против незаконных казней и призвал к упразднению О., отказавшись благословить царя. После казни неск. приближенных к нему старцев митрополит покинул митрополичий двор и поселился в московском *Греческом во имя святителя Николая Чудотворца мужском монастыре* в Китай-городе, показывая тем самым, что в сложившихся условиях он не может выполнять свои обязанности.

Против митрополита был начат судебный процесс. Отправленные в Соловецкий мон-рь опричники заставили нек-рых соловецких монахов дать ложные показания о порочной жизни митрополита в период его игуменства, и на совместном разбирательстве Освященного Собора и Боярской думы в нояб. 1568 г. было принято решение о низложении Филиппа II. Его сослали в *Отроч в честь Успения Пресвятой Богородицы мужской монастырь* в Твери, где позднее он был задушен Г. Л. Скуратовым-Бельским (Малютой Скуратовым).

После этих событий царь стремился повлиять на почитаемые обители, наделяя их особыми милостями. Так, в нояб.—дек. 1568 г. Кириллов Белозерский мон-рь получил половину огромной белозерской вотчины казненного боярина и конюшего И. П. Фёдорова, в 1569 г. к землям О. со всеми своими владениями был присоединен московский Симо-

нов мон-рь, часть владений И. П. Фёдорова была передана *старицкому в честь Успения Пресвятой Богородицы мужскому монастырю*, получившему 6 мая 1569 г. тарханную грамоту на все владения. Такие обители царь стремился подчинить своей власти, возобновив практику выдачи осужденных Стоглавым Собором несудимых грамот. В частности, по грамоте 1569 г. настоятель *Иов* (впосл. патриарх) и братия старицкого Успенского мон-ря освобождены от суда Тверского епископа. В 1571 г. во владениях московского Новодевичьего мон-ря приходское духовенство было освобождено от суда епископов и уплаты налогов в архиерейскую казну.

Когда это отвечало его интересам, царь мог свободно распоряжаться церковной собственностью. Так, в кон. 60-х гг. XVI в. была отобрана значительная часть вотчин у Рязанского архиерейского дома и роздана в поместья переселенцам из взятых в О. уездов, в поместья была обращена и часть земель рязанских мон-рей. Жестоко расправлялись и с лицами, вызвавшими неудовольствие царя: в частности, в 1570 г. были казнены настоятели нижегородского Печерского и Солотчинского мон-рей.

Важным событием в истории О. стал царский поход с опричным войском в Новгород и во Псков (дек. 1569 — февр. 1570). Причиной похода послужили полученные Иоанном IV Грозным известия о некоем заговоре местных властей и Новгородского архиеп. *Пимена*, якобы желавших передать Новгород и Новгородскую землю под власть польск. кор. Сигизмунда II. Поход стал самой крупной карательной акцией времен О. Одной из его целей стал сбор средств для продолжения Ливонской войны. В этом плане внимание опричных советников царя привлекала церковная собственность. В Твери опричное войско присвоило имущество архиерейского дома и мон-рей, затем был ограблен тверской посад. После окружения Новгорода опричным войском и суда царя над «изменниками» начались массовые казни приближенных архиеп. Пимена, новгородских дьяков и подьячих вместе с их семьями, «гостей» и детей боярских. По Новгородской земле ездили отряды опричников, разорявшие дворы «изменников». В Нарве были конфискованы товары новгородских куп-

цов, а они сами обложены контрибуцией и поставлены «на правеж». В конце пребывания опричного войска в Новгороде были разграблены новгородский торг и посадские дома. Лишь 13 февр. 1570 г. жителям было объявлено прощение, а в 1571 г. О. отошли Торговая сторона Новгорода, Бежецкая и Обонежская пятины Новгородской земли.

Объектом суровых репрессий стала и Новгородская кафедра. Из монастырей изымали казну, церковную утварь, колокола; черное и белое духовенство было обложено большим денежным штрафом, а те, кто не могли его выплатить, ставились «на правеж». Царь приказал «бити их приравом из утра и до вечера на правежи до искуна безщадно». Во время избиений погибли игумен Антониева мон-ря и старец Нередицкого Преображенского мон-ря. С 13 февр. по 13 окт. 1570 г. с новгородских мон-рей было собрано 15 тыс. р., городские священники вносили деньги до сент. 1571 г. От новгородского Софийского дома были отделены земли Поморья, присоединенные к находившейся в О. Вологодской епархии.

Из Новгорода опричное войско в февр. 1570 г. двинулось на Псков. Здесь массовых казней не было, что историческая традиция связывает с чудесным вмешательством Христа ради юродивого блж. *Николая (Сал(л)оса)*. Однако были казнены игумен Псково-Печерского мон-ря прмч. *Корнилий* и старец прмч. *Васиан (Муромцев)*. Массовое изъятие церковного имущества имело место и здесь. Как отметил псковский летописец, царь «повеле грабить имение у граждан... а церковную казну по обителям и по церквам иконы и кресты, и пелены, и сосуды и книги, и колоколы поима с собою».

Архиеп. Пимен был лишен сана Собором епископов во главе с митр. *Кириллом III* и умер в заточении. К этому времени, к нач. 1570 г., в рядах элиты опричного двора начались внутренние конфликты. Когда опричный режим только утверждался, опричники, по-видимому, действовали солидарно, но по мере укрепления позиций опричного «двора» в жизни страны между разными группами приближенных царя началась борьба за власть и влияние. В результате ряд опричных советников царя (А. Д. Басманов, кн. А. И. Вяземский и др.) были обвинены в сговоре с новгородскими «измен-

никами» и устранены. Вероятно, царь понял, что планы создания надежной и верной ему элиты успехом не увенчались. В сговоре с этими «изменниками» были обвинены и вызывавшие недовольство опричников руководители земского приказного аппарата (И. М. Висковатый, Н. А. Фуников-Курцев и др.). 25 июля 1570 г. в Москве прошли массовые казни «изменников», и московских, и новгородских, в расправах участвовали опричные приближенные царя во главе с Г. Л. Скуратовым-Бельским.

Однако с этого времени Иоанн IV Грозный стал разочаровываться в подготовленной им новой элите. К тому же до царя доходили сведения о насилиях и незаконных действиях опричников. Поставив их над законом, царь объективно способствовал тому, что многие из них стали прибегать к вымогательствам и актам насилия по отношению к представителям земщины, что ставило под угрозу сохранение общественного порядка. К тому же население начало самоорганизовываться для борьбы с насилиями. Вооруженные столкновения населения с опричниками имели место во время Новгородского похода. Поступавшие жалобы царь уже не мог игнорировать. Подготовленное им как опора его власти опричное войско показало свою несостоятельность во время набега крымского хана Девлет-Гирея I на Москву в 1571 г., когда оно не смогло ни дать отпор татарам, ни обеспечить надежную охрану царю, оказавшемуся в опасной близости от крымского войска. Дело закончилось казнями ряда военачальников, возглавлявших опричное войско.

Еще до пожара Москвы в 1571 г. началась борьба со злоупотреблениями со стороны опричников. Население земщины получило право опротестовывать в суде долговые расписки, к составлению к-рых принуждали опричники. В написанном летом 1572 г. завещании Иоанн IV Грозный обращался к сыновьям: «А что есьми учинил опришнину, и то на воле детей моих, как им прибыльнее и чинят». Для отражения нового наступления крымских татар была организована общая земско-опричная армия во главе с земским боярином кн. М. И. Воротыньским.

Осенью 1572 г. О. была отменена и разделение гос-ва на 2 обособлен-

ные друг от друга части было упразднено. Произошло примирение царя с «землей», а также с митрополитом и властями «угодившись и прощавшимся».

Отмена О. не означала одноментного возвращения к доопричным порядкам. За годы О. царь добился осуществления неск. важных целей. Высший слой дворянского сословия — князья Рюриковичи утратили свою родовую собственность и превратились из родовой знати, обладавшей обширными вотчинами на территории бывш. княжеств, в знать служилую, чьи владения состояли из поместий и «выслуженных» вотчин, разбросанных по всей территории гос-ва. Перемены коснулись и того широкого слоя детей боярских, к-рых выселяли на др. территории с земель, вошедших в опричный удел. Теряя родовые вотчины, эти люди, как правило, получали в виде компенсации поместья, к-рыми они могли владеть до тех пор, пока гос. власть была довольна их службой. Перемены коснулись и той части дворянского сословия, которая проживала на «земских» землях и не была затронута переселениями. Так, известно, что в Переяславль-Рязанском (Рязанском) у. у представителей местной верхушки была отобрана половина вотчин, к-рые затем раздали в поместья переселенцам из опричных уездов. Все эти перемены изменениям не подлежали и означали важный шаг на пути перехода и элиты дворянского сословия, и всего дворянства под контроль гос. власти.

О подчинении гос. власти городского торгово-ремесленного населения свидетельствовали меры, принятые властью после пожара Москвы в 1571 г., когда в столицу было принудительно переселено купечество из др. рус. городов и из представителей верхнего слоя городского сословия были созданы привилегированные чины «гостей» и членов «гостинной» и «сукошной» сотен, на к-рых были возложены особые обязанности по пополнению государственной казны.

Перемены затронули и отношения царя с духовным сословием. В О. были устранены ограничения, связанные с запретом выдачи несудимых грамот, освобождавших храмы и мон-ри от суда духовных иерархов и уплаты налогов в архиерейскую казну и подчинявших соответ-

ствующие церковные учреждения суду царя и уполномоченных им лиц. Царь прилагал усилия к тому, чтобы обеспечить себе поддержку почитаемых обителей, во главе которых ставились надежные, с его т. зр., лица. Так, в 1569 г. был арестован и сослан в Хутынский мон-рь архимандрит Троице-Сергиева мон-ря Памва, а его место занял Феодосий (Вятка) — один из членов комиссии, расследовавшей «преступления» митр. Филиппа II. На Новгородскую кафедру в дек. 1571 г. был поставлен архимандрит московского Чудова мон-ря Леонид. Архимандриты московских Чудова и Симонова мон-рей сопровождали царя в Новгороде зимой 1571/72 г. Вместе с тем Иоанн IV Грозный не хотел усиления Церкви и превращения ее в самостоятельную политическую силу. Беспокойство царя вызвал рост церковного землевладения в годы О., ставший результатом его политики. 9 окт. 1572 г. был принят совместный договор Боярской думы и Освященного Собора, запрещавший делать земельные вклады в мон-ри, «где вотчин много», а в мон-ри, «где земель мало», можно было делать земельные вклады только «с боярского приговору».

Перемены, происшедшие в период О., означали, что началось более сильное подчинение сословий гос. власти. Эта важная для гос. власти цель была достигнута с применением массового насилия, приведшего не только к гибели значительного числа людей (большие списки лиц, казненных во время О., читаются в т. н. Синодике опальных, составленном в конце правления Иоанна IV Грозного), но и к массовым лишениям, к-рыми сопровождалось переселения. Одним из последствий О. стало растущее разорение страны, вызванное к жизни разными факторами (в т. ч. тем, что в условиях чрезвычайного режима особенно быстро росли налоги, взыскивавшиеся с применением жестоких мер). Именно в период О. наблюдались массовое бегство крестьян и запустение земель, ставшие началом серьезного хозяйственного кризиса в Русском гос-ве.

Ист.: СГД. Ч. 1. № 193; ПСРЛ. Т. 13; РИБ. Т. 31; Список с писцовых книг г. Казани с уездом: 1566–1568. Каз., 1877; НовгородЛет.; Список с писцовой и межевой книги г. Свияжска и уезда. Каз., 1909; Послание И. Таубе и Э. Крузе / Пер.: М. Г. Рогинский // РИЖ. 1922. Кн. 8. С. 8–59; Шлихтинг А. Новое

известие о России времени Ивана Грозного / Пер.: А. И. Малсин. Л., 1934; Псков.Лет. Т. 1. С. 115–116; ДДГ. С. 426–444; Синодик опальных царя Ивана Грозного // *Скрынников Р. Г.* Царство террора. СПб., 1992. С. 529–545; *Штаден Г.* Записки немца-опричника / Сост., коммент.: С. Ю. Шокарев. М., 2002; *Лобакова И. А.* Житие митр. Филиппа: Исслед. и тексты. СПб., 2006.

Лит.: *Садиков П. А.* Очерки по истории опричнины. М.; Л., 1950; *Веселовский С. Б.* Исследования по истории опричнины. М., 1963; *Полосин И. И.* Социально-полит. история России XVI — нач. XVII в. М., 1963; *Рыков Ю. Д.* «История о великом князе Московском» А. М. Курбского и опричника Ивана Грозного // *ИЗ.* 1974. Т. 93. С. 328–350; *Флоря Б. Н.* Привилегированное купечество и городская община в Рус. гос-ве: (2-я пол. XVI — нач. XVII в.) // *История СССР.* М., 1977. № 5. С. 145–160; *он же.* Иван Грозный. М., 2009; *Сметанина С. И.* К вопросу о правительственной политике в отношении церк. землевладения в годы опричнины // *История СССР.* 1978. № 3. С. 155–164; *Черепнин Л. В.* Земские соборы Рус. гос-ва в XVI–XVII вв. М., 1978; *Crummey R.* New Wine in Old Bottles?: Ivan IV and Novgorod // *Russian History.* 1987. Vol. 14. P. 61–76; *Hellie R.* What happened? How did he get away with It?: Ivan Groznyi's Paranoia and the Problem of Institutional Restraints // *Ibid.* P. 199–224; *Kleimola A. M.* Ivan the Terrible and His «Go-fers»: Aspects of State Security in the 1560-s // *Ibid.* P. 283–292; *Анхимова Ю. В.* К вопросу о времени взятия в опричнину Ростова и Ярославля // *Спорные вопросы отеч. истории XI–XVIII вв.: Тез. докл. и сообщ. I чт., посвящ. памяти А. А. Зимина.* М., 1990. Вып. 1. С. 22–25; *Назаров В. Д.* К истории земского собора 1566 г. // *Обществ. сознание, книжность, лит-ра периода феодализма.* Новосибир., 1990. С. 296–303; *он же.* Опричнина в контексте совр. историографической ситуации // *Спорные вопросы отеч. истории XI–XVIII вв.* М., 1990. Вып. 2. С. 193–198; *Павлов А. П.* Земельные переселения в годы опричнины: К вопросу о практ. реализации указа об опричнине 1565 г. // *История СССР.* 1990. № 5. С. 89–104; *Хорошкевич А. Л.* Опричнина и характер Рус. гос-ва в сов. историографии 20-х — сер. 50-х гг. // *Там же.* 1991. № 6. С. 85–100; *Скрынников Р. Г.* Царство террора. СПб., 1992; *Платонов С. Ф.* Очерки по истории Смуты в Моск. гос-ве XVI–XVII вв. М., 1995; *Каппелер А. М.* *Скрынников Р. Г.* Забытый источник о России эпохи Ивана Грозного // *ОИ.* 1999. № 1. С. 132–144; *Зимин А. А.* Опричнина. М., 2001; *Козляков В. Н.* Новый документ об опричных переселениях // *Архив РИ.* 2002. Вып. 7. С. 197–211; *Хант П.* Личная мифология Ивана IV о собственной царской харизме // *НИС.* 2003. Вып. 9(19). С. 245–289; *Колобков В. А.* Митр. Филипп и становление моск. самодержавия: Опричнина Ивана Грозного. СПб., 2004; *Аль Д.* Иван Грозный: известный и неизвестный: От легенд к фактам. СПб., 2005; *Булычев А. А.* Между святыми и демонами: Заметки о посмертной судьбе опальных царя Ивана Грозного. М., 2005; *Правящая элита Рус. гос-ва IX — нач. XVIII вв.: Очерки истории.* СПб., 2006; *Кобрин В. Б.* Опричнина. Генеалогия. Антропонирика: Избр. тр. М., 2008; *Курукин И. В., Булычев А. А.* Повседневная жизнь опричников Ивана Грозного. М., 2010. См. также лит. при ст. *Иоанн IV Васильевич Грозный.*

Б. Н. Флоря

ОПРЯ МИКЛЭУШ [Опря Николае; румын. Orpea Miclăuș] (с. Сэлиште, жудец Сибиу, Трансильванское княжество в составе Габсбургской монархии (ныне в жудеце Сибиу, Румыния) — после 1752, тюрьма-питадель Куфштайн в горах Тироля), мч. (пам. румын. 21 окт., вместе со священномучениками *Виссарионом (Сараем)*, *Софронием из Чоары (Чоарэ)*, *Иоанном из Галеша* и *Моисеем Мэичиником*) Румынской



Мч. Опря Миклэуш.
Икона. Нач. XXI в.

Православной Церкви (РумПЦ). Пострадал в защиту Православия и прав румын. правосл. населения Трансильвании.

Известен также как Опря Николае: Миклэуш — производное от венг. Миклош (Miklós — Николай). Нек-рые исследователи считают, что О. М. род. в с. Тилишка (здесь донны не проживают семьи с фамилией Миклэуш) и в соседнее с. Сэлиште переселился после женитьбы (*Păcurariu.* 2013. P. 73). О. М. был зажиточным крестьянином; сведений о том, что он принимал сан, в известных источниках нет. Однако в протоколе суда, проходившего над О. М. и его соратниками в Вене 14–15 апр. 1752 г., он назван «Opre Popa (священник.— Авт.) seu Miklos» (лат. версия: *Despre Biserica românilor.* 2009. P. 263) и «Opre Popa oder Miklos» (нем. версия: *Lupaș.* 1944. P. 459).

Деятельность О. М. связана с оппозицией румын. правосл. духовенства и населения Трансильвании церковной унии, провозглашенной имп. Леопольдом I 19 марта 1701 г. (т. н. *Secunda Leopoldina*; подробнее

см. в ст. *Мику-Кляйн*). Поскольку правосл. паства Трансильвании не имела собственной церковной иерархии, ее сопротивление опиралось на представителей незнатных социальных слоев с ограниченными привилегиями и полномочиями (в офиц. документах австр. имп. канцелярии их называли *plebs Valachica: Hitchins.* 2007. P. 259) и на поддержку извне (от Унгро-Влахийской митрополии, Карловацкой митрополии, российского имп. двора: *Câmpeanu.* 2008. P. 194–195).

О. М. не менее 3 раз приезжал в Вену для того, чтобы предъявить правительству Марии Терезии меморандумы, в к-рых представители правосл. населения Трансильвании описывали свое положение, указывали на преследования со стороны местных властей, отстаивали право сохранения традиц. веры, ходатайствовали о восстановлении правосл. церковной иерархии.

Первая поездка состоялась в окт.—нояб. 1748 г. вместе с мясником Иоанном Оанчей из Фэгэраша. Сведения об этом сохранились в письме О. М. (1-я пол. 1749) серб. митр. Карловацкому *Павлу (Ненадовичу)*, в к-ром буд. мученик выразил стремление правосл. румын из трансильванских дистриктов Сибиу, Мьеркуря-Чук, Себеш, Орэште и Добра войти в окормление *Карловацкой митрополии Сербской Церкви (Dragomir.* 1920. Vol. 1. P. 89). В письме (12 янв. 1749, Сибиу) венскому правительству губернатор Трансильвании Й. Халлер фон Халлерштайн и губ. католич. советники сообщали, что на территории, где в 1744 г. проповедовал «псевдомонах Виссарион» (спмч. Виссарион (Сарай)), заверявший крестьян в том, что существует имперская резолюция, позволяющая отказаться от унии, после возвращения О. М. и Иоанна Оанчи из Вены вспыхнули волнения. 23 дек. того же года ок. 100 крестьян приехали в Сибиу, чтобы вручить свой меморандум и просить губернатора представить им резолюцию. 28–29 дек. им зачитали резолюцию на румын. языке и дали по ней объяснения. Иоанн Оанча и его соратник (неизв.) были заключены в тюрьму на 2 года за подстрекательство к расторжению унии (*Despre Biserica românilor.* 2009. P. 197), О. М. бежал в Банат вместе с крестьянами-пастухами из окрестностей Сибиу. В протоколе заседания придворной комиссии

(15 янв. 1749, Вена), делегированной для рассмотрения трансильванских вопросов, содержится детальный разбор меморандума, врученного О. М. императрице. Согласно протоколу, конфликт возник на почве того, что правительство игнорировало право сохранения исконной веры, к-рое благодаря присутствию в Брашове, Фэгэране и Сибиу богатых правосл. греч. торговцев правосл. население этих городов получило в 1701 г. от вводившего унию имп. Леопольда I (Ibid. P. 198). Протоколы допросов крестьян из Юж. Трансильвании за янв., февр. и март 1749 г. демонстрируют усилия О. М. организовать движение сопротивления правосл. верующих (Ibid. P. 201–211).

О 2-й поездке О. М. и его соратников в Вену весной 1749 г. сохранились сведения во мн. документах (первый датируется 12 марта), составленных на нем. и лат. языках агентом из Тимишоары (Ibid. P. 222–223). В протоколах министерской конференции в Вене по вопросу об унии в Трансильвании (14 марта, 29 апр., неск. недатированных), сопровождавшихся заметками Придворной канцелярии Трансильвании, содержатся ссылки на декларации и петиции О. М. и его соратников с предложением наказать их в соответствии с законом о нанесении общественного ущерба (Ibid. P. 212–218). В декрете губ. властям Трансильвании 22 мая 1749 г. Мария Терезия упомянула о 5 румынах («Opre Nikolaj, Bucur Burszan, Moga Triff, Coman Bannu et Constandin Petrica») из дистриктов Сибиу, Мьеркюра-Чук, Себеш, Орэштие и Добра, к-рые в нарушение закона обратились с требованием отстранить униатов от службы в трансильванских церквях. Императрица распорядилась разъяснить им права униатов, а в случае сопротивления — наказать. Кроме того, она потребовала от трансильванских властей, чтобы по возвращении домой О. М. как «вождь многих бунтарей» был посажен в тюрьму, поскольку он много раз «неподобающим образом беспокоил» имперский двор (Dragomir. 1920. P. 82–83; Despre Biserica românilor. 2009. P. 218).

Третья известная поездка О. М. в Вену, со сщмч. Моисеем Мэчиником, состоялась в апр. 1752 г. После допросов 14–15 апр. оба ходатая были заключены в тюрьму-цитадель

Куфштайн в горах Тироля, где они и умерли (подробнее о следствии и о ходатайствах по освобождению святых см. в ст. *Моисей Мэчиник*).

В 1950 г. в Трансильванской митрополии О. М. был причислен к лику местночтимых святых. 21 окт. 1955 г. его канонизировал Синод РумПЦ вместе со священномучениками Виссарионом (Сараем) и Софронием из Чоары. 20 июня 1992 г. Синод РумПЦ принял решение о всецерковном почитании этих святых.

Ист.: Dragomir S. Istoria, desrobirei-religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII. Sibiu, 1920. Vol. 1; 1930. Vol. 2; Săsăujan M. Habsburgii și Biserica Ortodoxă din imperiul Austriac, 1740–1761: Documente. Cluj-Napoca, 2003; Despre Biserica românilor din Transilvania: Documente externe, 1744–1754 / Ed. L. Stanciu, K. Hitchins, D. Dumitran. Cluj-Napoca, 2009. Лит.: Iorga N. Istoria românilor din Ardeal și Ungaria. Bucur., 1915. Vol. 1: Până la mișcarea lui Horea, 1784. P. 398–435; Lupăș I. Doi precursori ai lui Horia în audiență la Curtea împărătească din Viena. Bucur., 1944. P. 395–458. (Analele Academiei Române. Sect. Istorie. Ser. 3; Vol. 24. N 14); Bodogae T. Sfântul mucenic Oprea Nicolae din Saliste // Sfinți romani și aparatori ai legii stramoșești / Coord. mitr. Nestor (Vornicescu). Bucur., 1987. P. 451–457; Paclisanu Z. Istoria Bisericii Române unite. Partea 1: 1697–1751 // Perspective. Münch., 1994/1995. An. 17. N 65/68. P. 1–388; Idem: Partea 2: 1752–1783 // Ibid. 1991/1993. An. 14/16. N 53/60. P. 10–197; Săsăujan M. Politica bisericească a Curții din Viena în Transilvania, 1740–1761. Cluj-Napoca, 2002; Hitchins K. The Court of Vienna and Confessional Problems in Transylvania, 1744–1759 // Annales Universitatis Apulensis. Ser.: Historica. 2007. Vol. 11. N 2. P. 252–268; Suttner E. Ch. Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des Ostlichen Europa: Entwicklungslagen der Neuzeit. Freiburg, 2007; idem. Visarion Sarai im Kontext der Theologiegeschichte // Ibid. P. 161–179; Câmpeanu R. Elitele românești din Transilvania veacului al XVIII-lea. [Cluj-Napoca], 2008²; Păcurariu M., preot. Mucenici ai ortodoxiei românești: Preotul mărturisitor Moise Măcinic din Sibiel // Idem. Sfinți daco-romani și români. Bucur., 2013. P. 261–265, 364.

М. Антон

ОПТАТ [лат. Optatus] (IV в.), св. (пам. зап. 4 июня), еп. Милевитский (Милевский) в Нумидии (ныне Мила, Алжир); богослов-полемист, церковный историк.

Жизнь. Сведения источников о жизни О. крайне скудны. По свидетельству блж. *Иеронима Стридонского* (*Hieron. De vir. illustr.* 110), О., будучи Милевитским епископом, написал 6 книг против донатистов (см. ст. *Донатизм*) в правление рим. императоров *Валентиниана I* и *Валента*. На основании этого свидетельства исследователи предполагают, что О. род. ок. 320 г. (*Monceaux*. 1920. P. 245; *Amann*. 1931. Col. 1078).

Вероятно, местом его рождения была Сев. Африка (пров. Нумидия); О. неоднократно упрекал своего оппонента, донатистского еп. *Пармениана*, в том, что тот иностранец



Св. Опат, еп. Милевитский.
Гравюра. 1630 г.
Худож. Ж. Калло

(*Optat. Contr. Parmen.* I 5. 4; II 7. 4; III 3. 2). Блж. *Августин* (*Aug. De doctr. christ.* II 40. 61 // *PL.* 34. Col. 63) пишет, что О., подобно сщмч. *Киприану* Карфагенскому, *Лактанцию* и *Викторину Марию*, «пользовался языческой мудростью». Анализ сочинения О. показывает, что он получил хорошее светское образование, а на его богословские воззрения оказала влияние североафрикан. богословская традиция. О времени кончины О. точных сведений нет, однако, учитывая то, что блж. Иероним и блж. Августин упоминают о нем как об уже скончавшемся, можно датировать кончину О. нач. 90-х гг. IV в.

Сочинения. Подлинное. «Против донатиста Пармениана» (*Contra Parmenianum Donatistam*; CPL, N 244), богословский трактат из 7 книг, являющийся ответом на 5 книг донатистского еп. Карфагена Пармениана († 391/2). Оригинальное название труда О. не сохранилось. На основании свидетельства блж. Иеронима и сведений, почерпнутых из текста, можно полагать, что 1-я редакция сочинения была написана ок. 365–366 гг. и включала 6 книг (см.: *Кечкин*. 2013. С. 49–62). Впосл. О. дополнил труд 7-й книгой и внес некоторые дополнения в текст первых 6 книг. Датировка 2-й редакции трактата варьируется с 385 до 390 г.,

основанием для чего служит упоминание в тексте Римского папы *Сириция*, восшедшего на кафедру в дек. 384 г., как современника автора (*Optat. Contr. Parmen. II 3. 1*; см.: *Simonetti. 1986. P. 123*; *Labrousse. 1995. P. 39–40*).

В 1-й части (главы 1–12) 1-й книги О. кратко сообщает о причинах написания трактата, его плане и методе изложения. Здесь О. проводит различие между *ересью* и *расколом* и утверждает, что крещение, принятое у раскольников, действительно. Во 2-й части (главы 13–28) О. переходит к главной теме 1-й книги — причинам и истории происхождения донатистского раскола. О. аргументированно, на основании офиц. документов, доказывает, что донатистские епископы, спровоцировавшие раскол в североафрикан. Церкви, сами являются отступниками от веры (*traditores*) и что донатисты ответственны за произошедший раскол. В 1-й части (главы 1–13) 2-й книги излагается учение О. о Церкви, принципах ее единства и кафоличности (универсальности). Во 2-й части этой книги (главы 14–26) для доказательства того, что донатисты не являются «Церковью святых», О. приводит примеры жестоких преступлений донатистов, имевших место во время правления имп. *Юлиана Отступника*. В 1-й части (главы 1–4) 3-й книги О. рассматривает вопрос о вмешательстве государства в религ. дела и о действиях, произведенных чиновниками Павлом и Макарием согласно эдикту имп. *Константа I*. Здесь О. описывает многочисленные случаи насилия и кощунств, совершённых циркумцеллионами, и доказывает, что донатисты и их лидеры сами виновны в том, что их преследует государство. Во 2-й части (главы 5–10) развивается мысль, что боровшиеся с донатизмом власти исполнили волю Божию, а также что донатистские мученики не являются истинными мучениками. В 3-й части (главы 11–12) говорится о лжи донатистов в отношении действий имп. чиновников. В 4-й книге трактата после призыва к братолюбию (гл. 2) О. рассматривает вопрос о том, почему донатисты не признают миропомазание и Евхаристию, совершаемые правосл. священниками, которых они считают грешниками. В связи с этим О. разбирает места из Свящ. Писания (Пс 49. 16–23, 140. 5; Ис 66. 3 и др.),

касающиеся грешников, к-рые он относит к донатистам. В 5-й книге обсуждается одна из важнейших тем в антидонатистской полемике — вопрос о Крещении, к-рое донатисты не признавали действительным у православных, требуя их перекрещивания. О. говорит о единственности и неповторимости Крещения, а также о роли веры крещаемого и личности священника в таинстве. В 6-й книге О. продолжает описание преступлений донатистов, совершённых ими в правление Юлиана Отступника. В 7-й книге, представляющей собой наброски и оставшейся незаконченной, О. призывает к единству с донатистами, несмотря на их преступления и грехопадения (главы 1–3). Последние 4 главы книги (главы 4–7) составлены как дополнения и, вероятно, должны были быть вставлены в текст первых 6 книг (*Labrousse. 1995. P. 34–35*).

О. неоднократно упоминает в 1-й книге использованные им офиц. документы, к-рые он поместил в конце трактата (*Optat. Contr. Parmen. I 14. 1, 20. 1, 22. 1, 26. 3, 27. 3, 27. 6*). Эти документы были частично сохранены в одной из рукописей (*Codex Parisinus lat. 1711*). К. Цивса издал их в приложении к трактату О. (*Optati Milevitani libri. 1893. P. 183–216*). Сборник состоит из 10 документов: 2 протоколов расследований и 8 писем, 6 из которых относятся к имп. Константину. Согласно протоколу расследования, проведенного чиновником Зенофилом в 320 г. относительно еп. Цирты Сильвана, ревностного приверженца донатизма, Сильван был обвинен в выдаче Свящ. Писания во время гонений при имп. Диоклетиане. Второй протокол касается расследования дела о еп. Феликсе Аптунгском, рукополагавшем диак. Цецилиана во епископа.

Приписываемые. Древние авторы знали только одно сочинение О., однако в XX в. были высказаны предположения о принадлежности ему неск. проповедей.

«Проповедь на Рождество» (*In natali sanctorum innocentium qui pro Domino occisi sunt; CPL, N 245*) вызывает больше всего дискуссий: в одной из рукописей она надписана именем О., и ее 1-й издатель А. Вильмар определенно приписывал авторство О. (*Wilmart. 1922. P. 271–276*). Версия Вильмара была аргументированно опровергнута итал. ученым

А. Пинкерле (*Pincherle. 1923. P. 134–135*), к-рый доказывал, что данная проповедь имеет донатистское происхождение. В наст. время донатистское происхождение этой проповеди признают большинство исследователей.

«Проповедь на Богоявление» (*Sermo de Epiphania; CPL, N 247*). Ж. Морен в 1923 г. издал эту проповедь из корпуса Псевдо-Августина и атрибуировал ее О. на основании сходства с «Проповедью на Рождество» (*Morin. 1923. P. 233–236*). В наст. время предположение Морена не находит поддержки в научном сообществе: считается, что проповедь написана после Августина, возможно одним из его учеников (см., напр.: *Silvestre. 1964. P. 61–62*; *Simonetti. 1986. P. 126*; *Marone. 2008. P. 33*).

«Проповедь на Пасху» (*Sermo paschalis; CPL, N 246*). В 1929 г. Вильмар издал проповедь из корпуса приписываемых блж. Августину сочинений (*Wilmart. 1929. P. 197–203*) и на основании сходства с «Проповедью на Рождество» отнес ее к сочинениям О. В наст. время эта атрибуция не признаётся (см., напр.: *Simonetti. 1986. P. 126*).

Богословие. Главными богословскими темами в антидонатистской полемике были экклезиология и связанная с ней сакраментология, в частности вопрос о Крещении. Этим темам О. уделяет основное внимание в полемическом трактате. Основными источниками для О. послужили труды его предшественников, североафрикан. богословов *Тертуллиана* и сщмч. Кириана Карфагенского.

Экклезиология. В сочинении О. опровергает донатистские взгляды на Церковь, при этом наибольшее внимание уделяет вопросам ее истинности и святости. В полемике с донатистами О. показывает, что истинная Церковь должна быть всемирной, в значении повсеместного распространения; вполн. данную аргументацию использовал блж. Августин. Свое утверждение О. доказывает ссылками на Свящ. Писание (Пс 71. 8, 2. 8) и обвиняет донатистов в том, что они сужают «владения Христа» (кафолическую Церковь), поскольку считают, что истинная Церковь пребывает только у них, в небольшой части Сев. Африки. О. пишет: «Почему вы полагаете пределы? Почему вы проводите границы? Когда вся земля Богом

Отцом обещана Спасителю» (*Optat. Contr. Parmen. II 1. 6*). О. перечисляет мн. провинции и области, где есть Церковь, но где нет донатистов (*Ibid. II 1. 3–4*). Донатисты называли Церковь райским садом, но, по мысли О., райский сад Бога должен распространяться как в длину, так и в ширину, а донатисты сокращают его, не считая христианами мн. жителей востока, севера, многочисленных провинций запада (*Ibid. II 11. 2*). О. обличает донатистов в том, что они молятся за единую вселенскую Церковь, при этом сами не являются Церковью (*Ibid. II 2. 1 – 13. 1*).

Др. аргументом, который использует О. для подтверждения истинности Церкви, является апостольское преемство, сохраняющееся в епископате. Сев. Африка исторически почитала Римскую Церковь как ближайшую апостольскую кафедру, поэтому О., чтобы показать преемственную линию епископов от апостолов, указывает список Римских пап, начиная с ап. Петра и заканчивая своим современником, папой Сирицием (*Ibid. II 3. 1*). Показав преемственность епископов католической Церкви, О., обращаясь к донатистам, восклицает: «Вы сначала покажите начало своей кафедре, а потом уж желайте присвоить себе Церковь» (*Ibidem*). Т. о., он выделяет 2 главных аргумента, определяющие истинность Церкви: вселенское распространение и сохраняющееся апостольское преемство.

Вопрос о святости Церкви в экклезиологии О. является основным. Впосл. аргументацию О. использовал блж. Августин в полемике с донатистами, которые настаивали на строгом хранении святости Церкви и исключали из нее повинных в тяжких согрешениях и вероотступников (*traditores*). О. пишет о невозможности абсолютной святости на земле, отмечая, что никто не может называть себя святым, приводя свидетельство ап. Иоанна Богослова (1 Ин 1. 8). По словам О., христианам свойственно желать добра и стремиться к нему, но всегда остается место для благодати Божией, потому что «не дано человеку быть совершенным», ибо только один Бог есть само Совершенство и только один Христос есть совершенный (*Optat. Contr. Parmen. II 20. 2*). Христос не даровал, но обещал совершенную святость, поэтому, согласно О., донатисты ошибочно при-

сваивают себе полную святость (*Ibid. II 20. 3*). Обращаясь к донатистам, О. иронизирует: «Зачем вы просите в молитве Господней прощения своих грехов, если вы святы?» (*Ibid. II 20. 5*). Кроме того, О. показывает, что донатисты не только не святы, но по делам своим являются разбойниками и убийцами. В учении о святости Церкви О. придерживается позиции, согласно которой Церковь называется святой не из-за святости своих членов, а по причине святости ее главы — Христа. О. вслед за Тертуллианом и сщмч. Киприаном Карфагенским использует образ Жениха и Невесты из Книги Песни Песней Соломона, называя Церковь единственной невестой Христа (*Ibid. II 1. 1, 10. 3, 13. 1, 13. 3*). Вслед за сщмч. Киприаном О. полагает, что Церковь представляет собой смешанное сообщество, подобно полю, распространенному по всему миру и засеянному пшеницей и плевелами, т. е. праведниками и грешниками, к-рые будут отделены друг от друга Христом только на Страшном Суде (*Ibid. VII 2. 6–7*).

Учение о Крещении О. излагает в 5-й книге своего сочинения. Донатисты перекрещивали всех переходивших к ним, ложно понимая учение сщмч. Киприана Карфагенского. Опровергая эту практику, О. доказывает, что Крещение должно совершаться над человеком только единожды. О. приводит в пример образы потопа и обрезания, к-рые использовались и Парменианом, при этом акцентирует внимание на том, что и потоп и обрезание никогда не повторялись (*Ibid. V 1*). О. указывает, что для совершения таинства Крещения необходимы 3 составных элемента (*tres species*): Бог Троица, вера верующего и совершитель таинства (*Prima species est in Trinitate; secunda, in credente; tertia, in operante — Ibid. V 4. 1*). Для Пармениана совершитель Крещения, т. е. епископ или священник, стоял на 1-м месте, что неоднократно опровергал О., говоря, что в Крещении «самое первое место занимает Троица, без Которой ничего не может совершиться» (*Ibidem*). Именно Бог омывает грехи в Крещении, а не совершитель таинства. По словам О., «очищать свойственно Богу, а не человеку» (*Ibid. V 4. 8*). Донатисты хвалились тем, что им принадлежит дар Крещения, поскольку он находится во власти подающего, а не

принимающего. О., говоря о роли совершителя таинства Крещения, пишет, что «всем служителям свойственно не господство, но служение» (*Ibid. V 7. 12*), приводя в пример ап. Павла (1 Кор 3. 7). Обращаясь к Пармениану, О. недоумевает: «Почему приписываете себе то, что принадлежит Богу?» (*Optat. Contr. Parmen. V 7. 7*). Необходима для Крещения и вера принимающего, которая, по мысли О., является обязательной для очищения, поскольку без веры и Христос никого не исцелял. О. приводит в пример неск. мест из Евангелия, где Христос говорит о спасительном значении веры (*Ibid. V 8*).

Почитание. Местное почитание О. возникло вскоре после его кончины. Уже блж. Августин называет его католическим епископом достопочитенной памяти (*venerabilis memoriae Milevitanus episcopus catholicae communionis Optatus — Idem. Contr. ep. Parmen. I 3. 5 // PL. 43. Col. 37*) и ставит в один ряд со сщмч. Киприаном Карфагенским, Лактанцием, Марием Викторинем, свт. Иларием Пиктавийским (*Idem. De doctr. christ. II 40. 61 // PL. 34. Col. 63*) и свт. Амвросием Медиоланским (*Idem. Ep. ad Catholicos sive de unitate Ecclesiae. XIX 50 // PL. 43. Col. 430*). Через столетие африканский еп. св. Фульгенций Руспийский († 532/3) называл О. «святым» за благочестивую жизнь и глубокое познание Свящ. Писания и помещал на одну высоту со светилами Зап. Церкви свт. Амвросием и блж. Августином (*Fulgentius Ruspensis. Ad Monim. II 15. 2 // PL. 65. Col. 196; Idem. II 13. 2 // Ibid. Col. 193*).

В католич. Церкви О. почитается в лике святых с раннего средневековья. Зап. издатель каталога святых Петр Наталис († 1382) помещает память О. в конце сент., сообщая о его жизни только сведения блж. Иеронима. На основании африкан. и рим. источников при папе Григории XIII (1502–1585) имя О. было внесено в Римский мартиролог (*Martyrologium Romanum*); определено совершать его память 4 июня.

Соч.: *Optati Milevitanus libri VII* / Ed. C. Ziwsa. Prague, 1893. (CSEL; 26); *Traité contre les donatistes* / Ed. M. Labrousse. P., 1995–1996. 2 vol. (SC; 412–413).

Лит.: *Michaud E. La théologie d'Optat de Milève d'après son De schismate donatistarum* // RIT. 1908. Vol. 16. P. 238–255; *Monceaux P. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*. P., 1920. Vol. 5.

P. 241–306; *Wilmart A.* Un sermon de Saint Optat pour la fête de Noel // RSR. 1922. Vol. 2. P. 271–302; *idem.* Un prétendu sermon pascal de S. Augustin // RBen. 1929. Vol. 41. P. 197–203; *Morin G.* Deux sermons africains du V^e–VI^e siècle avec un texte inédit du symbole // Ibid. 1923. Vol. 35. P. 233–236; *Pincherle A.* Un sermone donatista attribuito a S. Ottato di Milevi // Bilychnis. R., 1923. An. 12. Vol. 22. P. 134–148; *Baynes N. H.* Optatus // JThSt. 1925. Vol. 26. P. 37–44; *Amann E.* Optat // DTC. 1931. Vol. 11. Col. 1077–1084; *Frend W. H. C.* The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa. Oxf., 1952; *Blomgren S.* Eine Echtheitsfrage bei Optatus von Mileve. Stockh., 1959; *Veier A. C., de.* A propos de l'authenticité du livre VII d'Optat de Milève // REAug. 1961. Vol. 7. P. 389–391; *Silvestre H.* Trois sermons à retirer définitivement de l'héritage d'Optat de Milève // Proc. of the African Classical Association. 1964. Vol. 7. P. 61–62; *Labrousse M.* Optat de Milève // DSAMDH. 1982. Vol. 11. Col. 824–830; *eadem.* Introduction // Optat de Milève. Traité contre les donatistes / Ed. M. Labrousse. P., 1995. Vol. 1. P. 9–143. (SC; 412); *Simonetti M.* Optat // Quasten. Patrology. 1986. Vol. 4. P. 122–127; *Datrinio L.* La vera Chiesa, Ottato di Milevi. R., 1988; *Mazzucco C.* Ottato di Milevi in un secolo di studi: Problemi e prospettive. Bologna., 1993; *Gutiérrez-Martín J. L.* Optato de Milevi: Actualidad de un escritor afrorromano de la antigüedad tardía // Anuario de Historia de la Iglesia. Pamplona, 1997. Vol. 6. P. 275–304; *Marone P.* Alcune riflessioni sull'esegesi biblica di Ottato di Milevi // Augustinianum. R., 2006. Vol. 46. P. 389–410; *idem.* L'esegesi biblica di Ottato di Milevi. R., 2008; *Кечкин И. Э., свящ.* Св. Опат, еп. Милевитский как церк. историк донатизма: Капд. дис. Серг. П., 2010; *он же.* Датировка трактата св. Опата Милевитского «Против донатиста Пармениана» // Вестн. Екатеринбургской ДС. 2013. Вып. 1(5). С. 49–62; *он же.* К вопросу о почитании св. Опата Милевитского // Там же. 2018. Вып. 3(23). С. 13–23; *он же.* К вопросу о биографии Опата Милевитского // БВ. 2018. Т. 29. № 2. С. 151–162.

Свящ. Иоанн Кечкин

«OPTATAM TOTIUS», декрет Ватиканского II Собора Римско-католич. Церкви о священническом образовании (лат. de institutione sacerdotali). Утвержден 28 окт. 1965 г. папой Римским Павлом VI. По значению нередко сравнивается с декретом Тридентского Собора о семинариях «Cum adolescentium aetas» от 3 дек. 1563 г. (*Mansi.* Т. 33. Col. 146–149), 400-летие принятия которого совпало с 3-м периодом заседаний II Ватиканского Собора. Если для тридентского декрета определяющим являлся дух контрреформации, то «О. т.» должен был соответствовать духу открытости миру, «aggiornamento», чтобы подготовленные т. о. священники отвечали нуждам совр. людей. Наряду с соборным декретом о служении и жизни пресвитеров «Presbyterorum ordinis» «О. т.» определил структуру

и содержание всех документов, регламентирующих католическое духовно-пастырское образование во 2-й пол. XX в., став основой реформ в этой области. Главные его положения были развиты в документе Конгрегации католич. образования «Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis» (Основная программа подготовки священников) от 6 янв. 1970 г.

История составления. Вопрос о подготовке священников был одним из центральных на II Ватиканском Соборе и вызвал широкую дискуссию уже на этапе подготовки «О. т.». Мн. участники обсуждений высказывали обеспокоенность трудным положением, в к-ром оказались католич. священники в совр. мире, а также неспособностью существующей системы духовного образования предложить адекватные ответы на вызовы современности. Попытки найти решение отражены в разных документах Собора, в частности в декрете об апостольстве мирян «Apostolicam actuositatem» и в догматической конституции о Церкви «Lumen gentium», содержащей новые для католической экклезиологии акценты. Доминирующей стала позиция группы иерархов и теологов, выступавших за миссионерскую концепцию священства и переосмысление церковных должностей, исходя из принципов евангелизации и открытости к совр. проблемам. Именно эти идеи лежат в основе семинарской реформы, обозначенной в «О. т.». Декрет обусловлен соборным учением о сущности священнического призвания и должен рассматриваться в контексте др. документов. Во введении сказано, что, поскольку «обновление (renovationem) всей Церкви в значительной мере зависит от служения священников, вдохновляемого духом Христовым», то на основе проверенных веками законов в основополагающие принципы духовного образования вводятся «определенные новшества, отвечающие конституциям и декретам настоящего святого Собора, а также изменившимся условиям времени» (CVatII. OT. Prooem.).

Принятию «О. т.» предшествовала длительная работа. Обсуждения предстоящей семинарской реформы проходили в неск. этапов и нашли выражение в подготовительных документах, опубликованных Папским престолом. Предложения со сторо-

ны Конгрегации католич. образования, кардиналов, епископов, глав орденов, а также представителей семинарий и богословских факультетов (см.: Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando. Ser. 1: Antepreparatoria. R., 1960) были переработаны и переданы отдельным рабочим группам, к-рым предстояло выработать предварительные материалы и предложения (см.: Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando. Ser. 2: Praepreparatoria. R., 1967) для обсуждения на заседаниях Собора. Основой для «О. т.» послужили 2 текста, составленные по результатам предсборных дебатов: «Schema propositum a Commissione de studiis et seminariis» от 12 июня 1962 г. и «De sacrorum alumnis formandis» (а именно раздел IV «De studiorum ratione in seminariis») от 26 февраля 1962 г. Мн. темы, получившие на подготовительных этапах широкое обсуждение (напр., дискуссия вокруг апостольской конституции папы Римского Иоанна XXIII «Veterum sapientia» от 22 февр. 1962 (AAS. 1962. Vol. 54. P. 129–135), подчеркивающей значение латыни как языка богословия и духовного образования), не вошли в документ или упомянуты вскользь. Несмотря на разногласия и остроту отдельных вопросов, окончательный вариант документа был принят практически единогласно (2318 — «за», 3 — «против»).

Особенный стилистический характер «О. т.» обнаруживается в том, что в тексте почти отсутствуют категорические суждения и точные формулировки, преобладают поучения и разъяснения, богословские изложения, а не учительные определения. Стремление избежать излишней категоричности было обусловлено кроме прочего все более ускользающими общественными изменениями. Такой характер «О. т.» и мн. др. документов II Ватиканского Собора стал причиной нек-рой незавершенности его богословия, в т. ч. и в отношении священства.

Структура. Помимо введения и заключения текст «О. т.» состоит из 7 глав и содержит 22 раздела, из к-рых 1-й посвящен национальным программам подготовки священников, разделы 2 и 3 посвящены поощрению призваний к священству, разделы 4–7 рассматривают организацию высших семинарий, 8–12 —

духовную подготовку, 13–18 — научно-богословское образование в семинариях, 19–21 — пастырскую подготовку в строгом смысле слова. Суждения, касающиеся дополнительного образования священников, изложены в разд. 22.

Содержание. Децентрализация законодательства о подготовке к священству. В ходе разработки «О. т.» была пересмотрена структура католич. законодательства, регламентирующего подготовку священников. Основным новшеством стала установка на его децентрализацию. Если ранее имела место тенденция к унификации образования, то здесь возникает стремление учитывать многообразие местных особенностей: требуется «для каждой страны и для каждого обряда... разработать особую «Программу подготовки к священству»... чтобы подготовка к священству всегда отвечала пастырским потребностям тех регионов, в которых предстоит осуществлять священническое служение» (CVatII. OT. 1). Целью созданной на основе «О. т.» «Основной программы подготовки священников» было предоставление *епископским конференциям* полного каталога тем, критериев и вспомогательного инструментария для разработки национальных программ с последующей их апробацией у Папского престола. В свою очередь на основе национальных программ рекомендацию разработать свои внутренние программы получили отдельные семинарии.

Призвание к священству. В отношении вопроса о призвании к священству «О. т.» предложил неск. нововведений. Прежде всего утверждается, что забота о поощрении духовных призваний принадлежит по преимуществу не духовенству, а христианскому сообществу в целом: необходимо «деятельное единодушие всего Народа Божия» (Ibid. 2). В этой связи поощрять духовные призвания наряду с епископами, священниками, представителями монашеских орденов теперь должны также и миряне, в первую очередь родители, учителя и сотрудники приходов. Для этого рекомендуется создавать особые «Общества поддержки призваний» на епархиальном, региональном или национальном уровнях. Забота о духовных призваниях не должна ограничиваться конкретной епархией или народом, но

должна учитывать интересы и нужды всей Церкви (Ibidem). Также в противоположность декрету Тридентского Собора о семинариях, согласно к-рому воспитать буд. священника возможно только начиная с самого раннего возраста, в «О. т.» признано, что призвание к священству может проявиться и в зрелом возрасте (Ibid. 3). Наконец, совершенно по-новому представлен один из основных способов поощрения призвания к священству — низшие семинарии. Они более не рассматриваются как священнические семинарии в миниатюре и получают новое целевое определение. Обучение в малых семинариях отныне не направлено исключительно на подготовку клириков, но должно также учитывать для воспитанников возможность иного будущего и давать образование в т. ч. тем, кто не готовится к рукоположению. Согласно «О. т.», епархиям не вменяется в обязанность учреждение низшей семинарии, поскольку в нек-рых странах функции низших семинарий могут выполнять др. учреждения (Ibidem). Новая концепция низших семинарий с очевидностью показывает, насколько далеко II Ватиканский Собор отходит от установок аналогичного тридентского декрета, в к-ром вообще не делалось различия между низшими и высшими семинариями и утверждалось, что в семинарии буд. священники должны в прямом и переносном смысле возрастать во внутрицерковном пространстве в отрыве от семьи, огражденные от искушений мира. Точно такой же взгляд на клерикальное образование представлен в Кодексе канонического права 1917 г.: в разд. «De seminariis» речь идет как о низших, так и о высших семинариях, к-рые отличаются друг от друга учебным планом, но не укладом жизни (CIC (1917). 1354). В «О. т.» предназначение низших семинарий видится иначе: помочь воспитанникам достичь христ. зрелости и готовности следовать за Христом (CVatII. OT. 3). Принципы воспитания в них должны соответствовать «возрасту, духу и развитию подростков» и вполне соотнобразовываться со «здравыми психологическими нормами», причем «надлежащий опыт в делах человеческих и отношения с семьей не должны терпеть ущерба» (Ibidem). Большое значение имеет также требование соответствия стандарту об-

разования в гос. школах, чтобы учащиеся могли «без труда продолжить обучение в другом месте, если иной статус жизни окажется для них предпочтительнее» (Ibidem). В этом контексте рекомендация «О. т.» применять к низшим семинариям нормы, устанавливаемые в дальнейшем для священнических семинарий, выглядит непоследовательно и еще раз свидетельствует о том, что участники Собора имели разные т. зр. Вероятно, поэтому не были приняты более конкретные определения, развивающие новую концепцию низших семинарий.

Новая концепция высшей семинарии. По свидетельству Дж. Альбериги, участники Собора «в некоторых случаях ставили под вопрос уникальность семинарий как средства подготовки священнослужителей» (История II Ватиканского собора. 2009. С. 250). Имело место стремление выйти за рамки семинарии и организовать новые институты для подготовки духовенства, более приспособленные к совр. условиям. Тем не менее в итоговом тексте «О. т.» получение образования в высшей семинарии признано необходимым (CVatII. OT. 4). Участники Собора подтвердили, что семинария может обеспечивать пастырскую подготовку, соответствующую требованиям времени. Однако для этого понадобилось новое осмысление того, что она должна собой представлять.

Согласно Тридентскому Собору, священство понималось как «власть освящать, приносить в жертву и преподавать Тело и Кровь Христовы, а также отпускать и удерживать грехи» (CTrident. Doctrina de sacramento ordinis. Cap. 1 // *Denzinger. Enchiridion*. N 1764). Эта формулировка определяла представление о священстве в Римско-католич. Церкви вплоть до сер. XX в., так что священник рассматривался в первую очередь как совершитель таинств, наделенный властью над Телом Христовым. Отсюда следовала основная цель обучения в семинариях: необходимо было прежде всего глубоко изучить католич. доктрину и научиться верно совершать священнодействия. В «О. т.» акценты смещаются: «Все стороны воспитания — духовного, умственного и дисциплинарного — через согласованное действие должны направляться к пастырской цели, а всем руководителям

и преподавателям следует прилежно и единодушно трудиться ради ее достижения» (CVatII. OT. 4).

Для успешной подготовки семинаристов к пастырству в «О. т.» предлагается устраивать высшую семинарию в первую очередь по принципу живого организма, как общность, проникнутую духом братской, семейной любви: Под начальством ректора руководителя и преподаватели «должны добиться самого тесного согласия в духе и деятельности и составить друг с другом и с воспитанниками семью, соответствующую молитве Господа: «Чтобы они были едино» (Ин 17. 11)» (CVatII. OT. 5).

Преподавательский состав и наставников семинарий необходимо «избирать из лучших мужей и тщательно готовить их посредством основательного обучения, подобающего пастырского опыта и особого духовного и педагогического образования» (Ibidem). Для этого предлагается устраивать особые образовательные учреждения, а также проводить регулярные собрания руководителей семинарий. Епископские конференции обязаны учредить собственные институты для подготовки семинарского руководства. Что касается руководящих должностей, то декрет лишь вскользь упоминает о том, что непосредственным главой семинарского сообщества является ректор, подчиняющийся местному епископу. Епископ должен «воодушевлять работников семинарии и являть себя воспитанникам подлинным отцом во Христе» (Ibidem). Все руководящие должности высшей семинарии позже были перечислены в «Ratio fundamentalis» (27–31), однако и здесь подробно описываются лишь обязанности ректора. Полноценное описание должностей, составляющих семинарское руководство, дает Кодекс канонического права 1983 г. (CIC. Can. 238–240).

Духовная подготовка. В каждой семинарии должен иметься духовный наставник (*spiritus director*), который выполняет двойственную функцию. С одной стороны, он отвечает за общую организацию духовной подготовки, координирует богослужебную практику и все виды духовных упражнений, следит за тем, чтобы не упускалась из виду пастырская цель. С др. стороны, он может выступать в качестве духовного руководителя отдельных семинаристов. Эти функции были в по-

следующих документах обозначены как *forum externum* и *forum internum*.

Посредством духовной подготовки семинаристы должны получить первоначальное представление об образе жизни священника, о ее духовно-аскетической составляющей, в особенности о смысле *целибата* (CVatII. OT. 10). Основными средствами являются регулярная исповедь и общение с духовно опытными людьми, вдумчивое чтение Свящ. Писания, деятельное участие в таинствах. Прививается навык христ. отношения к ближним — не только к наставникам, но и ко всем окружающим, в т. ч. неверующим. «Воспитанникам надлежит проникнуться тайной Церкви» и стяжать дух иерархического послушания, «чтобы, связав себя узами смиренной и сыновней любви с наместником Христа, облечись священным саном, они были привержены своему епископу как его верные сотрудники» (Ibid. 9).

Поскольку подготовка пастырей имеет целью буд. служение, утверждается, что духовное воспитание не должно состоять только из упражнений и развивать «одно лишь религиозное чувство... скорее воспитанникам надлежит учиться жить по примеру Евангелия, утверждаться в вере, надежде и любви, чтобы через дела, проникнутые этими добродетелями, стяжать молитвенный дух, укрепить и соблюсти свое призвание, обрести силу других добродетелей и возрасть в своем ревновании о том, чтобы приобрести всех людей для Христа» (Ibid. 8). С целью достижения большей духовной зрелости пресвитеров епископам предлагается повышать возрастную планку для принятия священнического сана, продлевая период диаконовства (Ibid. 12).

Преподавание церковных дисциплин. Основным местом научной подготовки, согласно «О. т.», является высшая семинария. Однако допускается осуществление этой подготовки также и в «особых институтах, на факультетах или в университетах, где изучаются священные науки» (Ibid. 18; ср. указание на возможность интеллектуальной подготовки священников в таких учебных заведениях в декрете «О христианском воспитании» (CVatII. GE. 11)). Т. о., подразумеваются 3 основных варианта получения богословского

образования: 1) в семинарии; 2) в философско-богословском вузе; 3) на богословских фак-тах ун-тов. Получаемое богословское образование вне семинарии должно осуществляться под контролем церковной иерархии (CVatII. OT. 16), недопустимо, чтобы духовная и пастырская стороны подготовки терпели ущерб (Ibid. 18).

Перед началом собственно церковного образования семинаристы должны иметь познания в гуманитарных и естественных науках. Поощряется «надлежащее знание языков Священного Писания и Предания», необходимых для работы с богословскими источниками и документами, в первую очередь — латыни (Ibid. 13).

Научно-богословская подготовка буд. священников должна быть целиком ориентирована на то, что им понадобится в предстоящем пастырском служении, затрагивая различные аспекты священнического служения: проповедь (*fides praedicare*), богослужение (*sacramenta administrare*) и управление (*fideles regere*). Требуется, «чтобы воспитанники со старанием черпали католическое вероучение из сокровищницы божественного Откровения» и изучали его «в свете веры и под руководством учителя Церкви» (Ibid. 16). Подчеркивается значение Свящ. Писания, называемого «душой богословия». После введения в библеистику семинаристы должны освоить экзегетические методы, «получить обстоятельное посвящение в метод экзегезы» (Ibidem).

Составители «О. т.» предложили пересмотреть программу изучения философских и богословских дисциплин в высших семинариях, чтобы «яснее открывать умам воспитанников тайну Христа, которая... действует, прежде всего через священническое служение» (Ibid. 14). Для этого обучение должно начинаться с вводного богословского курса (*cursus introductorius*), в к-ром семинаристам необходимо изложить смысл, структуру и пастырскую цель обучения, не сводимого к качественной интеллектуальной подготовке или заученным знаниям.

В «О. т.» более не подчеркивается особое значение схоластики: «Философские дисциплины нужно преподавать таким образом, чтобы привести воспитанников к обретению основательного и непротиворечиво-

го познания человека, мира и Бога. При этом воспитанникам нужно опираться на непреходящее философское наследие, а также принимать во внимание философские исследования нынешней эпохи — особенно те, которые обладают наибольшим влиянием в данной стране — а также последние достижения научного прогресса, чтобы они, верно понимая дух нашего времени, могли надлежащим образом подготовиться к диалогу со своими современниками» (Ibid. 15). Собор призвал обращать особое внимание на соотношение философии с подлинными проблемами жизни, а также с вопросами, занимающими умы самих семинаристов.

Догматическое богословие, согласно «О. т.», следует изучать, ориентируясь прежде всего на истины Откровения, содержащиеся в Свящ. Писании и разработанные вост. и зап. отцами Церкви, в связи с историей догматов и общей церковной историей. При обсуждении буд. декрета многие настаивали на том, чтобы особо подчеркнуть непреходящее значение богословско-философских методов *Фомы Аквинского*, однако в окончательной редакции ограничились лишь кратким упоминанием о руководящей роли его учения в постижении тайн спасения (Ibid. 16). Воспитанники должны не только видеть единство догм с литургией и жизнью Церкви, но также учиться посредством Откровения находить решения человеческих проблем, передавая его истины доступным для современников образом.

Проч. аспекты богословского знания лишь перечисляются в тексте «О. т.». Среди них *нравственное богословие*, *каноническое право*, *церковная история*, *литургика*, а также необходимость знакомства с другими Церквями, церковными общинами и религиями. Примечательно, что, несмотря на пастырскую цель всей подготовки, среди богословских дисциплин *пастырское богословие* не названо. Этот факт объясняется тем, что большинство участников Собора не имели представления об этой дисциплине, поскольку в их странах она отсутствовала в учебных программах.

В рамках научно-богословской подготовки воспитанники должны обучаться посредством лекций, коллоквиумов, упражнений и занятий — индивидуальных или в малых груп-

пах. Также необходимо время для самостоятельной работы. Одновременно Собор призвал пересмотреть методы преподавания, исходя из того, что целью обучения является «подлинное внутреннее наставление воспитанников» (Ibid. 17). В этой связи отмечено, что нельзя упускать из виду единство образования. Чтобы избежать чрезмерной нагрузки учебными предметами и лекциями, необходимо оставить в стороне вопросы, к-рые либо утратили актуальность, либо должны рассматриваться на более высоких уровнях образования (Ibidem). Дополнительное образование, в т. ч. по др. специальности, допускается для некоторых кандидатов в тех случаях, если это покажется полезным правящему епископу (Ibid. 18).

Пастырская подготовка в узком смысле слова состоит в прививании семинаристам практических умений для исполнения служения народу Божию с учетом потребностей места и времени. Согласно «О. т.», это обучение вере и проповеди (катехетика и гомилетика), богослужению и преподаванию таинств, наставления в духовном руководстве, в управлении приходом и делах милосердия, во взаимодействии с мирянами и в общении с людьми, в т. ч. с некаталиками и неверующими, поощрение к апостольской деятельности и готовности служить нуждам не отдельной епархии, а всей Церкви. «Воспитанники должны проникнуться тем подлинно католическим духом, который приучает их смотреть за пределы своего диоцеза, своей страны или своего обряда» (Ibid. 20).

В рамках изучения любых дисциплин должен разрабатываться пастырский аспект. Особо подчеркивается, что необходимо любыми средствами обучить семинаристов умению общаться с людьми, в т. ч. с помощью инструментария светских наук — прежде всего психологии, педагогики и социологии (Ibidem).

Обучение после хиротонии. Важное место в «О. т.» занимает вопрос о переподготовке и повышении квалификации священников, с тем чтобы пастырские усилия соответствовали общественным изменениям. Переподготовка должна заключаться не только в освоении методов пастырской работы в новых условиях или в новой области, но должна быть

направлена на всестороннее развитие: «Священники после рукоположения должны постепенно осваиваться с жизнью священника и с апостольской деятельностью в духовном, интеллектуальном и пастырском аспекте и все более обновлять и развивать их» (Ibid. 22). В декрете лишь в самых общих чертах сказано о формах переподготовки и повышения квалификации — предлагается использовать «пастырские институты, сотрудничающие с приходами, отобранными надлежащим образом; собрания, проводимые в установленные сроки, и соответствующие упражнения, с помощью которых молодой клир сможет постепенно осваиваться с жизнью священника и с апостольской деятельностью» (Ibidem).

Рецепция. В результате предпринятой II Ватиканским Собором реформы семинарского образования возникло 4 уровня офиц. документации, регламентирующей подготовку священников: «О. т.», «Ratio fundamentalis», национальные программы и внутренние программы отдельных семинарий.

Инициировав создание национальных образовательных программ (см.: Ibid. 1), Собор поручил эту задачу епископским конференциям, чтобы они раскрыли общие законы применительно к конкретным местным реалиям и, т. о., заботились о наилучшем образовании для кандидатов в священство. Однако поставленная задача выполнялась весьма медленно. Поэтому под рук. кардинал-префекта Конгрегации католич. образования архиеп. Тулузского Габриеля Марии Гаррона был составлен тематический план программы семинарской подготовки, дополненный подготовительными материалами ко II Ватиканскому Собору. Чтобы сохранить верность соборным постановлениям, к работе привлекли людей, к-рые в составе комиссии по образованию и семинариям участвовали в подготовке декрета «О. т.»: итал. иезуита Паоло Деццу, испан. свящ. Германо Мартиа и нем. бенедиктинца Аугустинуса Майера. После апробации Папским престолом программа «Ratio fundamentalis» была опубликована 15 июля 1970 г. Ее структура построена на основе «О. т.» и имеет целью обеспечить лучшую наглядность материала. Из 101 раздела 67 взяты из декрета фактически дословно,

30 снабжены пояснениями, 4 появляются впервые. После вступления в силу нового Кодекса канонического права (1983) выходили новые редакции в 1985 и в 2016 гг. Непосредственными адресатами «Ratio fundamentalis» являлись епископские конференции различных стран и образцов. На работу над национальными программами им отводился всего 1 год. Неудивительно, что к 1973 г. национальные программы на апробацию подали епископские конференции только 5 стран: США, Ирландии, Италии, Канады и Филиппин.

В дальнейшем было издано еще неск. общецерковных документов, регламентирующих подготовку священников. Важнейшим документом в области богословского образования семинаристов является апостольская конституция папы Римского *Иоанна Павла II* «Sapientia christiana» от 15 апр. 1979 г. (AAS. 1979. Vol. 71. P. 469–499). Этот документ регулирует любой учебный процесс, который осуществляется в высших школах от лица католич. Церкви, но прежде всего программы изучения богословия, философии и церковного права. Кроме того, вопрос о подготовке священников подробно рассматривался на епископском синоде 1990 г. в Риме. В составленном на основе его постановлений постсинодальном послании папы *Иоанна Павла II* «Pastores dabo vobis» от 25 марта 1992 г. (AAS. 1992. Vol. 84. P. 657–804) вновь подчеркнута пастырская цель образования семинаристов (51, 57). В основном документ повторяет и развивает тезисы «O. t.» и «Ratio fundamentalis», одновременно в большей степени подчеркивая решающее значение пребывания воспитанников в семинарии для достижения личной зрелости в результате общения между собой и с наставниками, что рассматривается как «фундамент всей пастырской подготовки» (43–44).

Оценка в научной литературе. Ряд исследователей, подтверждая слова о том, что II Ватиканский Собор продолжил «дело, начатое Тридентским Собором» (CVatII. OT. Concl.), считают «O. t.» новшеством скорее эволюционного, чем революционного характера. Кодекс канонического права 1917 г. в некой степени учитывал местные особенности, однако были очень сильные унификационные тенденции. Постепенно все острее начала ощущаться

необходимость учитывать требования времени и национальные различия. Др. авторы называют семинарскую реформу коренным изменением церковно-правовой ситуации (*Schwendtwein*. 1970. S. 26). По их мнению, несмотря на необходимость папской апробации как условия вступления в силу национальных программ, подлинным законодателем в данном случае являются конференции епископов, к-рым доверена масштабная задача, охватывающая всю сферу права по отношению к образованию священников. Подтверждением тому служат решения епископского синода 1967 г. в Риме. В этом усматривается настоящий переворот католич. правовой системы, уход от авторитарного стиля руководства. К очевидным прорывам причисляются также новый подход к богословским дисциплинам, цель и методика их изучения, междисциплинарные взаимодействия (*Fuchs, Hünemann*. 2005. S. 423).

По-разному оценивается влияние, к-рое «O. t.» оказал на систему духовного образования и характер пастырского служения в католич. Церкви. Существует мнение, что декрет явился одним из самых плодотворных и важных текстов II Ватиканского Собора: в нем был предложен выход из кризиса ин-та священства, а совр. проблемы в этой области коренятся в отходе от соборных постановлений в угоду политическим и управленческим интересам. В то же время многие авторы считают, что Собор уделил священству недостаточно внимания, оставив острые вопросы нерешенными (*Henrici*. 2012. S. 634). Неопределенность нового учения сыграла свою роль в развитии кризиса священнических призваний в послесоборный период, серьезно отразившись на положении дел в семинариях и на приходах. Согласно более радикальному мнению, к проблемам как на уровне богословских обсуждений, так и на уровне церковной практики привели именно соборные решения (*May*. 1966. S. 459–460). С опорой на них развилась католич. пасторология, представители к-рой поставили под вопрос традиц. учение о священстве, усугубив тем самым кризисную ситуацию.

Ист.: Decretum de institutione sacerdotali «Optatam totius» // AAS. 1966. Vol. 58. P. 713–727 (рус. пер.: Документы II Ватиканского Со-

бора. М., 2004. С. 240–260); Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis // AAS. 1970. Vol. 62. P. 321–384.
Лит.: *Jedin H.* Die Bedeutung des Tridentischen Dekrets über die Priesterseminare für das Leben der Kirche // Theologie und Glaube. Paderborn, 1964. Bd. 54. S. 181–198; *May G.* Deutung und Mißdeutung des Konzils // Archiv für katholisches Kirchenrecht. Mainz, 1966. Bd. 135. S. 444–472; *Schröffer J.* Erläuterungen zu dem 3. Kapitel «De seminariorum maiorum ordinatione» // Seminarium. R., 1966. Vol. 18. P. 340–356; *Stakemeier E.* Das Konzilsdekret über die Ausbildung der Priester: Lat. und deutscher Text mit Komment. Paderborn, 1966; *Antweiler A.* Der Priester heute und morgen: Erwägungen zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Münster, 1967; *Neuner J.* Einleitung und Kommentar zum Dekret über die Ausbildung der Priester // Das Zweite Vatikanische Konzil: Dokumente und Komment. Freiburg i. Br., 1967. S. 310–353. (LTK; [13]); *Picard P., Emrich E.* Priesterbildung in der Diskussion. Mainz, 1967. (Probleme der prakt. Theologie; 3); *Marcus E.* L'Initiation au ministère conditions d'exercice de cette fonction ecclesiale // Les Prêtres: Décrets «Presbyterorum ordinis» et «Optatam totius»: Textes lat. et trad. franç. / Éd. J. Frisque, Y. Congar. P., 1968. P. 345–371; *Sustar A.* Priesterbild des Zweiten Vatikanischen Konzils // Priester – Presbyter: Beitr. zu einem neuen Priesterbild / Hrsg. F. Enzler. Luzern, 1968. S. 38–51; *Welt-priester nach dem Konzil* / Hrsg. F. Henrich. Münch., 1969; *Schwendtwein H.* Priesterbildung im Umbruch des Kirchenrechts: Die «Institutionis sacerdotalis» in der vom II. Vatikanum geprägten Rechtslage. W., 1970. (Kirche u. Recht; 9); *idem.* Das Seminarrecht des CIC 1983 // Ministerium iustitiae: FS für H. Henemann / Hrsg. A. Gabriels, H. Reinhardt. Essen, 1985. S. 217–227; *Arens A.* Einleitung und Kommentar zu «Ratio fundamentalis» // Nachkonziliäre Dokumentation / Hrsg. A. Arens, H. Schmitz. Trier, 1974. Bd. 25. S. 5–67; *Schick L.* Die spirituelle Ausbildung der Priesteramtskandidaten: Zu den entsprechenden Normen des neuen Kirchenrechts // Geist und Leben. Würzburg, 1985. Bd. 58. S. 109–125; *Rahner K.* Die theologische Ausbildung der Priesteramtskandidaten // *Idem.* Sämtliche Werke. Freiburg i. Br., 1995. Bd. 19: Selbstvollzug der Kirche. S. 450–467; *Greiler A.* Das Konzil und die Seminare: Die Ausbildung der Priester in der Dynamik des Zweiten Vatikanums. Leuven, 2003; *Fuchs O., Hünemann P.* Theologischer Kommentar zum Dekret über die Ausbildung der Priester «Optatam totius» // Herders Theologischer Kommentar zum II. Vatikanischen Konzil / Hrsg. P. Hünemann, B. J. Hilberath. Freiburg i. Br. etc., 2005. Bd. 3. S. 315–490; *Bitterli M. J.* Das Priesterseminar: Eine Bildungseinrichtung im Wandel? Essen, 2006; *Confoy M.* Religious Life and Priesthood: «Perfectae caritatis», «Optatam totius», «Presbyterorum ordinis». N. Y. etc., 2008. P. 77–176; *Nobel M.-A.* Die wissenschaftliche Ausbildung der Priesterkandidaten in der lateinischen Kirche: Unter besonderer Berücksichtigung der Partikulargesetzgebung in der BRD. Hamburg, 2008; История II Ватиканского Собора / Под ред. Дж. Альберти и др. М., 2009. Т. 5. С. 248–271; *Henrici P.* Hat das Konzil die Priester, haben die Priester das Konzil vergessen? // IKaZC. 2012. Jg. 41. S. 634–640; *Kaplan G.* The Renewal of Ecclesiastical Studies: Chenu, Tübingen, and Theological Method in «Optatam totius» // ThSt. 2016. Vol. 77. N. 3. P. 567–592.

Свящ. Алексей Черный

ОПТИН БОЛХОВСКИЙ ВО ИМЯ СВЯТОЙ ТРОИЦЫ И В ЧЕСТЬ РОЖДЕСТВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Орловской Болховской епархии Орловской митрополии), расположен в г. Болхове Орловской обл.

История возникновения обители. Достоверных сведений о времени основания обители не сохранилось. В поздних документах и исследованиях оно относится к периоду от нач. XV до 2-й пол. XVI в. Согласно местной легенде, О. Б. м. основал в XV в. раскаявшийся разбойник Опта (наряду с *Оптиной в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы пустыню* близ Козельска), позднее принявший монашество (*Конокотин*. 1859. № 40. С. 294; *Пясецкий*. 1871. С. 768; *Он же*. 1875. № 14. С. 879, 882–883; *Рустик*. 1896. С. 30). Однако об Опте практически ничего не известно, а «по... смутному преданию нет... никакой возможности определить время «согрешений и покаяния» разбойника-отшельника» (*Рустик*. 1896. С. 30). В ряде трудов XIX — нач. XX в. выдвигалась гипотеза об основании обители представителями рода Милославских в XV в. (Православные русские обители. С. 374). По всей видимости, эта гипотеза основывалась на тексте рукописи кон. XVIII в.: «Означенный монастырь построен из давних лет до Литовского разорения Высочайшим повелением Великих Государей Царей и Великих князей Российских, предков Ее Императорского Высочества для богомоления» (*Леонид (Кавелин)*. 1868. С. 15).

Г. М. Пясецкий высказал предположение об основании О. Б. м. на рубеже XV и XVI вв. (*Пясецкий*. 1875. № 14. С. 886) и о важной роли в этом князей Хотетовских, центром родовых владений к-рых было Хотетово (ныне село близ Болхова). Имена князей Хотетовских известны среди ктиторов обители. По мнению некоторых исследователей, основание мон-ря не позднее нач. XVI в. подтверждало его название «оптин» (церковнослав. «общие»), к-рое ученые выводят из слова «общий», связывая с традицией общежительного проживания мужской и женской иноческих общин в одном мон-ре (Православные русские обители. С. 374). Соборное определение 1503 г. запретило совместное проживание в одних обителях инокам и инокиням.

Т. о., мон-ри с наименованием «оптин» (и Болховский, и Козельский) могли быть основаны до 1503 г. и сохранили в своем названии напоминание об изначальной форме проживания «оптом» (*Рустик*. 1896. С. 31; *Россиев*. 1901. С. 372; оба автора датируют Собор 1504 г.).

По мнению В. М. Неделина, О. Б. м. был основан во 2-й пол. XVI в. близ крепости Болхова (*Неделин, Ромашов*. 2009. Кн. 2. С. 72).

XVII в. — 1923 г. Муж. обитель в честь Рождества Пресв. Богородицы несомненно существовала в нач. XVII в. Вероятно, в период основания и в 1775–1788 гг. обитель относилась к *Крутицкой кафедре*, в 1764–1775 гг. — к Московской, с 1788 г. — к Орловской епархии. Согласно данным дозорной книги г. Болхова 1619/20 г., О. Б. м. был сожжен поль-



Панорама
Оптина Болховского мон-ря.
Фотография. XIX в.

ско-литов. отрядами в 1613/14 г. (по мнению Пясецкого, в июне 1614; см.: *Пясецкий*. 1875. № 14. С. 890–891). После этого игумен и братия обители были вынуждены жить «в городе» (*Конокотин*. 1859. № 40. С. 294; *Пясецкий*. 1875. № 15. С. 946). К дек. 1627 г. мон-рь был восстановлен (*Конокотин*. 1859. № 40. С. 295; *Пясецкий*. 1875. № 15. С. 947–948), однако на протяжении 1-й пол. XVII в. оставался небольшим и небогатым.

Ситуация принципиально изменилась в связи с устройством в О. Б. м. усыпальницы тестя царя Алексея Михайловича землевладельца Болховского у. боярина И. Д. Милославского († 1668). В мон-ре развернулось активное каменное строительство. По заложенному в 1668 г. каменному Троицкому собору мон-рь также стал именоваться Троицким.

В 1705 г., когда Болхов посетили царь Петр I и царевич Алексей Петрович, Петр повелел для «многочисленного жительства города... для церковной церемонии и благолепия во время водоосвящения и в крестные хождения в мужской и девичь

монастыри четверократно, вместо игуменства, в том... монастыре... быть архимандрии» (*Пясецкий*. 1875. № 16. С. 1006–1007).

С 1-й трети XVIII в. настоятели О. Б. м. нередко возглавляли Болховское духовное правление, к-рое до 1748 г. и с 1775 г. размещалось в обители (*Он же*. 1899. С. 373, 381–382).

В рамках введения монастырских штатов О. Б. м. планировалось упразднить, однако ходатайство архим. Никодима (Мерцалова) сохранило обитель от закрытия. О. Б. м. был причислен к заштатным мон-рям. Вторая половина XVIII в. стала временем упадка обители, что выразилось в т. ч. и в упразднении там в 1779 г. архимандритии.

Новый подъем обители связан с правлением имп. Павла I Петровича. Указом имп. Александра I от 8 марта 1819 г. в О. Б. м. была восстановлена архимандрития.

Мнение ряда исследователей о причислении обители к 3-му классу (*Он же*. 1875. № 17. С. 1100;

Ратшин. Монастыри. С. 427) не подтверждается данными справочников по Орловской губ. 2-й пол. XIX — нач. XX в., а также трудом В. В. Зверинского (*Зверинский*. Т. 2. № 1026. С. 254), в к-рых О. Б. м. на протяжении XIX — нач. XX в. именуется по-прежнему заштатным.

Во 2-й пол. XIX в. в обители велись крупные строительные работы. В 1866 г. введен общежительный устав (*Пясецкий*. 1875. № 17. С. 1110) по типу *Мефодиева Пешиношского (Песношского) во имя святителя Николая Чудотворца мужского монастыря*. В 1893 г. при О. Б. м. на монастырские средства было построено здание для церковноприходской школы, где в 1895 г. обучались 40 мальчиков, а учитель получал жалованье от обители (Путевые заметки. 1895. С. 1092). В кон. XIX в. О. Б. м. считался «одним из известнейших среднерусских монастырей» (Город Болхов. 1893).

После революционных событий 1917 г. часть монастырских ценностей с согласия настоятеля свт. *Даниила (Троицкого)*; с 1918 архимандрит,

впосл. архиепископ) была спрятана ризничим иером. Ксенофонтом, который в 1920 г. скрылся с ценностями из обители. По рапорту архим. Даниила от 26 июня 1920 г. Орловским епархиальным советом в О. Б. м. была направлена духовная следственная комиссия, признавшая единственным виновным в пропаже скрывшегося иером. Ксенофонта. Одновременно Болховский уголовный розыск вел следствие по делу «о сокрытии от представителей Советской власти драгоценностей монастыря и их хищении», у настоятеля обители был проведен обыск и взята подписка о невыезде.

По всей видимости, в нач. 1923 г. О. Б. м. еще действовал, т. к. 21 апр. 1923 г. Отдел музеев Наркомпроса направил в Орловский губисполком документ, в к-ром фиксировалось, что О. Б. м. состоит «на учете и под охраной Отдела Музеев» и «в случае ликвидации богослужения в... храмах они могут получить другое назначение только при условии сохранения в неприкосновенности их внутреннего и внешнего облика» (ГА Орловской обл. Ф. 27. Оп. 1. Д. 50). Однако до кон. 1923 г. обитель была закрыта.

Настоятели и братия. Со времени не позднее нач. XVII в. О. Б. м. возглавляли игумены, в 1705–1779 гг. и с 1819 г. — архимандриты, в 1779–1819 гг. — строители. Первым известным игуменом О. Б. м. являлся Серапион, упомянутый в писцовой книге 1627 г. Первым архимандритом обители стал Сергей (1705–1719), его преемниками были Лаврентий (1719 — не ранее 1729) и Кирилл (не ранее 1729–1732). Одним из наиболее известных настоятелей О. Б. м. был архим. Никодим (Мерцалов, 1732–1779) — уроженец Болхова, с 8 лет живший в О. Б. м.; в 1748–1764 гг. он одновременно состоял наместником Крутицкого архиерейского дома. 19 сент. 1743 г. еп. Сарский и Подонский Платон пожаловал архим. Никодиму и его преемникам право служения в митре с палицей и набедренником на ковре (Пясецкий. 1875. № 16. С. 1010–1012). Духовная дружба связывала архим. Никодима с известным подвижником — старцем (позднее настоятелем) Площанской в честь Казанской иконы Божией Матери пустыни иером. Серапионом. Почитаем жителями Болхова был настоятель О. Б. м. в 1799–1832 гг. архим. (с 1819) Ириней. Его преемни-

ками стали архим. Филарет (Ефесский; 1832–1834), переведенный из строителей Одрина Николаевского мон-ря, архим. (впосл. епископ) Христофор (Эмаусский; 1834–1836; управлял мон-рем до 1837), архим. Венедикт (Курковский; 1839–1842), известный деятель духовного образования, ректор Тобольской (1842–1851) и Харьковской (1851–1855) ДС, и архим. прп. Макарий (Глухарев; 1844–1846). Во время настоятельства архим. Иеремии (1847–1869) в мон-ре развернулись масштабные строительные работы, продолженные его преемником, архим. Димитрием (1869 — не ранее 1875). Долгое время О. Б. м. возглавлял архим. Патермуйфий (не позднее 1880–1910), преемниками к-рого последовательно стали иером. Аркадий (1910–1912), иером. Мефодий (1912–1913) и иером. Ипполит (1913 — не ранее 1916). В 1917–1921 гг. настоятелем О. Б. м. был архим. (с 1918) Даниил (Троицкий).

Братия обители в разное время насчитывала: 4 чел. (1627; см.: *Колонотин*. 1859. № 40. С. 295), 9 чел. (40-е гг. XVIII в.), 28 чел. (1755; из них 14 послушников; Там же. № 42. С. 313), 7 чел. (1765; Пясецкий. 1875. № 17. С. 1098), 44 чел. (1875; из них 11 послушников; см.: Там же. С. 1112), 22 чел. (1895; из них 5 послушников; см.: Путевые заметки. 1895. С. 1094).

Материальное обеспечение. К нач. XVII в. О. Б. м. владел 60 дес. (свыше 65,5 га) земли, 5 крестьянскими дворами, а также р. Нугрь на участке от Болхова до устья и землями по ее берегам, пожалованными обители Есипом Рудаковым, благодаря чему иноки могли «ловить... рыбу в монастырь на братию, а по дрова и по хоромной лес и по всякое угоды ездить из монастыря за сухую и по мокрую погоду» (Пясецкий. 1875. № 14. С. 889). Кроме того, по всей видимости, в нач. XVII в. О. Б. м. получал ругу.

Согласно сведениям Пясецкого, в 1620 и 1628 гг. царь Михаил Феодорович пожаловал О. Б. м. грамоты, подтверждавшие права обители на владения, имевшиеся у нее до разорения (Там же. № 15. Примеч. 1). После восстановления мон-ря близ него сформировалась подмонастырская слободка, к-рой принадлежало 132 четв. (свыше 72 га) земли. В дзорной книге 1619/20 г. и писцовой книге 1627 г. отмечалось, что «для построения и содержания оногo

монастыря... вместо руги пожалована... рыбная ловля из реки Нугря от города Болхова до Оки реки безоборочно» (т. е. пожалование Е. Рудакова было обращено в безоборочное; см.: РГАДА. Ф. 248. Оп. 100. Кн. 7990. Л. 226), к 1764 г. обитель ежегодно платила с этой ловли по 3 р. Кроме того, О. Б. м. была отдана дер. Кокорева, при к-рой было отведено 73 четв. «с осминою» (ок. 40 га), к 1764 г. в деревне располагался монастырский двор «для приезда» (Пясецкий. 1871. С. 770). В 200 м от обители монахи выкопали небольшое озеро для разведения рыбы, просуществовавшее до XIX в. (Он же. 1875. № 14. С. 887), а затем еще одно (Леонид (Кавелин). 1868. С. 19). На монастырских землях вдоль р. Нугрь находилось 4 мельницы, из которых одна была непосредственно монастырская, две на монастырской земле по согласованию с властями обители построили Ал. Г. и Ак. Г. Спешневые (1689) и П. В. Хитрово (1691) (Пясецкий. 1871. С. 771–772).

В 40-х гг. XVIII в. за О. Б. м. числилось 6 крестьянских дворов и 102 души муж. пола (Ведомости о монастырях. 1913), в 1755 г. — 108 душ муж. пола (Пясецкий. 1875. № 16. С. 1014).

В результате секуляризации церковных имуществ О. Б. м. в 1762 г. утратил свою собственность. После причисления обители к заштатным монастырям часть земельных владений ему была возвращена. В 1792 г. при мон-ре учреждена ежегодная Тихвинская ярмарка, проводившаяся в июне; доходы от найма лавок на ней шли мон-рю. Имп. Павел I возвратил О. Б. м. принадлежавшую ему ранее мельницу на р. Нугрь, а также установил ежегодное жалованье обители в размере 300 р. (Там же. № 17. С. 1099–1100). Имп. Николай I в 1850 г. пожаловал О. Б. м. 30 дес. 980 кв. саж. (свыше 33 га) лесной дачи при дер. Тросне (Еленке) Жиздринского у. Калужской губ. (Там же. С. 1111), которые, по всей видимости, к 1895 г. были обменены на участок близ дер. Синец Болховского у. размером 34 дес. 1750 кв. саж. (ок. 38 га) (Путевые заметки. 1895. С. 1092). Владения обители вновь расширились при архим. Димитрии: в 1873 г. мон-рю было отведено 115 дес. 2144 кв. саж. (свыше 126 га) земли из казенных дач при дер. Синец Болховского у. (Пясецкий. 1875. № 17. С. 1111–1112).

В 1-й пол.—сер. XVII в. значительные вклады в О. Б. м. делали представители рода Милославских, в частности боярин И. Д. Милославский, чьи родовые владения располагались в с. Ильинском близ Болхова. В нач. 60-х гг. XVII в. его дочь, боярыня А. И. Морозова, сделала вклад в 600 р., тогда же Милославский распорядился «на каждый год из Болховских его боярских житниц в оной монастырь выдавать хлеба ржи по 50 четвертей, ярового по тому же, да на подгородней его боярской мельнице указал молоть монастырского хлеба беспомолно и бесплатно по 70 четвертей» (Ведомости о монастырях. 1913). Эта выдача хлеба О. Б. м. осуществлялась в дальнейшем рус. царями. Крупный денежный вклад в обитель на помин души Милославского сделали царь Алексей Михайлович и царица Мария Ильинична (дочь Милославского). Вклады в О. Б. м. делали и их преемники: цари Феодор Алексеевич, Иоанн V Алексеевич и Петр I Алексеевич, царевна София Алексеевна. В XVIII в. среди вкладчиков О. Б. м. были гр. Я. В. Брюс, «именитые люди» (с 1722 бароны) Строгановы, постриженник О. Б. м. архиеп. Великоустюжский и Тотемский Гавриил (Русской) и др. В 1706–1742 гг. общая сумма денежных вкладов составила 1386 р., помимо них поступали вклады хлебом и лошадьми. В XIX в. жертвователями О. Б. м. были князья Горчаковы, дворяне Юрасовские, Шеншин и др.

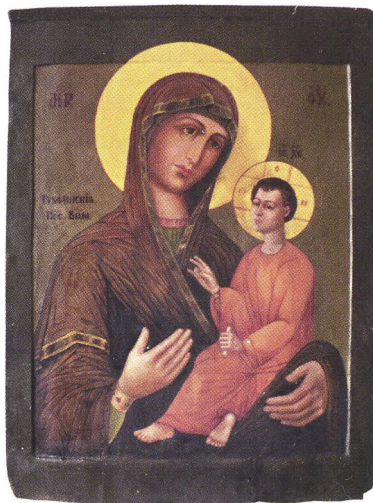
Денежные средства обители к 1875 г. составляли: ежегодный отпуск из гос. казначейства (85 р. 71 к. серебром); плата за наем лавок на монастырской земле во время ежегодной Тихвинской ярмарки; проценты с капитала в 5 тыс. р., завещанного гр. А. А. Орловой-Чесменской, а также другие вклады — всего на 20 932 р. (Пясецкий. 1875. № 17. С. 1112). К 1895 г. неприкосновенный капитал мон-ря составлял 35 595 р. (Путевые заметки. 1895. С. 1093).

Архив мон-ря складывался с момента его основания, однако в 1613/14 г. погиб. Незначительная часть документов мон-ря хранится в ГА Орловской обл. в составе Коллекции документов благочинного монастырей Орловской и Севской епархий и мон-рей Орловской и Севской, Тульской епархий (Ф. 304).

Библиотека обители полностью утрачена. Из богослужебных книг

значительную ценность представлял Служебник, переданный в Орловскую ученую архивную комиссию архим. Патермуфием и датированный Пясецким не позднее XVII в. (Пясецкий. 1889).

Святые и достопримечательности. Главная святыня О. Б. м.—Тихвинская икона Божией Матери, находившаяся в местном ряду иконостаса Троицкого собора, слева от



Тихвинская икона Божией Матери.
1-я пол. (?) XVII в.
Фото: М. А. Комова

царских врат. Пясецкий отмечал, что явление иконы произошло 11 мая, в день памяти сщмч. Мокия, «но в каком году, при каких обстоятельствах», неизвестно (Он же. 1875. № 16. С. 1009–1010). По церковному преданию, братия обрела икону у монастырского колодца (устойчивый мотив мн. сказаний, в т. ч. о Тихвинской иконе, обретенной в 1383; см.: Комова. 2011. С. 1). Согласно семейной легенде дворян Юрасовских, икона принадлежала вдове М. Юрасовского (урожд. Ржевской), к-рая после гибели мужа возвратилась из Великого княжества Литовского в имение под Болховом. Легенда опиралась на некий список подарков, поднесенных вдовой царю Михаилу Феодоровичу, среди к-рых был и «большой образ Богородицы Тихвинской в золотом (?) окладе, украшенном жемчугом и камнями: в венцах 16 алмазов, 8 изумрудов»; царь повелел передать икону в О. Б. м. (Венедиктов. 2016. С. 21). Согласно описной книге О. Б. м. 1701 г., икона размещалась «за столпом» в резном киоте, вокруг к-рого, видимо на створках, были изображены «чюдеса Пресвятыя Богородицы»; ее укра-

шение составляли серебряный позолоченный оклад, венцы, корона, при иконе имелся богатый приклад (поднизь, ожерелья, иконы меньшего размера, подвески, серьги, кресты, перстни) (РГАДА. Ф. 237. Оп. 1. Ч. 1. Д. 21. Л. 84).

Обследование иконы в 2011 г. позволило доказать, что именно она была описана в 1701 и 1706 гг., и соответственно датировать ее XVII в. (Комова. 2011). Наиболее логично связывать появление иконы в О. Б. м. со временем восстановления обители в правление царя Михаила Феодоровича. В наст. время запись 2-й пол. XX в. полностью скрывает первоначальную живопись; просматривается первоначальный рисунок графы — иконное письмо на празелени, вероятно, было исполнено московскими царскими мастерами. Икона повторяет композицию древней чудотворной Тихвинской иконы Божией Матери, но немного превышает ее размеры (99,5×75,7 см), т. о., не может считаться списком «в меру». Широкие поля, возможно, предназначались для размещения текста тропаря или предания об иконе, часто встречающихся на списках Тихвинской иконы.

В 1706 г. усердием служителя «именитого человека» Г. Д. Строганова Г. Коровина икона была украшена серебряной ризой. В 1830 г. на нее надели золотую ризу (11 фунтов 16 золотников), при этом корона и убрус были «особенно украшены» жемчугом и бриллиантами (Пясецкий. 1875. № 16. С. 1010). Во 2-й пол. 50-х гг. XIX в. икона была перенесена во вновь построенный храм в честь Тихвинской иконы Божией Матери.

Икона была одной из самых почитаемых святынь в В. Поочье. По свидетельству архим. Никодима (Мерцалова; ок. 1765), всякое знаменательное событие начиналось в обители с поклонения Тихвинской иконе Божией Матери «и сопровождалось... то особою литургиею, то молебным пением, то другими священнодействиями» (Там же. № 17. С. 1098).

В О. Б. м. находились также небольшие списки Тихвинской иконы Божией Матери, к-рые позднее могли использоваться в качестве икон-заместительниц в крестных ходах.

Описная книга 1701 г. зафиксировала «местами золоченный» резной иконостас Троицкого собора; иконы

в соборе «писаны на красках, и... по белому железу», украшены «венцами серебряными, золочеными, гладкими, в привесе крест серебряной вызолочен». Помимо Тихвинской иконы Божией Матери, в описании отмечались Страстная икона Божией Матери, «у правого столпа Образ Пресвятыя Богородицы Печерская», а также 2 Казанские иконы Божией Матери в богатых серебряных окладах (РГАДА. Ф. 237. Оп. 1. Ч. 1. Д. 21. Л. 85).

В 1706 г. постриженник О. Б. м. Гавриил (Русской), тогда служивший ризничим при митр. Казанском и Свияжском Тихоне (Воинове), преподнес в дар обители еще одну Казанскую икону Божией Матери — в серебряном окладе, в к-рый были вложены «риза Господня и часть камня гроба Господня; мощи Евангелистов Матфея и Луки, святителей Василия Великого и Григория Богослова, Иоанна Златоуста, московских чудотворцев: Петра, Алексея, Ионы и Филиппа, св. Гурия, Варсонофия, Германа, Алексея, человека Божия, Иоанна Милостивого, Иоанна Коливита, Никиты Новгородского» (Пясецкий. 1875. № 16. С. 1007–1008).

В О. Б. м. хранились вложенные царицей Марией Ильиничной крест и сосуд серебряные с надписью: «176 [1668] года августа 20 день сей крест Государыня Царица Марья Ильинична построила по отце своем по боярине Илии Даниловиче во Оптине монастыре в вечный поминок»; печатное напрестольное Евангелие 1698 г., вложенное в обитель в 1706 г. Коровиным (Конокотин. 1859. № 42. С. 314). Среди достопримечательностей также был деревянный крест, помещавшийся в Троицком соборе, изготовленный «в меру» истинного Животворящего Креста (Рустик. 1896. С. 34). В 1744 г. архиеп. Гавриил (Русской) изготовил на свои средства и подарил настоятелю О. Б. м. митру, к-рая после многочисленных ремонтов была переделана в архимандричью шапку (Путевые заметки. 1895. С. 1093).

С О. Б. м. были связаны мн. крестные ходы. Два из них совершались в обитель из Болхова: 26 июня, в день празднования Тихвинской иконе Божией Матери, и 20 июля, в день прор. Божия Илии (Конокотин. 1859. № 42. С. 313). По нек-рым данным, в XVII в. крестный ход 20 июля совершался в вотчину Милославских с Ильин-

ское Болховского у., а позднее стал оканчиваться в О. Б. м., где был погребен Милославский. 31 авг. совершался крестный ход из О. Б. м. в Болхов. Он установлен с разрешения Синода в память чудесного избавления Болхова от пожара 1 сент. 1863 г.: ежегодно в городской Преображенский собор на сент. приносили образ Тихвинской иконы Божией Матери. Соответственно 1 окт., также крестным ходом, Тихвинская икона Божией Матери возвращалась в О. Б. м. Вокруг монастырской ограды проходил ежегодный крестный ход на праздник Сретения Господня. Ежегодно 11 мая, на память принесения Тихвинской иконы Божией Матери,



Троицкий собор.
1668 — после 1688 г.
Фотография. 2016 г.
Фото: М. В. Чупринин

проводился крестный ход в часовню, располагавшуюся за стенами О. Б. м. (Там же; Путевые заметки. 1895. С. 1092).

Архитектурный ансамбль. К нач. XVII в. комплекс зданий монастыря был деревянным. Первые каменные здания в О. Б. м. были построены во 2-й пол. XVII в. В 1758–1759 гг. в обители на средства, отпущенные Сенатом (2 тыс. р.), осуществлен ремонт храмов и всех хозяйственных построек под надзором В. Алисова, ученика школы архит. кн. Д. В. Ухтомского (РГАДА. Ф. 248. Кн. 7990. Л. 201 об., 204 об., 227, 234, 307). Законченный облик комплекс обители приобрел во 2-й пол. XIX в.

I. Древнейший соборный храм Рождества Пресвятой Богородицы существовал не позднее нач. XVII в. В 1613/14 г. он был сожжен, к 1627 г. восстановлен. Во 2-й пол. XVII в. после постройки Троицкого собора утратил статус соборного. До 1701 г. храм перестроен в камне (Неделин. 2010. С. 125), в нем находился придел во имя прор. Божия Илии. В 1741 г. в храме устроен новый иконостас, поновлены иконы. В 1852 г. церковь

разобрали, а ее престолы перенесли в Тихвинский собор и ц. в честь Собора Иоанна Предтечи.

II. Еще одна существовавшая к нач. XVII в. деревянная **церковь пророка Божия Илии**, также сгоревшая в 1613/14 г. и восстановленная к 1627 г., была разобрана в XVII в., а ее престол перенесен в придел каменного храма Рождества Пресв. Богородицы.

III. Первым каменным зданием О. Б. м. стал сохранившийся **Троицкий собор**, строившийся на средства царя Алексея Михайловича и царицы Марии Ильиничны. Пятиглавый 4-столпный храм с 3 полуциркульными апсидами построен из кирпича на белокаменном подклете и перекрыт кирпичными крестовыми сводами. Строительство собора началось в 1668 г. В 1688 г. по указу царей Иоанна V Алек-

сеевича и Петра I Алексеевича из болховских таможенных сборов было отпущено 300 р. на завершение строительства со-

бора (Пясецкий. 1875. № 15. С. 950). Окончательная отделка собора, вероятно, продолжалась и позднее.

По типу собор восходил к традициям XVI в., но наличие колокольни и 2-этажной паперти, соединенных асимметричной композицией, свидетельствует о влиянии московской архитектуры сер. XVII в. Строгая расчлененность фасадов собора лопатками, отвечающими расположению столбов в интерьере храма, симметричное размещение окон, наличие поребрика, имитации аркатурно-колончатого пояса в оформлении барабанов глав, племенидная форма глав напоминали приемы архитектуры XVI в. В то же время декоративная обработка фасадов, в к-рой акцентом являлись нарядные наличники окон, обрамления порталов, ложные закомары, а также утопленные в поле лопаток 2-го яруса полуколонны и обработанные пучками полуколонок его углы стали результатом использования приемов архитектуры XVII в. (Недович, Голоков, Щетинин. 1979. С. 44–45). Алтарная часть собора — с 3 полукружиями, разделенными между собой пилястрами.

Внутренняя структура храма определялась традиционной для XVI в. крестово-купольной системой. Четыре столба (западные — круглые, восточные — 4-гранные с зубчатыми карнизами) создавали в интерьере 3-нефное пространство. Рукава креста перекрыты крестовыми сводами, а средокрестье — куполом на 6-окольном барабане, опирающемся на подпружные арки, между к-рыми переброшены тромпы. В угловых ячейках круглые барабаны глав опирались на сферические паруса. На стенахверху — зубчатые карнизы. В стенах — круглые голосники. Все 5 глав световые, что указывает на конструктивные принципы XVI в. Алтарная 3-апсидная часть храма разделена продольными стенами (в них размещено большое количество ниш-печур, сделанных во время перестройки собора в кон. XVIII — нач. XIX в.). Высота храма — ок. 50 м, длина — ок. 17 м без алтарных выступов, ширина — ок. 20 м (Там же. С. 25–26). В 1758 г. кресты на главах впервые вызолотили, а стены выбелили известью снаружи и изнутри. До кон. XVIII в. собор был однопрестольным. В 90-х гг. XVIII в. в соборе устроен придел Тихвинской иконы Божией Матери (позднее перенесен в одноименную монастырскую церковь, заложенную в 1801, а затем в Тихвинский собор).

С юж. стороны к основному объему Троицкого собора примыкала паперть, вероятно 2-этажная. Первый этаж соединялся с колокольной через открытый проход, потолок 1-го этажа был сводчатым. Второй этаж, возможно, имел характер крытой галереи с плоским потолком и деревянным тесовым настилом (Там же. С. 30–31).

IV. С зап. стороны к собору примыкала 3-ярусная **колокольня**. Первый ярус был открытым, со сводами, опиравшимися на стены собора, паперти и пристройки, 2-й — почти глухой четверик с 2 окнами — с юга и севера, 3-й — восьмерик звона, прорезанный 8 проемами. Колокольня завершалась куполом, главкой и шпилем, проемы были ограждены токарным балюсником. По типу колокольня являлась надвратной, с той особенностью, что вместо монастырских стен или комплекса построек к ней примыкала храмовая паперть. В 1781 г. на колокольне было 11 колоколов: большой, средний, 9 меньших и зазвонных (согласно данным писцовой книги 1627 г., в О. Б. м.

было 2 колокола весом в 1,5 пуда (ок. 24,5 кг)). Тогда же на колокольню были помещены часы с боем. В 1803 г. колокольню разобрали.

Ок. 1803 г. вместо разобранных паперти и колокольни был возведен квадратный в плане притвор, окруженный с 3 сторон 4-колонными портиками. В 1851 г. притвор был разобран, при этом каменщиком Терентием Петровым возведена новая большая трапезная (*Неделин*. 2010. С. 132) с куполом и главой, в к-рой устроены приделы в честь Воскресения Христова и Воскрешения прав. Лазаря. В 70–90-х гг. XIX в. собор был расписан (*Недович, Голуков, Щетинин*. 1979. С. 32; Путевые заметки. 1895. С. 1088–1091).

V. Третий каменный 2-этажный храм мон-ря — **церковь в честь Собора Иоанна Предтечи** — был заложен в 1801 г. как 4-престольный с приделами во имя блгв. кн. Александра Невского, прор. Божия Илии, смчч. Дионисия Ареопажита, преподобных



Св. ворота, ограда (реконструкция 10-х гг. XXI в.) и башни мон-ря. Фотография. 2018 г. Фото: М. А. Комова

Антония и Феодосия Печерских. Однако в 1851 г. его освятили в честь Тихвинской иконы Божией Матери, а единственный придел — в честь Покрова Пресв. Богородицы (РГИА. Ф. 218. Оп. 4. Д. 410. Л. 26; *Ратшин*. Монастыри. С. 427). В 1861–1864 гг. храм перестроил каменщик Терентий Петров с сохранением классических форм, в особенности у 3-ярусной колокольни (*Неделин*. 2010. С. 132), и был освящен в честь Собора Иоанна Предтечи. На нижнем этаже храма, помимо главного престола, размещались приделы в честь иконы Божией Матери «Знамение» и во имя прп. Алексия, человека Божия, на верхнем этаже — во имя прор. Божия Илии, свт. Николая Чудотворца и преподобных Антония и Феодосия Печерских.

VI. В 1852–1856 гг. на месте разобранной ц. в честь Рождества Пресв.

Богородицы построен **Тихвинский собор** (автор проекта архит. Н. Е. Ефимов, строитель-подрядчик Терентий Петров) в русско-визант. стиле с приделами Рождества Пресв. Богородицы и свт. Тихона Задонского (Там же. С. 131).

В 1-й пол. XVIII в. в О. Б. м. возвели ряд каменных жилых и служебных строений. На плане 1758 г. показаны 3 корпуса монашеских келий, 2-этажный настоятельский корпус, ледник, хлебопекарня и амбары. За стенами мон-ря находились гостиный и скотный дворы (*Леонид (Кавелин)*. 1868. С. 19). К 1895 г. в обители было 5 каменных корпусов: настоятельский, трапезный (где размещались также кухня и кладовая) и 3 братских корпуса, каменные конюшня, сепной и 2 экипажных сараи, помещение для мастеров и деревянная житница (Путевые заметки. 1895. С. 1092).

VII. В 1688–1706 гг. возведена каменная **монастырская ограда** с 4 башнями-бойницами и со св. воротами (*Неделин*. 2010. С. 125). На ее строительство было отпущено 100 р.

Св. ворота, ограда (реконструкция 10-х гг. XXI в.) и башни мон-ря. Фотография. 2018 г. Фото: М. А. Комова

из болховских таможенных сборов в 1688 г. (*Пясецкий*. 1875. № 15. С. 950). После обрушения в 1848 г. части стены (Там же. № 17.

С. 1109) был проведен их ремонт, построены новые 8-гранные башни со св. воротами.

Близ мон-ря находилась часовня у колодца, где, по преданию, была обретена Тихвинская икона Божией Матери; в 1860 г. взамен обветшавшей часовни сооружена новая.

Некрополь О. Б. м. формировался с XVII в., обитель была почетным местом захоронения дворян, прежде всего из Болховского у. В 60-х гг. XVII в. в созданной в мон-ре фамильной усыпальнице были захоронены боярыня А. И. Морозова (урожд. Милославская; † 1667) и ее отец, боярин И. Д. Милославский († 1668). Под придельной ц. Воскресения Христова в Троицком соборе погребены архимандриты Никодим (Мерцалов; † 1779) и прп. Макарий (Глухарев; † 1847). Под алтарем Тихвинского собора похоронен архим.

Иеремия († 1871). В годы советской власти некрополь О. Б. м. серьезно пострадал. В 2000-х гг. обнаружены сильно поврежденные надгробия представителей дворянских родов: князей Горчаковых и Трубецких, дворян Шеншиных и Юрасовских. В частности, уцелело надгробие кн. Н. И. Горчакова (1725–1811), прадеда писателя гр. Л. Н. Толстого и двоюродного деда канцлера кн. А. М. Горчакова.

1923–2001 гг. После закрытия в 1923 г. комплекс О. Б. м. первоначально подчинялся Отделу музеев Наркомпроса (*Неделин, Ромашов*. 2009. Кн. 2. С. 73). Все ценности монастыря были реквизированы из обители, Тихвинская икона Божией Матери передана в Орловский краеведческий музей, Казанская икона Божией Матери, пожалованная в обитель архиеп. Гавриилом (Русским), утрачена. В дек. 1929 г. взорван Тихвинский собор (*Неделин*. 2010. С. 133). После 1929 г. в зданиях бывш. мон-ря располагались колхозный скотный двор и конюшни (*Лысенко*. 2009. С. 75). В 1942 г., во время герм. оккупации, по просьбе жителей Тихвинская икона Божией Матери возвращена в Болхов и до 2004 г. находилась в ц. Рождества Христова (Там же. С. 76; *Венедиктов*. 2016. С. 263). В 1953 г. снесена ц. в честь Собора Иоанна Предтечи (*Ромашов, Неделин*. 2009. Кн. 2. Прил. С. 14). Во 2-й пол. XX в. территория и здания комплекса использовались местным колхозом для хозяйственных нужд. В 80-х гг. XX в. начата реставрация Троицкого собора. К 90-м гг. XX в. из построек мон-ря сохранились Троицкий собор, келейный корпус и фрагменты ограды с башней. В 1993 г. проведен 1-й в новейшей истории крестный ход от ц. Рождества Христова до О. Б. м. (*Мостепанова*. 2002. С. 108).

2001–2018 гг. По благословению архиеп. Орловского и Ливенского Паисия (Самчука) в авг. 2001 г. началось возрождение О. Б. м. (Там же. С. 109). 17 июля 2002 г. Синод РПЦ рассмотрел прошение архиеп. Орловского и Ливенского Паисия (Самчука) и благословил открытие О. Б. м. как жен. монастыря. Настоятельница возрождаемой обители 30 июля 2003 г. была утверждена мон. Евфалия (Мастепанова) (Журнал заседания Свящ. Синода № 46 от 30 июля 2003). 17 марта 2004 г., в день памяти св. кн. Даниила Московского, со-

стоялась 1-я служба в домовом храме во имя Царственных мучеников в келейном корпусе О. Б. м., 20 марта в Троицком соборе на ангиминсе была отслужена 1-я после возрождения обители Божественная литургия. 6 апр. на центральную главу собора установлен 4-метровый ажурный просечный крест с царской короной. В авг. 2006 г. была вскрыта крестовая под разрушенной трапезной Троицкого собора, обнаруженные останки переданы на экспертизу (в 2018 исследование продолжается), предположительно атрибутированные мощи прп. Макария (Глухарёва) помещены в домовом храме келейного корпуса. В 2000-х гг. возобновлена традиция проведения крестного хода в обитель в день празднования Тихвинской иконе Божией Матери, расчищен Тихвинский колодец (*Лысенко*. 2009. С. 76). 9 июля 2009 г. по благословению архиеп. Орловского и Ливенского *Пантелеимона (Кутавого)* в О. Б. м. торжественным крестным ходом возвращена чудотворная Тихвинская икона Божией Матери (в 2008 худож.-иконописцем И. А. Белоцерковским проведено обновление утрат доски и красочного слоя с последующим покрытием лаком; затем в мастерской московского Новоспасского мон-ря — тонировка живописного слоя; см.: *Колома*. 2011. С. 2). Тогда же на месте ее явления, у колодца, и на месте 2 уничтоженных храмов обители воздвигнуты поклонные кресты.

23 мая 2011 г. при О. Б. м. открыта Макариевская школа — духовно-просветительный центр, освященный во имя прп. Макария (Глухарёва). В школе проводятся воскресные занятия для детей и годовичные богословские курсы для взрослых. В апр. 2013 г. в школе начал работу духовно-просветительный центр «Русь моя». В 2014 г. заново спроектирован и воссоздан по чертежу 1803 г. утраченный притвор Троицкого собора с устройством там приделов в честь Воскресения Христова и Воскрешения прав. Лазаря. В 2017 г. иконописцем А. М. Полевым на доске XIX в. по имеющемуся описанию создана Казанская икона Божией Матери, на ее полях помещены образы святых, перечисленные в описании 1706 г. Икона в киоте помещена на юж. стене Троицкого собора. Проведена реставрация большей части ограды мон-ря.

С 2014 г. при участии Евфалии (Мастепановой) в Болхове дейст-

вует правосл. гимназия-пансион во имя прп. Сергия Радонежского.

Ведется устройство скита О. Б. м. во имя вмч. Георгия Победоносца на месте бывш. с. Березуи, близ с. Кривцова Болховского р-на.

Арх.: РГАДА. Ф. 237. Оп. 1. Д. 21. Л. 84–89; Ф. 248. Оп. 40. Кн. 3122; Оп. 100. Кн. 7990. Л. 188–313; Оп. 160. Д. 575; Ф. 271. Оп. 1. Ч. 2. Д. 1159. № 21; Ф. 1355. Д. 947, 949; РГИА. Ф. 218. Оп. 4. Д. 410. Л. 1–35; Ф. 797. Оп. 28. Отд. 2. Стол. 2. Д. 64. Л. 1–11; Ф. 834. Оп. 3. Д. 2865. Л. 2–31; Ф. 835. Оп. 1. Д. 567. Л. 1–2; ГА Орловской обл. Ф. 22. Оп. 1. Д. 129. Л. 1–4; Д. 166; Ф. 304. Оп. 1. Д. 1. Л. 12–13 об.; Д. 2, 7; Вкладная книга мон-ря 1706 г. // Болховский краевед. музей; *Недович Н., Голюков П., Щетилин Б.* Болховский Троицкий Оптин мон-рь в г. Болхове Орловской обл. Памятник архитектуры XVII–XIX вв.: Проект реставрации: Ист. справка. М., 1979. Т. 1. Маш. // Упр. культуры и арх. дела Орловской обл. Ист.: *Леонид (Кавелин)*, архим. Опись города Болхова Троицкого Оптина мон-ря // ЧОИДР. 1868. Кн. 4. Отд. 5. С. 15–19; Город Болхов и уезд за 1678 г. // *Замысловский Е. Е.* Извлечения из переписных книг. СПб., 1888. Вып. 1. С. 107–118; *Блохин С.* Опись делам Орловской духовной консистории по приказному столу. 4: Наряд с приложением ведомостей... сколько в городах церквей каменных и деревянных, в котором году и кем именно построены (1789 г.) // Тр. Орловской УАК. 1890. Вып. 2. С. 14–22; ПСРЛ. Т. 14. Ч. 1. С. 137; Путевые заметки при обозрении Орловской епархии преосв. Мисанлом [Крыловым], еп. Орловским и Севским, в 1894 г. // Орловские Ев. 1895. № 37. Отд. неофиц. С. 1087–1094; Ведомости о мон-рях и монашествующих, собр. для сочинения монастырского штата. 1741–1745 гг.: [Опись ветхостям Троицкого Оптина мон-ря, сост. В. Алисовым] // ОДДС. 1913. Т. 21. Прил. 4. Стб. 927.

Лит.: *Конокотин Н. [И.]* Болховский Троицкий Оптин мон-рь // Орловские Ев. 1859. Ч. неофиц. № 40. С. 293–296; № 41. С. 299–303; № 42. С. 313–317; *Милютин В. А.* О недвижимых имуществах духовенства в России // ЧОИДР. 1860. Кн. 3. Отд. 1. С. 119–272; [И. Л.] Церковно-ист. исследование о древней области вятичей... 12. Заштатный Болховский Троицкий Оптин мон-рь // Там же. 1862. Кн. 2. Отд. 1. С. 83–85; *Пясецкий Г. М.* О Болховском Оптине Троицком мужском мон-ре // Орловские Ев. 1871. № 11. Отд. неофиц. С. 768–774; *он же*. Ист. очерки г. Болхова и его святынь: 7. Болховский Троицкий Оптин муж. мон-рь // Там же. 1875. № 14. С. 877–891; № 15. С. 946–956; № 16. С. 1006–1018; № 17. С. 1097–1113; *он же*. В Орловскую УАК // Тр. Орловской УАК. 1889. Вып. 5. С. 9; *он же*. История Орловской епархии и описание церквей, приходов и мон-рей. Орёл, 1899. С. 354–366, 373–382; *Строев*. Списки иерархов. Стб. 915–916; [Патермуйф, архим.]. В Орловскую УАК // Тр. Орловской УАК. 1889. Вып. 5. С. 7–8; Город Болхов и одна из его святынь // Всемирная иллюстрация. СПб., 1893. Т. 50. № 1282. С. 130; *Рустик [Мартымянов Т. А.]*. Город Болхов Орловской губ.: (Ист.-бытовые очерки). Орёл, 1896; *Усов П. С., Ольхин П. М.* Южный район Центр. области // Живописная Россия. СПб.; М., 1900. Т. 7. Ч. 1. С. 190–268; *Россов П. А.* Город Болхов // Живописная Россия: Журн. СПб., 1901. Т. 1. С. 370–374; *Ливанский И. В., свящ.* Просветитель Алтай и учитель Болхова архим.-миссионер Макарий

Глухарев: К 75-летию основания Алтайской миссии в 1830 г. // Сб. Орловского церк.-археол. комитета. 1905. Т. 1. С. 390–427; *Денисов*. С. 630; *Неделин В. М., Ромашов В. М.* Архитектурные древности Орловщины. Орёл, 1998. Кн. 1. С. 60–61; 2009. Кн. 2. С. 72–73; Прил. [к кн. 2] С. 14–15, 64; *Мостепанова Е. Г.* Троицкий Рождества Богородицы Оптиной монастырь г. Болхова // Духовные традиции рус. народа — основа нравственного и патриотического воспитания совр. молодежи: Мат-лы Глинской науч.-практ. конф. Орёл, 2002. С. 106–110; Болхов — город церквей: Очерки истории и святости / Авт.-сост.: диак. А. Берташ. СПб., 2005. С. 227–237; Чудотворная Тихвинская икона Божией Матери — покровительница г. Болхова: История иконы, акафист. СПб., 2005; *Лысенко А. И.* Болхов. Колокольное имя твоё... Орёл, 2009; *Неделин В. М.* Болхов во 2-й пол. XVI — нач. XX в.: Архитектура и градостроительство // Архит. наследство. М., 2010. Вып. 53. С. 107–135; *Комова М. А.* Экспертное исслед. иконы Богоматери Тихвинской / Болховский Троице-Оптин мон-рь. Орёл, 2011; она же. Иконное наследие Орловского края. XVIII–XIX вв. М., 2012; *Венедиктов А. Е.* Россия сердце не забудет. Орёл, 2016⁴. С. 20–22, 263–264.

М. А. Комова

ОПТИНА В ЧЕСТЬ ВВЕДЕНИЯ ВО ХРАМ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ПУСТЫНЬ, ставропигиальный мон-рь, находится в 3 км от г. Козельска Калужской обл., на берегу р. Жиздры. Название О. п., по преданию, восходит к легендарному



Панорама Оптиной пустыни.
Фотография. 10-е гг. XXI в.
Фото: А. И. Нагаев

разбойнику Опте, якобы основавшему мон-рь; сомнения в этой истории высказывали еще дореволюционные авторы (*Еразм (Вятропский)*. 1902. С. 7–8). Более вероятна связь названия с периодом совместного («оптом») проживания в обители монахов и монахинь, что подтверждается наиболее ранним из сохранившихся синодиков мон-ря (1670), в к-ром перечислены для поминаения имена усопших монахов и монахинь (РГБ ОР. Ф. 214. Опт.-327). В документах XVII–XVIII вв. обитель называлась также Макарьевой (Макарьевской) пуст. Согласно «Истории российской иерархии», в монастыре существовал храм при Мака-

рия (ИРИ. Ч. 5. С. 42), хотя др. сведений о нем не сохранилось. С XIX в. О. п. была известна как Введенская — по посвящению главного собора.

XVI в. — 1918 г. Основание О. п., по преданию, относится к XV в. Историограф обители архим. *Леонид (Кавелин)* подкреплял истинность предания следующими аргументами: древностью Козельска (первое летописное упоминание в 1146 г.); необходимостью существования монастыря в городе; устройством большинства соседних обителей в XV–XVI вв.; предполагаемым периодом совместного жития монахов и монахинь в О. п., к-рый должен был закончиться в нач. XVI в. с офиц. запрещением такой практики. Наиболее раннее зафиксированное документальное упоминание обители относится к кон. XVI в.: в козельских писцовых книгах за 1629–1631 гг. есть запись, что после кончины царя *Феодора Иоанновича* О. п. получила на его поминание мельничное место на р. Другусна под Козельском (*Леонид (Кавелин)*. 1876. С. 81).

В Смутное время монастырь, очевидно, был razoren вместе с Козельском, но вскоре восстановлен. В «Списках иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви» П. М. Строева под 1625 г. значится 1-й известный настоя-

тель — игум. *Сергий (Строев)*. Списки иерархов. Стб. 584). В писцовых книгах 1629–1631 гг. упоминается «государе-

во, царев и великого князя Михаила Федоровича всея Руси богомолье монастырь Оптиной Макарьевы пустыни» (*Леонид (Кавелин)*. 1876. С. 80). К этому времени в обители стояли деревянные Введенская ц. и 6 келий.

В 1680 г. грамотой царя *Феодора Алексеевича* О. п. были пожалованы 7 посадских мест в Козельске «под огороды» (Там же. С. 82–84). Судя по наиболее ранней сохранившейся вкладной книге, начатой в 70-х гг. XVII в., вкладчиками обители были царевна София (пожертвовала 20 р.), цари *Иоанн V Алексеевич* и *Петр I Алексеевич* (10 пудов меди), царица *Прасковья Феодоровна* (2 таф-

ты на ризы), а также окольный И. А. Желябужский, стольники А. П. и И. П. Шепелевы, настоятели окрестных мон-рей и др. (РГБ ОР. Ф. 214. Опт.-326). В 1689 г. началось возведение каменной Введенской ц., завершённое в нач. XVIII в. В это время обитель получала доходы от речной мельницы, рыбных ловель, перевоза через р. Жиздру, огородов, сенокосов — всего 100 р. в год. У мон-ря имелись скотный двор с лошадьми и коровами и пасека. В 1704 г. мельница, рыбные ловли и перевоз на основании указов имп. Петра I поступили в распоряжение казны, что пошатнуло благосостояние монастыря (впосл. возвращены). В 1717 г. игум. *Леонид* обратился к вкладчикам с воззванием, в к-ром сообщал, что «святая церковь отгнила кровлею, и ограда опала, и кельи развалились» (*Леонид (Кавелин)*. 1876. С. 32).

В 1724 г. О. п. как «малобратственная» обитель была упразднена и приписана к *Белёвскому в честь Преображения Господня монастырю*. Введенскую ц. обратили в приходскую, братию перевели в Белёв, деревянные постройки разобрали и вместе с церковной утварью отвезли туда же. Но уже 8 июня 1726 г. указом Синода по прошению А. П. Шепелева и др. благотворителей О. п. была восстановлена, насельники вернулись. В последующие годы вкладчиками обители, не имевшей своих вотчин и крестьян, были генерал-майор и обер-гофмаршал Д. А. Шепелев, генерал-майор Н. М. Желябужский и др. Небольшой доход приносили речная мельница, рыбная ловля, перевоз через р. Жиздру, луга, а также принадлежащая мон-рю часовня в Козельске. В 1741–1761 гг. возводилась деревянная колокольня, в 1769 г. построена каменная; велось строительство нового Введенского собора. В 1764 г. О. п. была определена зажиточным мон-рем, ближайшие десятилетия стали периодом упадка обители.

Постепенное возрождение началось со 2-й пол. 90-х гг. XVIII в., когда митрополит Московский и Калужский *Платон (Левшин)* решил обустроить обитель по образцу общежительного *Методиева Пешношского (Песношского) во имя святителя Николая Чудотворца монастыря*. Он поручил плещанскому строителю иером. Макарию (Брюшкову) посещать О. п. и заботиться о ней наряду с др. обителями своей епархии.

С 1792 г. настоятелями О. п. становились выходцы из Николо-Пешношского мон-ря. Особенно важную роль сыграл игум. Авраамий (1796–1817), при к-ром братию пополнила группа монахов из Пешношского мон-ря. Большим подспорьем стали 300 р., ежегодно выдававшиеся с 1797 г. каждому заштатному мон-рю по инициативе имп. Павла I (в 1868 эта практика была прекращена). В распоряжении О. п. оказались уже 3 мельницы на реках Другусна, Сосенка и Ключома, приносившие доход. Определенную роль в возвышении О. п. сыграло образование в 1799 г. отдельной Калужской епархии, в к-рой обитель постепенно стала выделяться на фоне других и получила поддержку нек-рых архиереев.

Игум. Авраамий вел масштабное строительство: при нем в нач. XIX в. были возведены каменная колокольня, собор в честь Казанской иконы Божией Матери и больничная ц. в честь Владимирской иконы Божией Матери, 2-этажный настоятельский корпус и др. В дни Отечественной войны 1812 г. монастырские храмы были открыты с утра до поздней ночи и полны молящихся. Поскольку существовала опасность, что франц. войска дойдут до Козельска, игум. Авраамий распорядился уложить церковную утварь, ризницу и б-ку в сундуки и подыскать неприступное место в лесу, куда братия могла удалиться в случае появления врага.

Покровительство обители оказывал свт. Филарет (Амфитеатров), еп. Калужский, к-рый часто приезжал в О. п. и иногда жил в ней неделями во время постов. По его благословению в 1821 г. при обители на расстоянии ок. 350 м от ограды, в глубине леса, был основан *Иоанна Предтечи скит*. В нем формировалось отдельное братство, с 1829 г. скит был местом пребывания оптинских старцев. Постепенно он стал духовным центром О. п., при этом в адм. отношении скитона начальники подчинялись настоятелям мон-ря.

Игум. Авраамий в 1808 г. писал, что общежитие заведено в О. п. издавна (Насельники Оптиной пуст. 2017. С. 14). 8 сент. 1824 г. еп. Филарет особой грамотой утвердил в О. п. устав *Коневского в честь Рождества Пресвятой Богородицы монастыря*, рекомендованный Синодом в качестве образцового (Леонид (Кавелин). 1876. С. 91–93). В уставе были представлены отдельные пра-



счет покупок и пожертвований: мон-рь получил более 1000 дес. земли (прежде всего леса) в Козельском и Перемышль-

Общий вид Оптиной пустыни.
Гравюра. 2-я пол. XIX в.

ском уездах Калужской губ. и Болховском у. Орловской губ. Значительно увеличились денежные пожертвования. Бы-

ла прекращена практика отправки монашествующих за сбором пожертвований. Открыты кирпичный, черепичный, лесопильный, известковый, свечной заводы, бочарная, столярная, переплетная, портняжная, сапожная мастерские, кузница; устроен водопровод; созданы б-ки, книжная лавка и т. д. Больших успехов братия достигла в разведении скота. За оградой появились конный и скотный дворы, у скотниц закрепился общежительный порядок по правилам жен. мон-рей. В хозяйстве О. п. имелись коровы (впосл. известны как «оптинская порода»), жеребцы из мон-ря участвовали в крупных выставках.

В 1891 г. в управлении мон-рем были введены начатки коллегиальности: в помощь настоятелю учрежден совет (собор) старшей братии, стали вестись журналы его заседаний. Насельник О. п. иером. Даниил (Болотов), окончивший АХ, основал в обители иконописные мастерские, в к-рых обучали по программе художественных училищ, ввел в обиход фотографию. Он работал над росписями монастырских храмов, под его руководством была выполнена стенопись Владимирской ц. Иером. Даниила принадлежит ряд портретов оптинских старцев, в т. ч. старца Амвросия. В 1890 г. по желанию старца Амвросия в болховском Богородично-Всесвятском жен. мон-ре была написана икона Божией Матери «Спорительница хлебов». На изображении Богоматерь, сидящая на облаках, возвышается над полем с пшеничными снопами. Старец заповедовал молиться перед этим образом об урожае и установил празднование иконе 15 окт. Синод отказался разрешить распространение этого образа, но его почитание вскоре стало народным, известны связанные с иконой чудеса.

Материальное положение мон-ря укреплялось при прп. Моисее и в особенности при схиархим. прп. Исаакии (Антимонове; 1862–1894), на время настоятельства к-рого приходит-ся старческое служение самого знаменитого оптинского подвижника иеросхим. прп. Амвросия (Гренкова). Монастырские угодья во 2-й пол. XIX в. существенно расширились за

О. п. активно занималась благотворительностью, при ней были устроены школа, больница, инвалидный дом, детский приют, богадельня. В течение русско-тур. войны (1877–1878) ок. 40 раненых воинов лечились в монастырской больнице, обитель жертвовала деньги и вещи в действующую армию. В ходе русско-япон. войны (1904–1905) в О. п. собирали церковные предметы на нужды фронта. В годы первой мировой войны (1914–1918) мон-рь не раз жертвовал для армии деньги, создал лазарет на 25 мест для раненых, выделил 10 мест для проживания на полном содержании выздоравливающих или увечных солдат, 50 — мест для беженцев из Польши и Белоруссии и 50 — для эвакуированных монашествующих. Оптинские насельники (прежде всего послушники и рясофорные монахи) призывались в армию во время войн, в т. ч. не менее 105 чел. — во время первой мировой войны (ок. 30% насельников). Военными священниками служили во время русско-япон. войны иеромонахи прп. *Варсонофий (Плиханков)* и *Адриан (Акилев)*, во время первой мировой — 8 иеромонахов, в т. ч. *Адриан* и прмч. *Пафнутий (Костин)*.

С кон. 1916 г. в О. п. ощущалась нехватка продуктов, постепенно сокращались ежедневные нормы выдачи хлеба, рыбы.

Настоятели и братия. После первого известного настоятеля — игум. *Сергия* (1625) — в XVII в. обитель возглавляли строители, а в XVIII — 1-й пол. XIX в. строители чередовались с игуменами. Прп. *Моисей (Путилов)*; 1826–1862) в 1853 г. был первым возведен в сан архимандрита, все последующие настоятели дослужились до этого сана: прп. *Исаакий (Антимонов)*; 1862–1894), *Досифей (Силаев)*; 1894–1899), *Ксенофонт (Клюкин)*; 1899–1914) и прмч. *Исаакий (Бобраков)*; 1914–1923). В XIX — нач. XX в. в соответствии с общежительными принципами настоятели, как правило, избирались братией. В 1862 г. большинство братии высказалось за то, чтобы обитель возглавил иером. *Пафнутий (Осмоловский)*, однако присутствовавший при этом епископ Калужский *Григорий (Митькевич)*, руководствуясь мнением, высказанным старцами *Макарием* и *Амвросием*, сделал выбор в пользу иером. *Исаакия (Антимонова)*.

Число монашествующих О. п. в 1680 г. составляло 14 чел., в 1709 г. — 16, в 1724 г. — 12 чел. По штатам 1764 г. братия должна была состоять из 7 чел., но на практике в течение нескольких десятилетий не достигала этого числа, зачастую в обители проживали всего 3 насельника. В 1797 г. число монашествующих достигло 12 чел., что уже превышало штатные нормы. В 1809 г. Синод разрешил расширить штат до 30 чел., в 1832 г. — до 30 монахов и 30 послушников, в 1857 г. были добавлены отдельные вакансии для скита на 12 монахов и 12 послушников, в 1865 г. все ограничения по количеству насельников были сняты. В XIX — нач. XX в. число братии быстро увеличивалось, в т. ч. за счет находившихся на добровольном испытании: в 1800 г. здесь жили 18 монашествующих, в 1825 г. — 46, в 1850 г. — 70, в 1875 г. — 211, в 1900 г. — 263, в 1915 г. — 355.

Представители О. п. приглашались на крупные церковные собрания нач. XX в. Настоятель архим. *Ксенофонт (Клюкин)* и скитоначальник прп. игум. *Варсонофий (Плиханков)* участвовали в работе Всероссийского съезда монашествующих 1909 г., настоятель архим. *Исаакий (Бобраков)* и преподобноисп. иерод. *Никон (Беляев)* — 1-го Всероссийского съезда представителей от мон-рей 1917 г., архим. *Исаакий* был членом Поместного Собора 1917–1918 гг.

Возрождение пустыни в кон. XVIII в. было связано с переходом в число братии группы монахов из Николо-Пешношского мон-ря. Уже в нач. XIX в. сама О. п. стала направлять настоятелей в др. обители, за ними зачастую отправлялись группы оптинских насельников. Десятки воспитанников О. п. назначались на высокие должности в др. мон-рях, в Калужском архиерейском доме, в Русской духовной миссии в Иерусалиме. В Калужской епархии в XIX — нач. XX в. по традиции настоятелями *малоярославецкого Черногоостровского во имя святителя Николая Чудотворца монастыря*, *Тихоновой Калужской в честь Успения Пресвятой Богородицы пустыни*, *мещовского во имя великомученика Георгия Победоносца монастыря*, *Перемышльского Троицкого Лютикова мон-ря*, *Лихвинского Покровского Доброго мон-ря* в большинстве случаев ставились монахи, прошедшие через оптинское братство. Эту традицию поддерживали калужские

архиереи, многое для ее укрепления сделали еп. *Николай (Соколов)* и архиеп. *Григорий (Митькевич)*. Архиереями стали жившие в разное время в О. п. еп. *Игнатий (Брянчанинов)*, архиепископы *Иувеналий (Половцев)* и *Михей (Алексеев)*, митр. *Трифон (Туркестанов)*; все они поддерживали связи с обителью, а архиеп. *Михей* проживал в ней на покое в 1914–1923 гг. Еп. *Игнатий* писал, что в О. п. собрано «избранное иноческое общество, которому подобного нет во всей России».

Старцы. С поселением в 1829 г. в О. п. иеросхим. прп. *Льва (Наголкина)* в обители была установлена традиция старчества, восходящая к ученикам схииархим. прп. *Паисия (Величковского)*. В О. п. удалось обеспечить преемственность и непрерывность старчества на протяжении столетия — вплоть до 20-х гг. XX в. После смерти старца старшая братия выбирала его преемника. Порой служение совершали неск. старцев одновременно, и монашествующие определялись, к кому идти за окормлением. Оптинские старцы жили в Иоанно-Предтеченском скиту и, как правило, имели офиц. статус братских духовников. Стоявшие административно выше их настоятели О. п. советовались с ними.

Наиболее почитаемыми из старцев были иеросхимонахи *Лев*, *Макарий*, *Амвросий*, *Иларион (Пономарев)*, *Анатолий (Копьев (Зерцалов))*, *Иосиф (Литовкин)*, схииархим. *Варсонофий (Плиханков)*, иеросхимонахи *Анатолий (Потапов)*, *Нектарий (Тихонов)* и иером. *Никон (Беляев)*. Монашествующие регулярно открывали старцам свои помыслы и получали от них духовные наставления. Старцы принимали и окормляли не только братию, но и всех желающих: монахов и монахинь из др. мон-рей, мирян, вели с ними переписку.

По благословению старцев во 2-й пол. XIX в. основаны мн. жен. общины в Калужской и других епархиях, напр. в 1884 г. — *Шамординская* в 12 км от О. п., получившая в 1901 г. статус мон-ря (см. *Шамординский Амвросиев в честь Казанской иконы Пресвятой Богородицы женский монастырь*). Старцы духовно окормляли сестер. О. п. получила огромную известность и стала одним из признанных духовных центров России именно благодаря старцам. Среди их многочисленных посетителей были

архиереи (митр. свт. *Иоанникий (Руднев)*, архиеп. *Никон (Рождественский)*, митр. свт. *Макарий (Невский)*, мн. Калужские епископы и др.), члены имп. фамилии (вел. кн. *Константин Константинович* с детьми, вел. кнг. прмц. *Елисавета Феодоровна*), обер-прокурор Синода гр. А. П. *Толстой*, главнокомандующий армиями Юго-Западного фронта генерал от артиллерии Н. И. Иванов, ученые, философы, писатели, поэты (Н. В. *Гоголь*, братья И. В. *Киреевский* и П. В. *Киреевский*, К. С. *Аксаков* и И. С. *Аксаков*, С. П. *Шевырëв*, М. А. *Максимович*, А. Н. *Муравьев*, Ф. М. *Достоевский*, К. Н. *Леонтьев*, Вл. С. *Соловьев*, гр. Л. Н. *Толстой*, С. А. *Нилус*, П. А. *Флоренский*, Е. Н. *Погожев*, С. Н. *Дурылин* и др.) и др.

Особенно тесными связи с О. п. были у Леонтьева и Нилуса, к-рые часть своей жизни провели при мон-ре: первый — в 1887–1891 гг. (в 1891 принял тайный постриг), а второй — в 1907–1912 гг. Оба находились под руководством оптинских старцев и способствовали распространению известности обители, рассказывая о ней в лит. работах. По словам Нилуса, О. п. «стала едва ли не важнейшим центром православно-русского духа: совершающееся в ней как в центре неминуемо должно отзываться так или иначе, как на периферии, и на всем организме русского, а с ним и вселенского православия» (*Нилус*. 2000–2002. Т. 4. С. 22). Свящ. П. Флоренский писал: «Если начать проследивать мысленно самые разнообразные течения русской жизни в области духа, то непосредственно или посредственно мы всегда приводимся к Оптиной, как духовному фокусу, от соприкосновения с которым возжигается дух... Оптина, выдаваясь не столько отдельными исключительными лицами, сколько гармоническим сочетанием и взаимодействием духовных сил, всегда была и есть... как целое, могучий коллективный возбудитель духовного опыта, я осмелюсь сказать, единственный в России, по крайней мере в таком роде и в такой силе» (*Флоренский П. А., свящ.* Соч.: В 4 т. М., 1999. Т. 2. С. 412).

Открытость старцев внешнему миру способствовала массовому паломничеству к ним, что было нехарактерно для монастырской традиции и смущало нек-рых священнослужителей (в т. ч. в самой обители),

иногда на старцев отправляли доносы в Синод и Духовную консисторию. Ряд калужских архиереев относились к старцам с недоверием. Напр., епископ Калужский Виталий (Иосифов) был возмущен тем, что прп. Амвросий в 1890–1891 гг. временно жил в Шамординской общине, помогая сестрам обустроить ее. Архиерей собирався приехать в Шамордино и забрать старца, но успел лишь к его похоронам. По воле еп. Виталия прп. Амвросия похоронили в О. п. вопреки просьбам шамординских сестер.

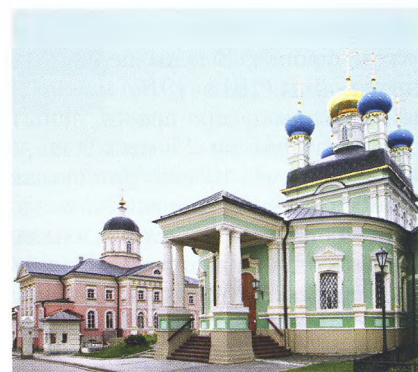
В ходе «оптинской смуты», начавшейся в 1910 г. (после серии доносов ряда монахов и светских лиц на настоятеля мон-ря архим. Ксенофонта и на старца Варсонофия) в О. п. по поручению Синода в дек. 1911 г. приехал сщмч. *Серафим (Чичагов)*, епископ Кишиневский. После его ревизии в 1912 г. старец был перемещен на должность настоятеля *коломенского Старо-Голутвина в честь Боявления монастыря*. Еп. Никон (Рождественский) отмечал в письме к архим. Ксенофонту: «Будто буря какая пронеслась над обителью Вашей и разрушила все отношения к ней» (РГБ ОР. Ф. 213. К. 74. Ед. хр. 22. Л. 288–288 об.). По утверждению И. М. *Концевича*, в это время был даже поднят вопрос о закрытии скита и о прекращении традиции старчества в О. п.

Однако на съездах монашествующих нач. XX в. и на Поместном Соборе 1917–1918 гг. О. п. многократно отмечалась как одна из образцовых обителей, ее опыт сыграл роль в попытке церковного руководства распространить практику старчества на мн. мон-ри. Для ознакомления с традицией старчества в О. п. в нач. XX в. присылали монахов др. обителей на стажировку.

Территория и постройки. Первое каменное строение в О. п. — 5-главный Введенский храм с приделом прп. Пафнутия Боровского в теплой трапезе начали возводить в 1689 г. В О. п. хранились иконы, пожертвованные в 1689 г. стольниками А. П. и И. П. Шепелевыми для этого храма: Спасителя, Божией Матери «Что Тя наречем», Введения во храм Пресв. Богородицы, прп. Пафнутия Боровского и вмч. Георгия Победоносца.

В 1750 г. на месте старого начали строить новый Введенский собор, в 1759 г. был освящен юж. придел

прп. Пафнутия в трапезе, в 1771 г. — главный алтарь и сев. придел вмч. Феодора Стратилата в трапезе. Храм является наиболее ранним сохранившимся в О. п. памятником. Он построен в традициях классицизма, над его средокрестием возвышается куб, увенчанный 5 главами. Куб имеет окна с сев. и юж. сторон, а с вос-



Введенский собор
(1759–1771),

ц. во имя прп. Марии Египетской
и прав. Анны
(1858).

Фотография. Нач. XXI в.
Фото: А. И. Нагаев

точной и западной окна ложные; барабан центральной главы прорезают 4 узких окна, боковые барабаны глухие. Наружный декор носит аппликативный характер, используются пилястры. В 1837 г. храм был расширен, к нему пристроили 2 придела: южный (свт. Николая Чудотворца) и северный (прп. Пафнутия, перемещенный из трапезной храма), а также крыльцо с зап. входа с приподнятыми на высоких постаментах парными колоннами.

Первая небольшая каменная колокольня в О. п. была возведена в 1769 г., к ней пристроен каменный участок ограды. Остальные постройки — игуменские и братские кельи, поварня, погреб, житница, строения скотного двора до XIX в. оставались деревянными.

Совр. архитектурный ансамбль О. п. сложился в общих чертах в 1-й пол. XIX в. В 1802–1805 гг. возведена 4-ярусная каменная колокольня в стиле классицизма. Кубическое основание 1-го яруса с воротами переходило к цилиндрической форме верхних ярусов, завершением служил аттиковый ярус с часами и высоким шпилем. Колокольня имела ок. 64 м в высоту, эта вертикаль стала определяющим элементом оптинского архитектурного ансамбля.



тии). В 1854 г. к этому зданию с зап. стороны

*Колокольня
(1802–1805)
и ц. в честь Казанской иконы
Божией Матери
(1805–1811).*

*Фотография. Нач. XXI в.
Фото: А. И. Нагаев*

С 2 сторон к ней пристроили братские кельи.

23 окт. 1811 г. епископ Калужский *Евламий (Введенский)* освятил собор Казанской иконы Божией Матери (1805–1811) — храм базиликального типа в стиле ампира, увенчанный куполом с небольшой главой без светового барабана, с 2 приделами: южным — в честь Воздвижения Креста Господня и северным — во имя вчм. Георгия Победоносца (освящены в 1815; позже, после упразднения придела вчм. Феодора Стратилата во Введенском соборе, сев. придел Казанского собора получил посвящение во имя великомучеников Георгия и Феодора). Во 2-й пол. XIX в. храм был расширен со стороны паперти, в пристройке сделали помещение для ризницы. В интерьере храма просторный нартекс соединен массивными арками с 3 не-

с мезонином. Середина пристройки стала притвором церкви, над ней поставили особую главку с крестом.

В 1832–1839 гг. мон-рь был окружен каменной оградой с 7 башнями и 2 въездными воротами, территорию расширили на юг и на запад, и она имела в плане форму квадрата. Св. ворота располагались в зап. башне с шатром, увенчанным фигуркой трубящего ангела. Они выходили к р. Жиздре, месту стоянки монастырского паромы. Зап. башня находилась на одной оси с колокольней и Введенским собором. Т. о., входя в мон-рь, человек проходил через двое ворот — Св. ворота под башней и ворота под колокольней, к к-рым вела многопролетная лестница, и оказывался перед папертью собора.

В 1858 г. освящен храм прп. Марии Египетской и прав. Анны. Он появился в результате реконструкции старой трапезной, возведенной в 1822–1824 гг., и был выполнен в стиле классицизма. На креще-

*Интерьер
домовой церкви во имя
прп. Илариона Великого.
Фотография. 2009 г.
Фото: свящ. Игорь Палкин*



тое здание был водружен восьмерик с одной главой, в 1885 г. устроен придел свт. Амвросия Медиоланского и блгв. кн.

Александра Невского (на средства старца Амвросия, в честь его святых покровителей). С появлением новой церкви монастырские храмы вместе с колокольней образовали в плане крест с Введенским собором в центре.

В XIX в. появилось много других построек: корпуса для монахов, новая трапезная, гостиничные корпуса для паломников разных сословий, б-ка, книжная лавка, рухляд-

ная и др. В целом в монастырском ансамбле доминировал белый цвет, Концевич сравнивал О. п. с белым городом-кремлем (Концевич. 2008. С. 91, 93).

Внутри мон-ря в нач. XIX в. был разведен фруктовый сад. На территории мон-ря находилось кладбище, на котором похоронены: И. В. и П. В. Киреевские, тетя и воспитательница Л. Н. Толстого А. И. Остен-Сакен, мон. Андрей (Петровский), в миру генерал-майор — участник Бородинского сражения; благотворители мон-ря: А. С. Ртищева, Е. А. Поливанова, А. И. Желябужский, семья Брюзгиных и др. В основном захоронения располагались вокруг Введенского и Казанского соборов, рядом с Введенским храмом похоронены оптинские старцы: Лев, Макарий, Амвросий, Иларион, Анатолий (Зерцалов), Иосиф, Варсонофий и Анатолий (Потапов), над могилами большинства из них были возведены часовни. Настоятелей погребали непосредственно во Введенском и в Казанском соборах.

На новом кладбище, устроенном в 50-х гг. XIX в. к югу от монастырской ограды, в 1864 г. появилась небольшая одноглавая кубическая церковь во имя Всех святых. У южных ворот в 1874 г. был выстроен 2-этажный больничный корпус с домовою ц. прп. Илариона Великого. На р. Жиздре находился источник прп. Пафнутия Боровского с часовней и купальней. За оградой располагались конный и скотный дворы, сады и огороды.

В скиту сложился отдельный архитектурный ансамбль, окруженный оградой. Большинство строений, в т. ч. храм в честь Собора св. Иоанна Предтечи, были деревянными. В скиту находилось свое кладбище.

Библиотека. Монастырская б-ка с 1854 г. располагалась в отдельном здании, прп. Моисей пожертвовал в нее более 2 тыс. книг; по смерти схигум. Антония в нее поступило более 2 тыс. книг и 60 рукописей из его келейной б-ки. Пожертвования в б-ку делали и светские почитатели О. п., напр., от кнг. М. А. Мещерской в 1868 г. поступило полное собрание «Греческой патрологии» Ж. П. Миня. По описи 1855 г., в б-ке насчитывалось 3015 книг, в 1876 г. — 8351 книга и 194 рукописи. Среди рукописей были переводы святоотеческих трудов, выполненные схиархим. Паисием (Величковским) и другими монахами.

фами, пространство центрального нефа притененное. По преданию, образцом для выбора формы собора стала некая дарохранительница. К 2018 г. Казанский храм является самым вместительным в пустыни.

26 авг. 1811 г. еп. Евламий освятил больничную ц. Владимирской иконы Божией Матери (1809–1811) — крестообразный храм с полукруглыми концами (в полукруглых устроены 6 келий для больничной бра-



Большинство хранившихся в б-ке рукописей и печатных изданий относилось к XVIII — нач. XX в.

С 40-х гг. XIX в. по инициативе старца Макария (Иванова) наиболее образованные монахи О. п., в т. ч. Леонид (Кавелин), Ювеналий (Половцев) и Климент (Зедергольм), вели лит. деятельность. Они работали с переводами творений святых отцов схиархим. Паисия (Величковского), в т. ч. переписывали их, а также составляли новые переводы на церковнослав. и рус. языки, комментарии. Содействие им оказывали И. В. Киреевский, Т. И. Филиппов и др. Благодаря покровительству ряда иерархов, прежде всего свт. Филарета (Дроздова), митр. Московского, О. п. имела возможность вести издательскую деятельность. Были опубликованы труды святых Варсонофия Великого и Иоанна Пророка, аввы Доротея, Марка Подвижника, Иоанна Лествичника, Симеона Нового Богослова, Феодора Студита, Максима Исповедника, Исаака Сирина, Иоанна Дамаскина, Нила Сорского и др.

Также обитель публиковала жизнеописания оптинских старцев (автором целого ряда из них стал схиархим. Агапит (Беловидов)) и др. подвижников благочестия, письма старцев и проч. Насельники О. п. составили 2 исторических описания обители. Автор первого — архим. Леонид (Кавелин), род к-рого был связан с Козельским у. Первое издание своего труда (1847) он выпустил, еще будучи мирянином. Историческое описание Иоанно-Предтеченского скита у него отделено от описания мон-ря. Мон. Еразм (Витропский) стал автором др. исторического описания О. п., вышедшего в 1902 г.

В скиту велась летопись, которая охватывает период с 1820 по 1918 г., за исключением 1861–1864 и 1883–1899 гг. В ней фиксировались состав и перемещения братии, постриги, посвящения в сан, кончины монашествующих, возведение построек в скиту и в мон-ре, приезды известных людей, крупные пожертвования, выход в свет подготовленных монахами книг, различные происшествия, в т. ч. чудесные события, погодные явления, а также «особенно важные и выдающиеся события в церковной и политической жизни России» и др. Войны и революции, согласно летописи, пережи-

вали в О. п. с особой болью: одни монахи воспринимали эти события как наступление «апокалипсических времен», а другие — как необходимые для укрепления веры испытания. В 1917 г. распад гос-ва виделся летописцам следствием отхода народа от правосл. Церкви и измены «законному повелителю» — императору: «Поражен пастырь, и рассеялись овцы стада» (РГБ ОР. Ф. Опт. — 368. Л. 30 об., 37 об.).

1918–2018 гг. В 1917 г. начался стихийный захват монастырских угодий. В окт. были усилены меры безопасности: вооружили группу послушников, к-рые должны были оказывать отпор в случае нападения на мон-рь. Во исполнение декрета СНК от 23 янв. 1918 г. «Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви» О. п. была официально закрыта, конфисковано все монастырское имущество. Община продолжила существование в качестве сельскохозяйственной артели, к-рая неоднократно переоформлялась под разными названиями. Председателем ее совета был прмч. иером. Пантелеимон (Аржаных), архим. Исаакий (Бобраков) числился членом совета, мн. иноки были вынуждены покинуть обитель. В 1923 г. артель была ликвидирована, почти всех оставшихся монашествующих выселили. 19 авг. 1923 г. отслужена последняя литургия в Казанском соборе, после этого до 1924 г. богослужения периодически проводились старцем Никоном (Беляевым) в неприиспособленных для этого помещениях.

Одновременно с мая 1919 г. в монастыре и скиту действовал музей «Оптина пустынь», учрежденный Отделом по делам музеев и охране памятников искусства и старины Народного комиссариата просвещения. Основателями музея стали сотрудники отдела Н. Н. Померанцев и Н. П. Киселёв. На учет были взяты здания мон-ря и скита XVIII–XIX вв., находившиеся в них художественные предметы, в т. ч. утварь, мебель и проч., а также роща между мон-рем и скитом. Фонды музея пополнились предметами из усадьбы Кашкиных в с. Н. Прыски Козельского у. В музее были сформированы отделы монашеского быта и истории О. п., церковно-археологический, стенной живописи, краеведческий, помещичьего быта, кустарного производства, естественно-истори-

ческий. Монастырскую б-ку перевезли в скит и присоединили к скитской б-ке.

Обитель по-прежнему привлекала интеллигенцию. В музее работала духовная дочь старца Нектария поэтесса Н. А. Павлович, в 20–30-х гг. XX в. в О. п. часто бывал художник Л. А. Бруни, создавший здесь немало пейзажей. Бывшая в 1919–1924 гг. директором музея Л. В. Защук (прмч. схимон. Августа) пыталась сохранить здания, на к-рые претендовали различные учреждения, церковные ценности, помогала верующим, нек-рых монахов ей удалось устроить на работу сотрудниками музея. Часть территории пустыни была передана детскому дому. После упразднения музея в 1928 г. оптинский архив попал в Государственную б-ку имени В. И. Ленина, ныне он размещен в фондах 213 (собственно архив) и 214 (собрание рукописей) ОР РГБ.

После выселения из обители неск. десятков оптинских монахов, а также монахинь закрытого Шамординского монастыря поселили в частные дома в Козельске и его окрестностях. Они старались поддерживать монашеские порядки, продолжали относиться к архим. Исаакию как к своему настоятелю, совершали богослужения в приходских храмах и в частных домах. Местные власти оказывали давление на монашествующих, побуждая их уехать из города, неоднократно производили аресты. Наиболее масштабный из них датируется 18 авг. 1930 г., когда арестовали ок. 40 чел. из бывш. монашествующих О. п. и Шамординского мон-ря, а также из мирян. Их обвинили в создании «контрреволюционной монашеско-монархической группировки» под рук. игум. Пантелеимона (Аржаных). Мн. монахи были отправлены в концлагеря и в ссылку, они старались сохранить связи друг с другом. Мн. были расстреляны в 1937–1938 гг.

В 1931 г. в О. п. открылся Дом отдыха им. М. Горького, в 1939–1941 гг. здесь размещался концлагерь НКВД, где после начала второй мировой войны содержались пленные польск. военнопленные. Осенью 1941 г. Козельск и О. п. были недолго заняты немцами. Позже здесь разместили эвакуационный госпиталь (1941–1943), а затем мон-рь стал местом дислокации танкового батальона и пехотного полка. В 1949 г. в О. п. открыли детский дом, в 1959 г. — ПТУ,



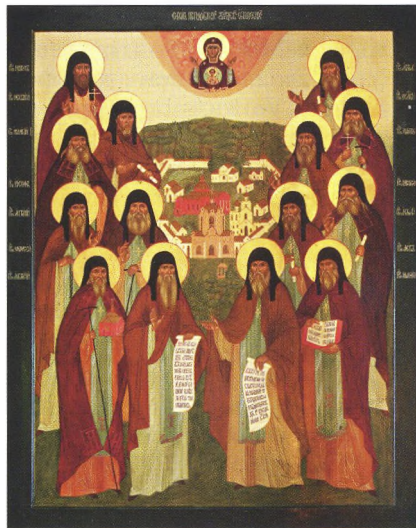
готовившес сельских механизаторов, а кельи отдали под жилье. В скиту с кон. 60-х гг. XX в. размещался лит. отдел Козельского краеведческого музея.

В XX в. архитектурный ансамбль О. п. понес большие утраты. В 1928 г., когда пришло распоряжение увезти из обители весь «металлолом», с колокольни сняли колокола. Большой колокол не прошел в проем колокольни, и проем разломали, а колокол сбросили. Во время Великой Отечественной войны рухнул верхний ярус колокольни, после чего ее окончательно снесли, сохранился лишь нижний ярус. Были разрушены кладбищенская Всехсвятская ц. и больничная Владимирская ц., у сохранившихся храмов снесены главы, от Казанского собора и ц. прп. Марии Египетской остались лишь стены, частично разрушена ограда. Источник прп. Пафнутия Боровского зацементировали, т. к. к нему за водой приходили паломники, но родник пробился на поверхность земли в др. месте. Надгробные памятники с монастырского кладбища были убраны со своих мест, украдены или повреждены, могильные холмики сровняли с землей.

В 70–80-х XX гг. внимание к судьбе обители пытались привлечь представители творческой интеллигенции. В частности, писатель В. А. Солюхин посвятил ей очерк «Время собирать камни» (Москва. 1980. № 2. С. 186–212). В 1974 г. О. п. была взята на гос. охрану, началась медленная реставрация. Удалось восстановить башню со Св. воротами в мон-ре. Однако ансамбль по-прежнему находился в бедственном положении.

17 нояб. 1987 г. постановлением Правительства СССР обитель возвращена Церкви. Мон-рь был открыт и приобрел статус ставропигиального. 1 февр. 1990 г. О. п. передана большая часть построек скита (др. часть до 2005 г. оставалась у лит. отдела Козельского музея). О. п. неоднократно посещали ее настоятели — Святейшие патриархи *Алексий II (Ридигер)* и *Кирилл (Гундяев)*. Наместниками являлись архимандриты *Евлогий (Смирнов; 1988–1990)* и *Венедикт (Пеньков; 1990–2018)*, епископ Можайский *Леонид (Толмачёв; с 2018)*. Братский духовник 1990-х — 2000-х гг. — схиигум. *Илий (Ноздрин)*.

С 1987 г. реставрационными работами в О. п. занимались строите-



*Собор Оптиных старцев.
Икона. Нач. XXI в.*

ли из Управления по реставрации и строительству *Данилова во имя преподобного Даниила Столпника московского монастыря* во главе с иером. Иосифом (Братищевым). Первым храмом, в котором проводились богослужения, стала ц. Владимирской иконы Божией Матери, устроенная в зап. надвратной башне в память об одноименной разрушенной больничной церкви. Первая литургия там совершена 3 июня 1988 г.

В 1988 г. освящен Введенский собор, в к-ром появились новые приделы: северный во имя прп. Амвросия Оптинского и южный во имя свт. Николая Чудотворца. В 1996 г. освящен Казанский собор. В 1996–1998 гг. на прежнем месте возведена ц. Владимирской иконы Божией Матери. К 1999 г. восстановили колокольню, впрочем, без строгого соблюдения оригинальных форм. Заметно изменилось завершение: исчез аттиковый ярус с часами, на куполе появился небольшой барабан, шпиль стал короче. Самый большой колокол для звонницы был отлит на Донецком металлургическом заводе, он весит 6,7 т. К 2009 г. закончилось сооружение на прежнем месте Всехсвятской ц. за монастырской оградой. Бывш. больничный корпус за оградой отремонтировали и стали использовать как паломническую трапезную и гостиницу, в домово-й ц. прп. Илариона Великого проводятся крещения, венчания, отпевания усопших мирян. Отремонтированы также ц. прп. Марии Египетской (часть помещений занимает иконописная мастерская) и скитские храмы.

В восстановленном мон-ре Св. ворота располагаются не в зап. башне, как до закрытия, а в южной. Под рук. Е. Н. Максимова насельники О. п. при участии преподавателей и студентов иконописных школ МГАХИ им. В. И. Сурикова и ПСТБИ расписали фресками Казанский собор (1996–1998) и Владимирский храм (1998). Точных данных о дореволюционных росписях не сохранилось, и было принято решение выполнить фрески не в духе реалистической церковной живописи XIX в., а в древнерус. традициях. Впосл. производились росписи и в др. церквях.

Появились новые небольшие храмы. Неподалеку от сев. ворот, на монастырском подсобном хозяйстве, находится построенная в 1998–2000 гг. ц. иконы Божией Матери «Спорительница хлебов» с примыкающей к ней колокольней. На монастырских сельскохозяйственных угодьях в 2006 г. на базе передвижной военной бытовки сооружен храм на колесах в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник». В память о последней Божественной литургии, отслуженной в О. п. в день Преображения Господня в 1923 г., патриарх *Алексий II* в 2005 г. заложил около Св. ворот храм в честь Преображения Господня с колокольней, его строительство завершено в 2007 г. В результате изучения описаний некрополя монахам удалось определить места мн. старых монастырских захоронений, на них были установлены оригинальные или новые надгробные плиты. В юго-вост. части О. п. устроено новое братское кладбище.

Указом Архиерейского Синода РПЦЗ 11 мая 1990 г. канонизированы старцы *Лев, Макарий, Иларион, Анатолий (Зерцалов), Иосиф, Варсонофий, Анатолий (Поталов), Нектарий и Никон*, а также схииерхим. *Моисей (Путилов)*, схиигум. *Антоний (Путилов)*, схииерхим. *Исаакий (Антимонов)* и архим. *Исаакий (Бобраков)*. Всем им дано обобщающее определение «старцы оптинские», хотя не все из них старчествовали. На Поместном Соборе РПЦ 1988 г. канонизирован старец *Амвросий*. Во Введенском соборе 16 нояб. 1988 г. произошло чудо мироточения Казанской иконы Божией Матери и образа прп. Амвросия. 26 июля 1996 г. состоялась канонизация в лике местночтимых святых старцев *Льва, Макария, Илариона, Анатолия*

(Зерцалова), Иосифа, Варсонофия, Анатолия (Потапова), Нектария и Никона, а также схиархим. Моисея, схиигу. Антония, схиархим. Исаакия (Антимонова) и архим. Исаакия (Бобракова). Все они вошли в состав Собора преподобных отцов и старцев, в Оптиной пустыни просиявших, решением Архиерейского Собора 2000 г. утверждено их общецерковное почитание. Мощи большинства старцев обреты в июле 1998 г. в результате раскопок под рук. археолога С. А. Беляева. Обретенные мощи помещены в саркофаги и выставлены на поклонение в Казанском соборе (мощи преподобных Моисея, Антония и Исаакия (Антимонова)), во Введенском соборе (мощи старцев Амвросия и Нектария) и Владимирском храме-усыпальнице (мощи старцев Льва, Макария, Илариона, Анатолия (Зерцалова), Иосифа, Варсонофия и Анатолия (Потапова)). Дореволюционные часовни на могилах старцев восстанавливать не стали, вместо них установили надгробные плиты.

Кроме того, в разные годы были канонизированы ок. 20 выходцев из О. п., пострадавших от репрессий в XX в. Мощи одного из них — преподобноисп. Рафаила (Шейченко), находятся в Преображенском храме. Ряды мучеников пополнили в постсоветскую эпоху оптинские насельники иером. Василий (Росляков), иноки Трофим (Татарников) и Ферапонт (Пункарёв), убиенные на Пасху 18 апр. 1993 г. В 2008 г. над их могилами в мон-ре воздвигнута часовня, служатся панихиды.

В О. п. создан архив, в к-ром собирается информация по истории мон-ря, особенно XX в. Действует издательство, в котором выпускают дореволюционные работы, посвященные пустыни, а также новые. С 2006 г. в О. п., Москве, Калуге и других городах ежегодно проводится общественно-церковный Оптинский форум. Насельники осуществляют окормление 28-й гвардейской ракетной Краснознаменной дивизии, расположенной в Козельске, и исправительной колонии № 5 в Сухиничах.

При О. п. существует подсобное хозяйство с теплицами, коровником, птичником, конюшней, пасекой; монастырю принадлежат сельскохозяйственные угодья. В 1991 г. обители передано подворье в С.-Петербурге — Успенский храм на набережной Лейтенанта Шмидта, выстроенный

в 1895–1897 гг. в рус. стиле, в 1997 г. — подворье в Москве — ц. апостолов Петра и Павла в Ясенево, сооруженная в сер. XVIII в. в стиле елизаветинского барокко.

Арх.: РГБ ОР. Ф. 213, 214; ГА Калужской обл. Ф. 903; ОПИ ГИМ. Ф. 521.

Ист.: Быков В. П. Тихие приюты для отдыха страдающей души: Лекции-беседы. М., 1913; Шустин В. В., прот. Запись об о. Иоанне Кронштадтском и об оптинских старцах. М., 1991; Цветочки Оптиной пуст.: Восп. о последних оптинских старцах о. Анатолии (Потапове) и о. Нектария (Тихонове). М., 1995; Оптина пуст.: Рус. правосл. духовность. М., 1997; Благословенная Оптина: Восп. паломников об обители и ее старцах. М.; Козельск, 1998; Письма прп. оптинского старца иеросхим. Илариона. Подольск, 1998; Нилус С. А. ПСС. М., 2000–2002. Т. 2–4; Игнатий (Брянчанинов), еп. Странствие ко вратам вечности: Переписка с оптинскими старцами и П. П. Яковлевым, делопроизводителем свт. Игнатия. М., 2001; Письма великих оптинских старцев: XIX в. / Сост.: А. Д. Червяков. М., 2001; Дневник послушника Николая Беляева (прп. оптинского старца Никона). М., 2004; Прп. Варсонофий Оптинский: Беседы. Келейные записки. Духовные стихотворения. Восп. Письма. «Венок на могилу Батюшки». Козельск, 2005; Собрание писем оптинского старца Иосифа / Сост.: В. В. Каширина. [Козельск], 2005; Амвросия (Оберучева), мон. История одной старушки: Очерки. М., 2006; Летопись скита во имя св. Иоанна Предтечи и Крестителя Господня, находящегося при Козельской Введенской Оптиной пуст. М., 2008. 2 т.; Преподобные оптинские старцы: Жития и наставления. [Козельск], 2008²; Жизнеописание почивших скитяи: (Скитское кладбище в Оптиной пуст.). [Козельск], 2010; Переписка К. Зедегольма со старцем Макарием Оптинским (1857–1859) / Сост.: Г. В. Бежанидзе. М., 2013; Собр. писем прп. Макария Оптинского к мирским особам / Сост.: С. О. Захарченко, В. В. Каширина, Т. В. Паниюкова. Петрозаводск, 2010–2014. Т. 1–3; Собр. писем прп. Макария Оптинского к монахам / Сост.: С. О. Захарченко, Т. В. Паниюкова. Петрозаводск, 2014. Т. 1–2; Оптина пуст. в восп. очевидцев. [Козельск], 2016; Прп. Антоний Оптинский: Письма. [Козельск], 2018. Лит.: Леонид (Кавелин), архим. Обзорение Козельской Оптиной мон-ря и бывших в нем до нач. XVIII ст. храмов. Калуга, 1857; он же. Сказание о жизни и подвигах блаженной памяти старца Оптиной пуст. иеросхим. Макария. М., 1861; он же. Ист. описание скита во имя св. Иоанна Предтечи Господня, находящегося при Козельской Введенской Оптиной пуст. СПб., 1862²; он же. Ист. описание Козельской Введенской Оптиной пуст. М., 1876³, 1885⁴; Климент (Зедегольм), иером. Жизнеописание настоятеля малоярославского Николаевского мон-ря игум. Антония. М., 1870; он же. Жизнеописание оптинского старца иером. Леониды (в схиме Льва). М., 1876; Строев. Списки иерархов. Стб. 584–586; Леонтьев К. Н. Отец Климент Зедегольм, иеромон. Оптиной пуст. М., 1882²; Ювеналий (Половцев), архим. Жизнеописание настоятеля Козельской Введенской Оптиной пуст. архим. Моисея. М., 1882; Вербицкий В. Козельская Оптина пуст. и ее значение в истории рус. монашества // ЧОЛДП. 1893. № 9. С. 155–208; № 10. С. 328–362; № 11. С. 399–440; Жизнеописание старца Оптиной пуст., иеросхим.

Илариона. Калуга, 1897; Соколов Д. Д. К лит. деятельности Оптиной пуст. Калуга, 1898; Агапит (Беловидов), архим. Очерк жизни настоятеля Оптиной пуст. архим. Исаакия. М., 1899; он же. Жизнеописание в Бозе почившего оптинского старца иеросхим. Амвросия. М., 1900. Козельск, 2008; он же. Первый великий старец оптинский иером. Леонид (в схиме Лев). Шамордино, 1917; он же. Жизнеописание оптинского старца иеросхим. Макария. М., 1997; Еразм (Вытронский), иером. Ист. описание Козельской Оптиной пуст. и Предтечева скита (Калужской губ.). Серг. П., 1902. Козельск, 2008; Поселянин Е. Праведник нашего времени оптинский старец Амвросий: Жизнь его и подвиги. СПб., 1907 (То же, изм. загл.: Старец Амвросий: Праведник нашего времени. М., 2009); Никодим (Колонов), архим. Старцы: о. Паисий Величковский и о. Макарий Оптинский и их лит.-аскетическая деятельность. М., 1909; Очерк жизни старца Оптиной пуст. иеросхим. Иосифа Шамордино, 1911; Четвериков С. И., прот. Описание жизни блаженной памяти оптинского старца иеросхим. Амвросия в связи с историей Оптиной пуст. и ее старчества. [Козельск], 1912; он же. Оптина пуст. П., 1988²; Концевич И. М. Иеросхим. Нектарий, последний оптинский старец. Джорд., 1953; он же. Оптина пуст. и ее время. Н.-Й., 1970. Козельск, 2008, 2013; Андроник (Трубачев), игум. Прп. Амвросий Оптинский: Жизнь и творения. М., 1993; Оптина пуст.: Мон-рь и рус. культура. М., 1993. Вып. 1; Гуткина И. С. Оптина пуст. как мифообразующий топос в рус. культуре XIX в. // Russian Studies: Ежекварт. рус. филологич. и культуры. СПб., 1994. Т. 1. № 1. С. 60–92; Житие и поучения оптинского старца Анатолия (Зерцалова). Козельск, 1994; Афанасьев В. В. Житие оптинского старца Варсонофия. М., 1995; он же. Житие схим. архим. Исаакия. Козельск, 1996; он же. Прп. Антоний старец Оптинский. Козельск, 2003; [Беловолов Г., свящ., Руденко М.] Житие оптинского старца Анатолия (Потапова). М., 1995; Stanton L. J. The Optina Pustyn Monastery in the Russian Literary Imagination: Iconic Vision in Works by Dostoevsky, Gogol, Tolstoy, and Others. N. Y., 1995; Житие оптинского старца Нектария. [Козельск], 1996; Мария (Добромыслова), мон. Житие оптинского старца Никона. М., 1996; Трифон (Туркестанов), митр. Древнехристианские и оптинские старцы. М., 1997; Оптина пуст. // ДСобес. 1998. № 4(16). С. 55–106; Иоанн (Маслов), архим. Прп. Амвросий Оптинский и его эпистолярное наследие. М., 2000²; Котельников В. А. Правосл. подвижники и рус. лит-ра: На пути к Оптиной. М., 2002; Правосл. немец. Иером. Климент (Зедегольм). Козельск, 2002; Dunlop J. V. Amvrosij di Optina. Magnano, 2002; Жизнеописание оптинских новомучеников иером. Василия, инока Ферапонта, инока Трофима: Благословенно воинство. [Козельск], 2003; У истоков великой Оптины. М., 2003; Optina Pustyn' e la paternità spirituale. Magnano, 2003; Прп. Анатолий (Зерцалов). Козельск, 2005; Каширина В. В. Лит. наследие Оптиной пуст. М., 2006; Оптинский патерик / Сост.: мон. Иулиания (Самсонова). Саратов, 2006; Оптина пуст.: Годы гонений / Сост.: игум. Дамаскин (Орловский). Козельск, 2007. Кн. 1: Оптинский альбом. [Козельск], 2007–[2016]. Вып. 1–[5]; Knechten H. M. Starzen in Optina. Waltrorp, 2007; Жития новомучеников и исповедников Оптиной пуст. Письма приисп. Рафаила / Сост.: игум. Дамаскин (Орловский). Козельск, 2008; Афанасьева З. М. По этим стер-

тым оптинским ступеням... Оптиная пуст.: люди и судьбы. М., 2009; *Запальский Г. М.* Оптина пуст. и ее воспитанники в 1825–1917 гг. М., 2009; Взыскующий красоты: Оптинский пером. Даниил (Болотов): Страницы духовного наследия / Сост.: А. Л. Толмачёв, В. В. Каширина. М., 2012; Подвижники благочестия Оптиной пуст. XIX — нач. XX в.: Жизноописания, очерки, док-ты / Сост.: мон. Платон (Рожков). [Козельск], 2012; Прп. Иларий / Сост.: Д. Трофимова. [Козельск], 2013; *Дамаскин (Орловский), архим.* Прп. Никон исповедник: [Житие. Письма. Записки]. [Козельск], 2014; он же. Прп. Рафаил исповедник: [Житие. Письма]. [Козельск], 2016; Насельники Оптиной пуст. XVII–XX вв.: Биограф. справ. / Сост., вступ. статья: пером. Платон (Рожков). Козельск, 2017.

Г. М. Запальский

«OPUS DEI» [«Опус Деи»; лат.— дело Божие], персональная прелатура Римско-католической Церкви (офиц. название: Персональная прелатура Св. Креста и дела Божия; лат. *Praelatura Personalis Sanctae Crucis et Operis Dei*). Орг-ция «О. Д.» основана в Мадриде 2 окт. 1928 г. католич. пресв. Хосемарией Эскривой де Балагером (1902–1975). С 1927 г. Эскрива де Балагер занимался благотворительной деятельностью среди бедных жителей городских окраин Мадрида, а также среди неизлечимо больных в больницах и приютах; стал капелланом фонда помощи больным при обители апостольских жен Свящ. Сердца Иисусова. Во время духовных упражнений он принял решение о создании орг-ции «О. Д.»; выбранное название должно было подчеркнуть главную задачу новой орг-ции — помощь в деле Божиим по спасению людей. Эскрива де Балагер руководствовался идеей всеобщего призвания к святости (Мф 5. 48), к-рую он интерпретировал в свете традиц. представлений об апостольском служении и образе жизни первых христиан. Как правило, с первохрист. идеалом связывали служение клириков и монашескую аскезу, однако Эскрива де Балагер сформулировал учение о «личном апостольстве» в повседневной реальности, т. е. в том месте и в том социальном положении, в к-рых каждый христианин оказывается в силу возраста, семейного положения и рода занятий. Вместо аскезы, связанной с отречением от мира, Эскрива де Балагер предложил иной способ следования за Христом (Лк 14. 26–27) — через «освящение труда и освящение себя благодаря труду». Т. о., для всех христиан универсальный путь к достижению

святости состоит в занятиях профессиональной деятельностью и выполнении повседневных дел в обычной жизни. При этом христианин должен был соблюдать традиц. благочестивые практики, обязательные для мирян-католиков (регулярные молитва и медитация, испытание совести, исповедь, участие в мессе). Для объединения христиан, желавших посвятить жизнь служению Богу и ближнему, Эскрива де Балагер организовал общины «О. Д.». Сначала их членами могли быть только мужчины, но с февр. 1930 г. стали допускать и женщин.

Идеология «О. Д.» была востребована в годы гражданской войны в Испании (1936–1939) — тяжелого периода для Римско-католической Церкви в стране, когда гонением подверглись все религ. орг-ции, а для мн. мирян вопрос веры оказался сопряжен с непростым выбором жизненной позиции и политических взглядов. В эти годы Эскрива де Балагер вел священническую работу и на территориях, подконтрольных республиканцам, находясь там на нелегальном положении. Установившийся в 1939 г. режим во главе с каудильо Ф. Франко благоволил Римско-католической Церкви и, в частности, орг-ции «О. Д.»; позднее, в 50-х гг. XX в., неск. членов «О. Д.» входили в состав высшего руководства Испании. В 1941 г. Леопольдо Эйхо-и-Гарай, еп. Мадрида (1922–1963), одобрил деятельность «О. Д.» в границах своего диоцеза.

14 февр. 1943 г. в «О. Д.» было основано священническое об-во Св. Креста. Это позволило диоцезальным священникам состоять в «О. Д.», имея там особую структуру. 25 июня 1944 г. еп. Л. Эйхо-и-Гарай рукоположил 3 членов «О. Д.» во пресвитеров, они стали первыми членами нового священнического об-ва.

По окончании второй мировой войны деятельность «О. Д.» начала развиваться и в др. странах: в Португалии (с 1945), в Италии и Великобритании (с 1946), в США и Мексике (с 1949), в странах Юж. Америки (с 1950). В 1946 г. штаб-квартира «О. Д.» была перенесена в Рим с целью освободить орг-цию от политического влияния режима Франко. 24 февр. 1947 г. орг-ция «О. Д.» получила временную апробацию со стороны Папского престола, став т. о. первым в истории секулярным институтом папского права (см. Се-

кулярные институты). Эскрива де Балагер возглавил «О. Д.» в должности генерального президента; генеральным прокуратором, представлявшим «О. Д.» перед Папским престолом, стал Альваро дель Портильо, один из 3 пресвитеров, рукоположенных в 1944 г.

16 июня 1950 г. папа Римский Пий XII окончательно утвердил орг-цию в структуре католич. Церкви (An. Pont. 1951. P. 793). Перед членами «О. Д.» Папский престол поставил офиц. задачу: «распространение жизни согласно евангельским добродетелям среди всех классов гражданского общества, особенно, среди интеллектуалов» (Ibidem). Офиц. центром деятельности «О. Д.» по-прежнему считался Мадрид (ул. Диего де Леон, 14), в Риме (пресп. Бруно Буонци, 73) находились резиденция генерального прокуратора «О. Д.» при Папском престоле и главное управление «О. Д.», а впоследствии и прелатуры (Ibid. 1957. P. 940–941).

В 50–70-х гг. XX в. членам «О. Д.» удалось постепенно укрепить позиции орг-ции при Папском престоле и расширить ее деятельность в разных странах. 16 февр. 1955 г. генеральный прокуратор «О. Д.» А. дель Портильо был назначен советником Конгрегации по делам монашествующих (AAS. 1955. Vol. 47. P. 160), в 1956 г. он стал генеральным секретарем «О. Д.» (An. Pont. 1957. P. 940–941), а 2 мая 1959 г. — также советником Конгрегации Собора (AAS. 1959. Vol. 51. P. 392). В 1960 г. он вошел в состав предсоборной подготовительной комиссии по вопросам монашествующих, а еще один священник из «О. Д.» был советником этой комиссии (AAS. 1960. Vol. 52. P. 844). В 1962 г. папа Римский Иоанн XXIII назначил А. дель Портильо экспертом *Ватиканского II Собора* (AAS. 1962. Vol. 54. P. 784), 1 дек. 1966 г. по решению папы Римского Павла VI он стал советником Конгрегации вероучения (AAS. 1966. Vol. 58. P. 1199).

Возведение священников «О. Д.» на епископские кафедры расширило возможности для роста орг-ции. 12 апр. 1957 г. папа Пий XII сделал Игнасио Марию де Орбегосо-и-Гойкоэча главой территориальной прелатуры Яуйос в Перу (AAS. 1957. Vol. 49. P. 307; An. Pont. 1958. P. 732). В 1961 г. на тайной консистории папа Иоанн XXIII утвердил Луиса Санчес-Морено Лиру титулярным



епископом Нилопольским и епископом-коадьютором перуанского диоцеза Чиклайо (AAS. 1961. Vol. 53. P. 199–203; An. Pont. 1962. P. 101, 606). К кон. 10-х гг. XXI в. ок. 40 священников «О. Д.» получили от Папского престола епископские номинации. На консисториях 21 февр. 2001 г. и 21 окт. 2003 г. папа Иоанн Павел II возвел в достоинство кардиналов членов «О. Д.» — Хуана Луиса Сиприани Торне, архиеп. Лимы (с 1999), и Хулиана Эрранса Касадо, занимавшего в 1994–2007 гг. пост председателя Папского совета по интерпретации законодательных текстов.

Переломным в истории «О. Д.» стал 1982 г.: апостольской конституцией «*Ut sit validum*» от 28 нояб. папа Римский Иоанн Павел II возвел орг-цию «О. Д.» в ранг персональной прелатуры, подчиненной непосредственно Папскому престолу через Конгрегацию по делам епископов (AAS. 1983. Vol. 75. Pars 1. P. 423–425; согласно декларации Конгрегации по делам епископов «*Praelaturae personales*» от 23 авг. 1982, создание персональных прелатур осуществляется во исполнение принятого II Ватиканским Собором декрета «*Presbyterorum ordinis*» (гл. 10 §2) — Ibid. P. 464–468). Согласно конституции, прелатура «О. Д.» получила международный характер. Прелат, возглавляющий орг-цию, является ее ординарием и имеет постоянную резиденцию в Риме. Клир прелатуры формируется из принадлежащих к «О. Д.» мирян и относится к секулярному духовенству. Миряне, являющиеся членами прелатуры, — мужчины и женщины, женатые или неженатые, любых профессий и социального положения — занимаются выполнением стоящих перед прелатурой задач и берут на себя обязательства на основании договорных уз, а не в силу обетов, не меняя при этом своего канонического статуса, при сущего проч. мирянам. Инкорпорированные в прелатуру «О. Д.» миряне сохраняют принадлежность к епархиям по местожительству и остаются под юрисдикцией диоцезального епископа в рамках, определенных правом для всех. Для открытия каждого центра прелатуры «О. Д.» требуется предварительное согласие диоцезального епископа, он имеет право проводить *визитации* таких центров в своем диоцезе. При назначении на должность на-

стоятеля прихода или на др. церковные служения, к-рые местный ординарий может вверить прелатуре «О. Д.» или инкардинированным в прелатуру священникам (см. *Инкардинация*), в каждом случае должен быть заключен договор между епископом и прелатом «О. Д.» или его викариями. С прелатурой «О. Д.» неразрывно связано священническое об-во Св. Креста — объединение, к к-рому могут принадлежать диоцезальные священники, желающие исполнять свое служение в соответствии с учением, положенным в основу деятельности «О. Д.». Вступление священников в данное об-во не делает их частью клира прелатуры «О. Д.», т. к. они остаются подчиненными власти собственного ординария.

Деятельность прелатуры регламентируется внутренним законодательством — «*Codex Iuris Particularis Operis Dei*» (Кодекс частного права прелатуры «Opus Dei»), вступившим в силу 8 дек. 1982 г. и являющимся обязательным для всех членов «О. Д.». Кодекс разделен на 5 титулов (1. О природе прелатуры; 2. О священстве в прелатуре и священническом обществе Св. Креста; 3. О жизни, обучении и апостолате верных прелатуры; 4. Об управлении прелатурой; 5. О неизбежности данного кодекса), состоящих из глав; всего в кодексе 185 канонов, нек-рые из них разбиты на параграфы. Согласно кодексу, в «О. Д.» может вступить только достигший совершеннолетия католик независимо от культуры, национальности, социального положения и материального благосостояния. Большинство членов «О. Д.» составляют миряне, преимущественно т. н. супернумерарии — внештатные члены (ок. 70% от общего числа членов прелатуры). К этой группе относятся мужчины и женщины, занятые в различных сферах общественной жизни и, как правило, связанные узами брака. Они должны строго соблюдать церковные правила (регулярно молиться, посещать богослужения и т. д.), а также участвовать в собраниях и реколлециях орг-ции. Значительную часть членов «О. Д.» составляют нумерарии — штатные члены (ок. 20% от общего числа членов прелатуры), соблюдающие celibat мужчины и женщины, к-рые обладают «полной готовностью» (*plena disponibilitas*) участвовать во всех делах прелатуры. Ну-

мерарии обычно проживают в центрах «О. Д.», но нередко они работают и вне орг-ции. Для того чтобы быть принятым в «О. Д.» в качестве нумерария, необходимо иметь хорошее образование или высокие профессиональные навыки в к.-л. сфере. Нек-рые женщины-нумерарии, называемые нумерариями-помощницами, в качестве профессиональной деятельности выполняют работы по хозяйству в центрах «О. Д.» В кодексе предусмотрена также категория помощников (*cooperatores*), к-рые не входят в состав орг-ции, но оказывают ей поддержку теми или иными способами. К помощникам могут быть отнесены родственники, друзья и коллеги членов «О. Д.», необязательно христиане.

Возглавляет прелатуру «О. Д.» прелат, избирающийся пожизненно генеральным съездом из священнослужителей прелатуры. Избрание нового прелата подтверждает папа Римский. В управлении «О. Д.» прелат опирается на помощь 2 советов: совета для женщин (Центральная ассессория; состоит из женщин) и совета для мужчин (Генеральный совет; состоит из мужчин). Оба совета находятся в Риме. Раз в 8 лет собираются генеральные съезды прелатуры для обсуждения работы орг-ции и рассмотрения прелатом предлагаемых направлений пастырской деятельности. Во время съезда прелат обновляет состав советов.

Прелатура «О. Д.» распределяется по территориальным округам — регионам. Во главе каждого региона, пределы к-рого необязательно совпадают с границами одной страны, стоит региональный викарий и 2 совета — региональная ассессория для женщин и региональная комиссия для мужчин. Некоторые регионы подразделяются на делегации. Делегацией управляет викарий делегации и 2 совета. На местном уровне существуют центры «О. Д.», к-рые занимаются организацией образовательных мероприятий и пастырским попечением. В каждом центре есть местный совет во главе с директором. Местный совет состоит по крайней мере из 3 членов прелатуры. Для осуществления пастырского попечения в каждый центр назначается священник.

Первым прелатом «О. Д.» стал генеральный президент орг-ции А. дель Портильо; о его назначении прелатом говорилось в апостольской кон-



ституции «Ut sit validum». 7 дек. 1990 г. прелат «О. Д.» А. дель Портильо был наречен титулярным епископом Виты (AAS. 1991. Vol. 83. P. 108) и 6 янв. 1991 г. рукоположен лично папой Римским Иоанном Павлом II. После кончины еп. А. дель Портильо (23 марта 1994) его преемником стал Хавьер Эчеваррия Родригес, занимавший до этого пост генерального викария прелатуры. 20 апр. 1994 г. папа Иоанн Павел II официально утвердил его на посту прелата «О. Д.». 21 нояб. того же года новый прелат был наречен титулярным епископом Цилибии (AAS. 1994. Vol. 86. P. 1006) и 6 янв. 1995 г. рукоположен в сан лично Иоанном Павлом II в базилике св. Петра в Риме. После его смерти (12 дек. 2016) временным главой прелатуры «О. Д.» стал вспомогательный викарий прелатуры Фернандо Окарис Бранья. 23 янв. 2017 г. он был избран прелатом и в тот же день утвержден в этой должности папой Римским Франциском, к-рый, однако, не стал возводить его в епископское достоинство, оставив руководить прелатурой «О. Д.» в сане пресвитера.

В наст. время «О. Д.» ведет деятельность на всех континентах в 67 гос-вах. К 2016 г. в орг-ции состояли ок. 100 тыс. чел., из них более 90% — миряне. Территориально прелатура делится на 13 регионов, имеющих представительства-делегации, 21 полурегион (квазирегион) и 15 представительств-делегаций, находящихся в непосредственном подчинении прелата. На территории бывшего СССР «О. Д.» с 1994 г. ведет свою деятельность в Литве, позже начало работу в Эстонии, Казахстане, Латвии. В апр. 2006 г. прелат «О. Д.» еп. Х. Эчеваррия Родригес посетил Россию, побывал в Москве и С.-Петербурге. С 2007 г. в РФ открыто представительство-делегация «О. Д.», напрямую подчиняющееся прелату.

«О. Д.» ведет активную работу в сфере высшего католич. образования. В 1948 г. в Риме была открыта коллегия Св. Креста, где проходят подготовку буд. священники для «О. Д.». С 1953 г. в Риме действует коллегия Пресв. Девы Марии для мирян — членов «О. Д.». В 1952 г. в Памплоне (ныне столица испан. автономной обл. Наварра) было открыто высшее учебное заведение, получившее 6 авг. 1960 г. от Пап-

ского престола статус ун-та (An. Pont. 1961. P. 1080), с 1962 г. Наваррский ун-т имеет гос. аккредитацию. Созданный в 1964 г. по инициативе Эскривы де Балагера учебный центр «О. Д.» в г. Пьюра (Перу) в 1969 г. также получил статус ун-та. 15 окт. 1984 г. в Риме прелатурой «О. Д.» был открыт ун-т Св. Креста; 9 янв. 1985 г. Конгрегация католич. образования дала ему статус филиала Наваррского ун-та. С 1990 г. ун-т Св. Креста имел статус рим. ате-неума, независимого от Памплоны. В 1995 г. папа Иоанн Павел II пожаловал ате-неуму титул папского учебного заведения, а 15 июля 1998 г. официально преобразовал его в папский ун-т (Pontificia Universitas Sanctae Crucis — An. Pont. 2012. P. 1902). В 1989 г. в Сантьяго-де-Чили прелатура «О. Д.» учредила Андский ун-т (Universidad de los Andes). Должности канцлеров во всех ун-тах занимает прелат «О. Д.» (за исключением Андского ун-та, где он именуется почетным ректором).

Идейные основы, принципы организации и деятельность «О. Д.» неоднократно становились объектами критики. Не только противники Римско-католической Церкви, но и представители католич. духовенства, прежде всего *иезуиты*, обвиняли орг-цию в чрезмерной секретности и «сектантстве», а также в близости к политическим режимам правого толка, гл. обр. в Испании (режим Франко) и в странах Лат. Америки. Так, по мнению Х. У. фон *Бальтазара*, «О. Д.» — фундаменталистская орг-ция, основанная на «примитивном» учении Эскривы де Балагера. Однако Т. Мёртон хвалил идеи, лежащие в основе деятельности «О. Д.», за простоту, а кард. Франц Кёниг рассматривал их как новаторскую разновидность «мирянской духовности», важную для пастырского служения католической Церкви. Одобрение и поддержку «О. Д.» неоднократно выражали Римские понтифики, прежде всего папа Иоанн Павел II, который причислил Эскриву де Балагера к лику блаженных Римско-католической Церкви (декрет «Munere perfungens instaurandi» от 17 мая 1992 — AAS. 1992. Vol. 84. P. 1058–1060). На консистории 26 февр. 2002 г. было принято решение о его канонизации (AAS. 2002. Vol. 94. P. 313–314), официально утвержденное буллой папы Иоанна Павла II «Domine, ut

videam!» от 6 окт. 2002 г. (AAS. 2003. Vol. 95. N 10. P. 745–747). В этот же день папа Римский возглавил церемонию канонизации на площади св. Петра в Риме в присутствии 42 кардиналов, ок. 500 епископов и глав мн. религ. орденов и конгрегаций. Первый прелат «О. Д.» еп. А. дель Портильо беатифицирован по решению папы Франциска 27 сент. 2014 г., церемонию беатификации возглавил в Мадриде префект Конгрегации по канонизации кард. Анджело Амато.

Лит.: *Le Tourneau D.* L'Opus Dei. P., 1985²; *West W. J.* Opus Dei: Exploding a Myth. Crows Nest, 1988; *Fuenmayor A., Gómez-Iglesias V., Illanes Maestre J. L.* El Itinerario jurídico del Opus Dei. Pamplona, 1990¹; *Rodríguez P., Ocariz F., Illanes Maestre J. L.* El Opus Dei en la Iglesia: Introd. eclesiológica a la vida y el apostolado del Opus Dei. Madrid, 1993³, 2014⁶; *Messori V.* Opus Dei: Un'indagine. Mil., 1999; *Berglar P.* Opus Dei: Life and Work of Its Founder Josemaría Escrivá. Princeton, 2000; *Urbano P.* El Hombre de Villa Tevere: Los años romanos de Josemaría Escrivá. Barcelona, 2004; *Паушин Е.* Св. Хосе-мария Эскрива: Основатель Opus Dei. СПб., 2009; *Allen J. L.* Opus Dei: Mythos und Realität: Ein Blick hinter die Kulissen. Augsburg, 2009; *Лаоз К.* Священническое об-во Св. Креста. Алматы, 2010; *Medina Bayo J.* Álvaro del Portillo: Un hombre fiel. Madrid: Quito, 2012; *Bernal S.* Recuerdo de Álvaro del Portillo, prelado del Opus Dei. Madrid, 2014.

А. Г. Крысов

ОР [греч. Ὀρ] († ок. 390), прп. Фиваидский (пам. 7 авг.), егип. подвижник. О. начал вести монашескую жизнь в уединении, а закончил в качестве духовного наставника множества пустынников и насельников нескольких мон-рей. Дошедшие сведения не позволяют точно определить, идет ли речь о крупных общежительных мон-рях или греч. слово τὰ μοναστήρια обозначает группу келий, находящихся недалеко друг от друга, где насельники вели полуотшельнический образ жизни. О. ушел в пустыню, будучи молодым человеком, но в глубокой старости переселился из дальней части пустыни ближе к обл. Фиваида (В. Египет) после явления ему во сне ангела, возвестившего повеление от Бога взять на себя попечение о спасении мн. душ. В ангельском обетовании говорится о десятках тысяч, к-рые спасутся около него, в паломнических же записках современников — о тысячах иноков, находящихся под началом О., в них же рассказывается о многолюдных (до 3 тыс. чел.) посещениях О. монахами, искавшими его поучений. Многочисленным паломникам О.

собственноручно умывал ноги. Возможно, приведенные цифры являются агиографическим преувеличением, однако эти сведения отражают распространенный обычай посещать особо почитаемых старцев без намерения остаться при них жить, известный из др. монашеских житий.

Одновременно с подвигами на пути аскезы, главным из к-рых был строжайший пост, О. после переселения в окрестности Фиваиды начал заниматься выращиванием саженцев и овощей, чтобы буд. насельникам не приходилось удаляться в поисках дров и необходимых припасов и чтобы у них не было предлога для нерадения. Трудом О. в пустой неплодородной местности, где прежде не приживался даже дикий кустарник, вырос целый лес, в к-ром росли разные виды деревьев. Збота о телесных нуждах проявилась и в строительстве келий для вновь поступающих братьев, в нем участвовали все находившиеся под началом О. монахи. Кроме выстроенного жилища новый брат получал также все необходимые хозяйственные принадлежности.

На основании рассказа о том, что О. пригласил к столу паломников не раньше, чем преподавал им наставление и совершил молитвы, после к-рых они причастились Св. Таин, выдвигается предположение, что он был священником (Hist. mon. Aeg. P. 31–32. Not.). Однако принимать его следует с осторожностью, поскольку, во-первых, на раннем этапе формирования монашеского уклада пустынноики избегали рукоположения и, во-вторых, в это время был широко распространен обычай хранить запасные Дары в кельях для частого причащения.

Преподобный не получил образования, но при выходе из пустыни для окормления братии ему было даровано Богом знание наизусть Свящ. Писания, так что, когда О. приносили Библию, он начинал проносить текст любого нужного отрывка. О. был известен своими беседами, к-рые тоже являлись важной частью монашеской жизни. Преподобный не только в специально отведенные часы, но и во время общей трапезы предлагал братии спасительные наставления. Подвижник толковал Свящ. Писание, объяснял основы веры и часто передавал свой духовный опыт в виде коротких рассказов о якобы происшедшем с дру-

гими, но слушатели понимали, что речь идет о самом старце. Напр., предостерегая об опасности принять видение бесовское за ангельское, О. рассказывает, как одного инока враг рода человеческого в облике Самого Христа хвалил и побуждал поклониться ему. Мысль о несообразности этого требования, если оно исходит от Христа, Которому он и так всегда поклоняется и Который несомненно об этом знает, спасла искомое от диавольской хитрости. О. исцелял больных и совершал изгнание бесов, а также обладал даром прозорливости. После обличения одного брата, к-рый, желая обмануть его в ожидании подаяния, явился к нему почти раздетым, никто уже не дерзал лгать преподобному.

О. застали в живых паломники, о путешествии которых повествует анонимная «История египетских монахов» (см. ст. «История монахов» (кон. IV — нач. V в.)), а вслед за ней Руфин Аквилейский в своем переводе «Жизнь пустынных отцов» (гл. 2). В «Лавсаике» Палладия, еп. Еленопольского, произошло смешение 2 Оров (*Pallad. Hist. Laus. (Bartelink). IX*). Один из них подвизался в Нитрии и был в числе первых сподвижников прп. Аммона Нитрийского. К приходу Палладия (время путешествия ок. 391 — ок. 400, время написания «Лавсаика» ок. 419–420) он уже умер, и в «Лавсаике» приводятся не собственные впечатления автора, а свидетельства братии и прп. Мелании Старшей, которая посещала эти места чуть раньше. В оригинальной версии «Лавсаика» речь идет только об Оре Нитрийском, но позже в текст соответствующей главы неизвестным редактором был добавлен рассказ об О. Фиваидском, позаимствованный или из «Истории египетских монахов», или из «Жизни пустынных отцов», что привело к возможности смешения 2 подвижников. Расширенная версия «Лавсаика» была издана в РГ, именно ее перевели на рус. язык и продолжают переиздавать в таком виде. Существует неск. апофтегм, т. е. изречений от имени Ора, но какие из них относятся к О. Фиваидскому, сказать трудно.

Сведения этих 3 паломнических описаний практически совпадают, и все более поздние источники повторяют приведенные в них факты:

сведения визант. церковных историков Созомена (*Sozom. Hist. eccl. VI 28*), Никифора Каллиста Ксанфопула (*Niceph. Callist. Hist. eccl. XI 34*), записи в Минологиях и Синаксарях, текст, включенный в собрание Житий святых свт. Димитрия Ростовского (ЖСв. Авг. С. 115–115); память О. содержится также в слав. стишном Прологе (*Петков, Спасова. Стиш. Пролог. 2014. Т. 12. С. 24*) и в ВМЧ митр. Макария (*Иосиф, архим. Оглавление ВМЧ. Стб. 405*).

Поскольку существуют переводы «Истории египетских монахов» на языки христ. Востока (коптский, сирийский, армянский, грузинский), нельзя говорить, что О. неизвестен в этих традициях, но его церковное почитание есть только в календаре РПЦ. Уникальным можно считать появление имени этого святого под 6 июля в Месяцеслове при копт. Евангелии в рукописи 1388 г. В западных списках святых имя Ор приведено под 12 нояб. в справочниках Миня (*Encyclopédie théologique / Ed. J.-P. Migne. P., 1850. Vol. 41: Dictionnaire hagiographique. Pt. 2. P. 606*) (назван настоятелем монастыря в Скитской пустыне) и Мюллера (*Müller A. Allgemeines Martyrologium. Regensburg, 1860. P. 573*) (О. Нитрийский). В XVII в. Г. Росвейде в комментариях к своему сб. «Vitae Patrum sive Historiae monasticae libri decem» (Antverpiae, 1615, переизд.: PL. 73. Col. 1100–1102) идентифицировал Ора с последователем Оригена, носящим то же имя, и поэтому издатели Acta Sanctorum (ActaSS. Aug. T. 2. P. 182) исключили его из списков святых, в чем их упрекал архиеп. Сергей (Спасский) (*Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 3. С. 315*).

Переводы Жития О.: сир.: *Bedjan. Acta. 1897. Т. 8. P. 329–441*; The Book of Paradise: Being the Histories and Sayings of the Monks and Ascetics of the Egyptian Desert by Palladius, Hieronymus and Others: The Syriac Texts and English Transl. / Ed. E. A. Wallis Budge. L., 1904. Vol. 1. P. 485–585; Vol. 2. P. 345–431; копт.: *Devos P. Fragments coptes de l'«Historia monachorum»*: (Vie de S. Jean de Lycopolis ВНО, N 515) // *AnBoll. 1969. Vol. 87. P. 417–440*; арм.: Жития святых отцов и жительства их, согласно двойному переводу древних. Венеция, 1855. Т. 1. С. 97–112, 207–270 (на древне-арм. яз.); груз.: *Outtier B. Un fragment géorgien de l'Historia Monachorum in Aegyptio* // *Bedi Kartlisa. P., 1978. Т. 36. P. 49–52*.

Ист.: ВНО, N 823; *Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 238*. Лит.: *Макар. Симон. Синаксарь. Т. 6. С. 496–497*.

Н. Г. Головина

ОР, мч. (пам. греч. 22 авг.) — см. в ст. *Иринея, Ор и Оропс*, мученики.

ОРАН [Одрáн; среднеирл. Odrhán, Odran; лат. Odranus] († ок. 563), исп., мч., пострадавший на о-ве Иона (ныне Айона, Шотландия) (пам. зап. 27 окт.). Основатель мон-ря Лейтриох-Одрань (ирл. Leitrioch Odrain) в графстве Типперэри и ц. Килмор (ок. 520), давшей название одноименной деревне в графстве Уэстмит. Аббат Митский (из Тадх-Эрань, среднеирл. Tadgh-Airain, ныне окр. Тайфарнэм в 7,5 км от г. Маллигар, графство Уэстмит, Ирландия) — один из 12 спутников св. Колумбы в путешествии на Иону. Упоминается в Житиях Колумбу, в поэме Энгуса Клоненахского («Festilogium metricum S. Aengussii»), посвященной поминовению ирл. святых, в Мартирологе Таллахта и др. ирл. Мартирологах. Колумба собрал в небольшое странствующее братство монахов из разных ирл. монастырей (в их числе был О.) для поиска места основания новой обители. Приплыв на о-в Иону, монахи пытались возвести там стены мон-ря, но всякий раз они рушились. По одной из версий легенды, однажды, после очередного падения возведенной конструкции, из моря вынырнула русалка. Она предсказала, что здание нельзя будет достроить, пока под фундаментом не будет заживо похоронен человек. Тогда добровольной жертвой вызвался быть О. Его закопали, а через 3 дня подняли из-под земли, и О. заявил, что «там» не было ни рая, ни ада, ни Бога, ни дьявола. Пораженный такими богохульными словами, Колумба приказал зарыть его обратно. По др. версии, клирик умер на острове и св. Колумба решил его похоронить там же, не отправляя тело обратно в Ирландию. По 3-й версии, монах пожертвовал собой, чтобы доказать встретившимся друидам, переодевшимся в епископов, истинность собственной веры (т. е. опровергнуть их верования). Эти самозванцы пытались выгнать монахов с острова, но были посрамлены поступком О. Столь неоднозначные варианты легенды о святом, отраженные в Житии, обусловлены контекстом эпохи, в к-рую жил мученик. В V–VI вв. в Ирландии возник вариант христ. веры с элементами кельтских народных верований, содержавших рудименты язычества. На определенном этапе развития смешиваются

фигуры священника и друида, что отражено и в одной из версий Жития О. В нек-рых случаях имело место не только переодевание в облачение священника (как в Житии), но и действительное совмещение этих фигур в одном персонаже (*Minahane J. The Christian Druids: On the Filid Or Philosopher-Poets of Ireland. Dublin. 2008². P. 93*).

Ист.: ActaSS. Oct. T. 12. P. 342–344; The Martyrology of Oengus the Culdee / Ed. W. Stokes. L., 1905. P. 219; The Martyrology of Tallaght, from the Book of Leinster and MS. 5100–4 in the Royal Library, Brussels / Ed. R. I. Best, H. J. Lawlor. L., 1931. P. 85.

Лит.: Skene W. F. Celtic Scotland: A History of Ancient Alban. Edinb., 1877. T. 2. P. 35; Grannell F. Odrán di Iona // BiblSS. 1967. T. 9. Col. 1125–1126; Borsje J. Human Sacrifice in Medieval Irish Literature // The Strange World of Human Sacrifice / Ed. J. N. Bremmer. Leuven etc., 2007. P. 31–54; Bradley I. Argyll: The Making of a Spiritual Landscape. Edinb., 2015. P. 79–80.

И. М. Косов

ОРАНЖСКИЕ СОБОРЫ — см. *Аравсионские Соборы*.

ОРАНСКИЙ В ЧЕСТЬ ВЛАДИМИРСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Нижегородской епархии Нижегородской митрополии), располо-

него изографом Григорием Чёрным и протопопом Успенского собора Кондратом образ отличался от оригинала исполнением лика Божией Матери, а также тем, что внизу были помещены фигуры предстоящих Московских святых (по сведениям Макария (Миролюбова), это было сделано по просьбе Глядкового (см.: *Макарий (Миролюбов)*. 1851. С. 11–12); изображены митрополиты святители Петр, Алексей, Иона, блгв. кн. мч. Михаил Черниговский и его боярин Феодор, блгв. царевич Димитрий Иоаннович, а также Христа ради юродивые *Василий Блаженный, Максим и Иоанн* Московские). Эту икону Глядков в 1629 г. поместил в приходской ц. во имя свт. Николая Чудотворца. Через нек-рое время Глядкову было видение Божией Матери и глас, повелевший ему воздвигнуть храм в честь Владимирской иконы Божией Матери, но сначала установить крест на горе, указанной в видении. После повторных видений он нашел указанное Божией Матерью место — Славенскую (Словенскую) гору, возвышавшуюся над Орано полем. В 1634 г. он отправился в Москву к патриарху Иоасафу I просить благословение на постройку церкви. После получения храмозданной грамоты вернулся и установил на Славенской горе мрамор-

Панорама
Оранского монастыря.
Фотография. 2014 г.



ный крест, к-рый до этого много лет хранился в роду Глядковых (Там же. С. 16–17). Попытки мордвы-терюхан, считавших

эту землю своей, предотвратить строительство храма, а затем в судебном порядке доказать захват Глядковым этой территории успехом не увенчались (Там же. С. 21–27).

Деревянный храм в честь Владимирской иконы Божией Матери был построен за 3 месяца и освящен 21 сент. 1634 г., в день памяти ап. Кондрата (*Гавриил*. 1871. С. 6). Икона была перенесена в храм и получила наименование «Оранская». Вскоре вокруг храма было построено несколько деревянных келий, которые положили начало О. В. м. Главные праздники в новоустроенном храме отмечались 23 июня и 26 авг.

по ст. ст. В XVII–XVIII вв. мон-рь успешно развивался. В 1710 г. обитель была ограблена (Там же. С. 35). В XVIII — сер. XIX в. монастырем нередко управляли архимандриты. В 1721–1771 гг. приписной к О. В. м. была Крестомаровская Воздвиженская пуст. в Васильском у. (Там же. С. 38, 41).

В 1764 г., после введения штатов, отнесен к заштатным мон-рям. Некоторое время О. В. м. переживал кризис, но с нач. 70-х гг. XVIII в. благодаря расширению почитания его главной святыни вновь получил импульс к развитию.

В 1861 г., при игум. Лаврентии, составлен богослужебный устав, в котором было подробно описано «все то, что до сего времени в Оранской обители совершалось по преданию». Эти зафиксированные правила и традиции неукоснительно соблюдались вплоть до закрытия мон-ря. В 1866 г., после создания Балахнинского викариата, О. В. м. был передан под прямое управление архиереев Нижегородской епархии, к-рые теперь являлись его настоятелями, и переведен в число мон-рей 1-го класса. Непосредственное управление мон-рем возлагалось на назначаемых архиереями наместников.

В 1867 г. в О. В. м. открыто подготовительное уч-ще для сирот духов-

го; в посл. архиепископ) учебная программа была расширена в рамках курса 2-классной церковно-приходской школы, обучение стало длиться 6 лет. Помимо вышеуказанных ремесел детей стали учить переплетному делу, а по окончании курса выпускники имели право служить в качестве псаломщиков на приходах.

В годы первой мировой войны из О. В. м. на фронт ушли 17 послушников (Шустова. 2009. С. 297). Вплоть до дек. 1917 г. мон-рь оказывал постоянную финансовую помощь епархиальному лазарету. С февр. по авг. 1916 г. был проведен крестный ход из О. В. м. по Нижегородской губ. с молебнами о даровании победы рус. воинам (Там же. С. 298). В годы войны обитель предоставила свое помещение для работы почтово-телеграфного отделения в с. Оранка (ныне Оранки).

В сент. 1918 г. в мон-ре была создана Оранская монастырская трудовая сельскохозяйственная артель, 14 июня 1923 г. — 2-е Оранское сельскохозяйственное товарищество (зарегистрировано 1 сент. 1923). 15 марта 1919 г. с братией был заключен договор на пользование церковным имуществом (Дёгтева. Оранский Богородицкий муж. мон-рь. 2006. С. 9). В 1920–1921 гг. большая часть построек обители национализирована, там разместились дом престарелых и адм. службы (Власова.

29 дек. 1927 г. Нижегородский губернский отдел ОГПУ секретно уведомил адм. отдел Нижегородского губисполкома, что в связи с рядом преступлений в О. В. м. арестованы члены церковного совета и ревизионной комиссии общины, в связи с чем договор, заключенный с ними, автоматически должен быть расторгнут. Постановлением заседания коллегии адм. отдела Нижегородского губисполкома от 4 янв. 1928 г. договор был расторгнут, что означало окончательное закрытие мон-ря.

Настоятели и братия. Первоначальную братию обители в 30-х гг. XVII в. составили 8 старцев во главе с иером. Феодоритом (Макарий (Миролюбов). 1851. С. 19). В 1642 г. П. А. Глядкоу принял иноческий постриг с именем Павел и более 20 лет управлял О. В. м. в должности строителя (1642–1665). Незадолго до смерти он принял великую схиму с тем же именем, а вскоре был убит во время нападения на обитель шайки разбойников. Среди известных настоятелей мон-ря: архимандриты Афанасий (по разным данным: 1708–1712 (Там же. С. 86–87; Строев. Списки иерархов. Стб. 627); упом. в 1710 (Гавриил. 1871. С. 51–52)) и Иоаким (по разным данным: 1712–1719 (Макарий (Миролюбов). 1851. С. 86–87; Строев. Списки иерархов. Стб. 627); 1719–1721 (Гавриил. 1871. С. 51–52)), с именами к-рых связано возведение первых каменных построек обители; архимандриты Исаия (Ичанов) (по разным данным: 1719–1729 (Макарий (Миролюбов). 1851. С. 86–87; Строев. Списки иерархов. Стб. 627); 1721–1729 (Гавриил. 1871. С. 51–52)) и Иоанн (1747–1760); строители игумены Мефодий (1785–1798) и Пахомий (1800–1804), при к-рых был разработан план архитектурной перестройки мон-ря; Нафанаил (1804–1810), Иродион (1810–1819) и Исаия (1829–1837), при к-рых этот план был воплощен в жизнь. В 1837–1855 гг. мон-рь возглавлял Герман (игумен с 1838), при к-ром в О. В. м. были проведены широкомасштабные ремонтные работы.

С 1866 г. обителью управляли наместники Нижегородских архиереев, как правило в сане архимандритов. Среди них — архим. Феофилакт (не позднее 1882–1891), архим. Иоанникий (1891–1893), архим. Нафанаил (с 1893). В 1897–1913 гг. в этой должности состоял иером. Аркадий (Антуфьев; с 1902 игумен,



Вид Оранского
Богородицкого монастыря.
Литография. 1862 г.

2004. С. 14), монахам был оставлен один корпус. Чтобы избежать изъятия церковных ценно-

стей, братия и наместник мон-ря старались компенсировать властям стоимость наиболее ценных монастырских святынь; обитель развернула благотворительную деятельность для нужд голодающих, о чем официально уведомляла власти. Тем не менее в 1922 г. мон-рь неск. раз подвергся изъятию церковных ценностей. Этот процесс продолжался и в дальнейшем, вплоть до окончательного закрытия мон-ря. Большинство изъятых предметов оказалось в посл. в запасниках Нижегородского губернского (позднее областного, краевого) музея.

ного звания на 40 чел., к-рое находилось на полном монастырском содержании (Там же. С. 77). В 1875 г. оно было преобразовано в нижегородскую епархиальную ремесленную школу. В школе обучались 40 мальчиков в возрасте от 12 до 18 лет, как правило сироты и дети бедного нижегородского духовенства. Первоначально курс был рассчитан на 3 года, детей обучали сапожному, портняжному и столярному мастерству, а также навыкам арифметики, черчения и чтению. С 1888 г. по благословению епископа Нижегородского Модеста (Стрельбицко-

с 1906 архимандрит), сыгравший решающую роль в устройении Успенского скита обители. Указом архиепископа Нижегородского *Иоакима (Левитского (Левицкого))* с 1 июня 1917 г. наместником О. В. м. был назначен архим. *Августин (Пятницкий) (Тихон (Затёкин))*. 2006. С. 40), арестованный в июле 1918 г. и расстрелянный 31 авг. по приговору военно-революционного трибунала. 24 июля 1918 г. указом Нижегородской духовной консистории наместником вновь назначен архим. Аркадий (Антуфьев). В 1919 г. архим. Аркадий был арестован и приговорен к 3 годам исправительных работ, вернулся в обитель лишь в 1922 г., впосл. проживал там на покое (*Дёгтева*. Судьба архимандрита. 2006. С. 30). Последним наместником О. В. м. перед закрытием был игум. Димитрий (Архангельский; впосл. архимандрит), расстрелянный в Иваново 1 окт. 1937 г.

Братия обители в разные годы насчитывала: 26 чел. (1723; см.: *Гавриил*. 1871. С. 53), 22 чел. (1727; см.: *Макарий (Миролюбов)*. 1851. С. 81), 19 чел. (1764), 51 чел. (1851; см.: Там же), 61 чел. (1871; см.: *Гавриил*. 1871. С. 76), 20 чел. (1928).

Материальное обеспечение. Важнейшую роль в формировании первоначальной материальной базы О. В. м. сыграл П. А. Глядко, на средства к-рого был устроен храм обители; в 1642 г. он отписал мон-рю большую часть своей вотчины с 40 крестьянскими дворами (*Макарий (Миролюбов)*. 1851. С. 40). По всей видимости, в 1635 г. царь Михаил Фёдорович пожаловал обители землю, на к-рой она находилась, и окрестные территории «на версту» (Там же. С. 38–39), что в 1664 г. было подтверждено грамотой царя Алексея Михайловича. Монастырские крестьяне, поселенные близ обители, основали дер. Поляну (позднее Оранка, Оранки). В 1665 г. И. П. и А. П. Глядковы дали вкладную грамоту обители на крестьян с. Бочеева (Там же. С. 41). 25 окт. 1745 г. потомок основателя обители М. П. Глядков принес в дар О. В. м. 60 четв. (свыше 32 га) земли в Петровском у. по р. Медведице и по др. урочищам с усадьбами, лесом, сенными покосами и рыбными ловлями (*Гавриил*. 1871. С. 48–50). К 1764 г. мон-рь имел также мельницу на ключе Руса; на территории обители размещалось 12 торговых лавок.

О. В. м. имел владения и в Н. Новгороде. 13 марта 1665 г. А. И. и П. И. Глядковы передали мон-рю половину двора с огородом, садом на Никольской ул. (Там же. С. 42); построенный там дом для приезжавших в город иноков сгорел со всеми надворными строениями во время пожара в 1762 г. В 1696 г. внука основателя обители, П. А. Приклонская (урожд. Глядкова), передала обители $\frac{1}{3}$ родительского двора в Нижегородском кремле (Там же. С. 43). В 1694 г. митр. Нижегородский Павел дал указ игум. О. В. м. Никифору «о построении часовни в Нижнем Новгороде на нижнем посаде против церкви Иоанна Предтечи к писчей избе».

В синодике О. В. м. записаны на вечное поминовение жертвователи обители, в т. ч. князя Б. М. Лыков, С. Н. Болховский, Я. Н. Одоевский, В. А. Бабичев, М. Я. Черкасский, представители княжеских родов Горчаковых, Щербатовых, дворянских родов Бутурлиных, Грековых, Жедринских, Лопухиных, Матюшкиных, Паниных, Сумароковых, «именитых людей» Строгановых и др. (*Макарий (Миролюбов)*. 1851. С. 76–77).

В 1727 г. за мон-рем числилось 105 душ муж. пола, в 1730 г. — 108 душ (Там же. С. 44), в 1764 г. — 104 души (Там же. С. 46).

В результате *секуляризации церковных имуществ* обитель утратила свои владения. Однако, оказавшись в числе заштатных, во 2-й пол. XVIII в. она получила некоторые др. владения. Так, имп. Екатерина II разрешила игум. Мефодию построить мельницу близ с. Вад Арзамасского у. на р. Вадок, мон-рю было отведено 25 дес. (27,3 га) земли близ дер. Камкино в Княгининском у. (сдавалась монастырем внаем и приносила до 100 р. серебром в год). Обители также принадлежало 2 озера (к 1871 — только оз. Ланово) близ дер. Желнино Балахнинского у. (Там же. С. 59–60; *Гавриил*. 1871. С. 76). В 1845 г. О. В. м. было отведено из казенных дач 100 дес. (свыше 109 га) леса (*Гавриил*. 1871. С. 191). В 1862 г. мон-рь приобрел у дворянки Белавиной лесной участок близ мон-ря (216 дес. (ок. 236 га)), при этом Белавина дополнительно пожертвовала обители 100 дес. (ок. 109 га) пахотной земли и 100 дес. мелкого леса (Там же. С. 195).

С 70-х гг. XVIII в. основные доходы обитель получала от крестных

ходов с Владимирской Оранской иконой Божией Матери (см. также в ст. *Владимирская икона Божией Матери*). Вплоть до сер. 50-х гг. XIX в. на территории обители находились многочисленные торговые лавки. Еще в XVIII в. на прилегающей территории был разбит фруктовый сад.

В 1-й пол. 60-х гг. XIX в. в обители устроен скотный двор, построен пчельник на земле, полученной по согласованию у крестьян дер. Оранки, а также изба и мшеник (Там же). В 1883 г. в О. В. м. был устроен водопровод, в 1904 г. выстроена новая каменная водокачка. В XIX в. близ мон-ря устроены пруды. В О. В. м. находились огород, мастерские и хуторские подсобные хозяйства. При мон-ре действовала больница с аптекой.

В нач. XIX в. создано подворье обители в Н. Новгороде вблизи ц. во имя вмц. Варвары. Часть дома сдавалась внаем, а часть использовалась как кельи для монашествующих, сопровождавших Владимирскую Оранскую икону Божией Матери во время крестного хода в Н. Новгород, там же размещались покои наместника обители.

К 1851 г. О. В. м. имел капитал до 25 тыс. р. серебром в Гос. банке (*Макарий (Миролюбов)*. 1851. С. 59) и ежегодный доход до 5 тыс. р. серебром. К 1901 г. капитал обители составлял 38 тыс. р. (*Власова*. 1997. С. 367; *Она же*. 2006. С. 46).

В февр. 1918 г. Алистеевский волостной земельный отдел национализировал все земельные угодья мон-ря. На учет было взято и его движимое имущество.

Библиотека обители к нач. XX в. насчитывала более 2 тыс. книг и различных изданий (*Дёгтева*. Оранский Богородицкий муж. мон-рь. 2006. С. 7), гл. обр. печатных. Среди них выделялись 2 Евангелия (1-я пол. XVII в.), книга «Виноград домовитый благим насажденный» (1697) (*Макарий (Миролюбов)*. 1851. С. 75). Также в мон-ре хранились рукописные «Сказание об иконе Божией Матери» (со списком чудес, доведенным до 1714; в т. ч. Повесть о чудесах 1662 г.) и синодик (Там же. С. 76).

Архив О. В. м. формировался с XVII в., в нем хранились распоряжения Нижегородских архиереев, Синода, хозяйственные документы, списки братии и др. В наст. время основной сохранившийся комплекс

документов О. В. м. находится в ЦАНО (Ф. 588).

Святые и достопримечательности. Главной святыней мон-ря стала чудотворная Владимирская Оранская икона Божией Матери. Изготовленная в 1629 г. икона имеет размеры 106,5×75 см (без более поздней подставки шириной — 73,5 см) (см.: Бахарева. 1995. С. 147). На протяжении XVIII–XIX вв. икона неоднократно поновлялась (Там же. С. 151–152), так же как и ее богато украшенный оклад (Там же. С. 150–153). В нач. 60-х гг. XIX в. игум. Лаврентий устроил 2 балдахина над чудотворным образом у столбов правого клироса в холодном и теплом соборах. В 1885 г. на средства потомственных почетных граждан супругов С. М. и О. Н. Рукавишниковых фирмой Сазиковых в Москве изготовлена новая, серебряная с позолотой риза, богато украшенная жемчугом, бриллиантами и алмазами, рубинами, сапфирами, изумрудами и аметистами. В 1903 г. риза была обновлена. В 1895 г. по инициативе Свято-Георгиевского об-ва хоругвеносцев для крестных ходов с иконой московский фабрикант А. М. Постников изготовил ковчег из позолоченной бронзы, украшенный эмалью, вставками и чеканными изображениями месточтимых святых. В сент. 1922 г. риза с чудотворной Владимирской Оранской иконы Божией Матери была снята и изъята, однако, вероятно, не позднее 1923 г. возвращена на икону.

Уже в первые годы нахождения иконы в храме от нее было зафиксировано 144 чуда (131 — в 1634/35 и 13 — в 1635/36) (Гавриил. 1871. С. 79–109), в дальнейшем описания чудес записывались в специальную книгу. В 1635 г. проведено расследование о чудесах от иконы, к-рое по распоряжению патриарха Иоасафа I вели архим. нижегородского Печерского мон-ря Рафаил и прот. Архангельского собора Московского Кремля Иосиф. Комиссия подтвердила подлинность происходивших чудес (Макарий (Миролюбов). 1851. С. 32–34).

В кон. 30-х гг. XIX в. изготовлен список чудотворной иконы, точно повторявший оригинал, на к-рый в 1840 г. возложена богатая серебряная позолоченная риза.

Еще одной святыней обители являлся образ Христа Спасителя, находившийся первоначально в над-



Владимирская
Оранская икона Божией Матери.
1629 г.
(Владимирский собор
Оранского мон-ря)

вратной ц. во имя апостолов Петра и Павла, затем в одноименной трапезной церкви, а с 1-й четв. XIX в. — во Владимирском соборе. В 1903 г. на средства купца потомственного почетного гражданина И. М. Рукавишникова для этой иконы выполнена серебряная риза с эмалевыми вставками (Дёгтева. Традиц. крестные ходы. 2006. С. 16).

На территории обители находилась св. колодезь. Существовало неск. преданий о его появлении: по одной из версий, он забил при П. А. Глядкове, когда тот подошел к горе, на к-рой ему предстояло возвести храм, по другой — забил после усердной молитвы монахов, к-рые вынуждены были далеко ходить за водой. После начала перестройки обители он был зарыт в 1800–1804 гг. (Макарий (Миролюбов). 1851. С. 71). Новый колодезь вырыли за стенами мон-ря, над ним была устроена часовня (Там же. С. 72).

В Успенском скиту О. В. м. в отдельном построенном деревянном доме архим. Аркадий создал церковно-археологический музей (его судьба после закрытия скита неизв.). В 1927 г. Нижегородский губ. отдел образования выдал специальное удостоверение зав. Балахнинским уездным музеем В. Н. Кириллову «для выяснения вопроса о местонахождении бывшего монастырского музея», причем ему предоставлялось «право вывоза отдельных предметов в Нижний Новгород, в губернский Музей и в Балахнинский уездный музей».

Согласно описи изъятых церковных предметов, составленной 2 июня 1927 г., из О. В. м. вывезены картины, иконы, статуэтки, архимандричьи посохи, часы, письменные мраморные приборы, гравюры на стекле, более 20 старинных книг, планы мон-ря и др.

К нач. XX в. из О. В. м. в течение года совершалось 9 крестных ходов с Владимирской Оранской иконой Божией Матери и ее списками, которые охватывали почти всю территорию Нижегородской губ., кроме Балахны и Макарьева. Старейший из них был установлен еще в 1771 г. в связи с разразившейся эпидемией чумы в Н. Новгороде. В память об избавлении от нее благодарные нижегородцы дали обет ежегодно приносить икону в Н. Новгород для всеобщего поклонения. Крестный ход устраивался с четверга Светлой седмицы до 19 июня (Дёгтева. Традиц. крестные ходы. 2006. С. 12–13).

Список чудотворной иконы с 1771 г. начали ежегодно приносить в с. Павлово Горбатовского у. Первоначально Павловский крестный ход совершался после Пасхи, но в посл. был перенесен на Великий пост (Там же. С. 14).

В 1791 г. учрежден крестный ход в Арзамас «вследствие избавления жителей его от падежа скота и умножения бесноватых». Шествие начиналось 26 авг.; первоначально икона находилась в Арзамасе до Рождества, после чего возвращалась в обитель. С кон. XIX в. чудотворный образ стали переносить крестным ходом из Арзамаса в Ардатов, в результате чего шествие продолжалось более 6 месяцев (заканчивалось в Лазареву субботу, весной следующего года) (Там же. С. 15).

С 29 авг. 1866 г. совершался миссионерский крестный ход со списком иконы по местам расселения старообрядцев в г. Семёнове и в его окрестностях, охватывая при этом обширную часть Заволжья (Там же). Первоначально он проводился с 29 авг. до мясопустной недели. В нач. XX в. маршрут крестного хода продлен, совершался с 29 авг. до Страстной седмицы и охватывал уезды: Нижегородский, часть Семёновского, Макарьевский, Васильский (Васильсурский), Княгининский, Сергачский, Лукояновский.

Начиная с 1872 г. список иконы стали приносить в ряд уездных городов на юге Нижегородской губ.:

Княгинин, Сергач, Лукоянов, а также в др. населенные пункты (в т. ч. в заштатный г. Починки). Этот ход официально именовался осенне-зимним мордовским. Длилось это шествие с 29 авг. по 31 марта (Там же).

В кон. XIX — нач. XX в. регулярно устраивались 4 менее продолжительных крестных хода. Мордов. весенний и мордов. летний ходы ограничивались деревнями и селами Нижегородского у. и части Княгининского у., где существовали компактные поселения мордвы. Первый длился с Фоминой недели до нач./сер. июня, второй — с 26 июня по 22 авг. (Там же). Горбатовский крестный ход (24 июня — 22 авг.) двигался по г. Горбатову и его окрестностям с посещением нек-рых селений Балахнинского у., а Закудменский крестный ход (26 июня — 22 авг.) совершался на северо-востоке Горбатовского у. (Там же. С. 16).

Архитектура. Первоначально весь комплекс мон-ря был деревянным, первые каменные постройки появились в 1-й трети XVIII в., весь комплекс был радикально перестроен в нач. — сер. XIX в.

Первым храмом обители стала возведенная в 1634 г. тианием П. А. Глядкова **церковь в честь Владимирской иконы Божией Матери**. К кон. XVII в. храм обветшал и в 10-х гг. XVIII в. был перестроен в одноглавую каменную церковь. В 1737 г. в ней находился 4-ярусный иконостас с иконами «греческой живописи» (*Макарий (Миролюбов)*. 1851. С. 64). Храм просуществовал вплоть до 1833 г., когда был разобран, при этом его иконостас был продан в с. Матюшево Горбатовского у. (Там же. С. 67). В 1833–1836 гг. на месте разобранного храма возведена 5-главая 4-столпная зимняя **церковь в честь Рождества Пресвятой Богородицы** (подрядчик — крестьянин с. Городец Я. Г. Мохов), отделочные работы в которой продолжались до 1838 г. (*Дёгтева*. 2015. С. 168–170). Значительные пожертвования на сооружение юж. придела нового храма были сделаны коллежским советником Д. С. Шнитниковым. При возведении храма использовался кирпич от разборки ряда монастырских зданий и сооружений, в т. ч. старой Владимирской ц., торговых лавок, монастырской ограды и сев.-вост. башни (Там же. С. 169). Правый (южный) придел во имя свт. Димитрия Ростов-

ского освящен 18 дек. 1837 г., левый (северный) придел во имя Трех святителей (Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста) — 20 июня 1838 г., а главный престол — 21 июня 1838 г. еп. Нижегородским *Иоанном (Доброзраковым;* вносл. архиепископ) (Там же). Иконы для храма выполнили арзамасский худож. Гладков и нижегородский худож. Железнов (*Макарий (Миролюбов)*. 1851. С. 69). В 1858 г. храм расписан, в 1901 г. росписи были частично заменены новыми (*Дёгтева*. 2015. С. 170). В 1898–1900 гг. с зап. стороны храма по проекту нижегородского епархиального архит. А. К. Никитина пристроена новая паперть, в помещении к-рой размещалась монастырская б-ка (Там же. С. 171).

В 10-х гг. XVIII в. устроена надвратная **церковь во имя апостолов Петра и Павла**, существовавшая в XVIII в., но разобранная в 1808–1809 гг., после чего престол был перенесен в храм в трапезном корпусе.

В 1804–1819 гг. возведена архитектурная доминанта обители — 5-главый **собор в честь Владимирской иконы Божией Матери**. В 1848 г. храм расписан палехскими мастерами, а в 1854 г. перестроены иконостасные киоты, которые были украшены резьбой и позлащены червонным золотом. 4 марта 1882 г. в собор выдан новый антиминс.

В 10-х гг. XVIII в. в обители возведена каменная **колокольня**. В 1737 г. на ней размещалось 7 колоколов, наибольший из к-рых весил 30 пудов (ок. 491 кг). В связи с принятием плана перестройки обители эту колокольню разобрали в 1808–1809 гг. (Там же. С. 177). В 1810–1811 гг. возведена новая 2-ярусная колокольня (подрядчик — крестьянин дер. Озерки (Озерки Новоусадские) Арзамасского у. М. К. Филифанов), на 1-м ярусе к-рой были устроены св. ворота (Там же). На колокольне помещались часы. К кон. XIX в. на колокольне находились 13 монастырских колоколов, крупнейший из к-рых, Благовестник, весил 412 пудов (ок. 6,7 т) (Там же. С. 178).

В описании обители 1764 г. упоминаются каменные настоятельский корпус и ветхий казначейский корпус, деревянный братский корпус, каменные пекарня и поварня. В рамках перестройки обители в нач. — сер. XIX в. эти корпуса были снесены. По

разработанному проекту в 1800-х — 10-х гг. XIX в. в ряд со стеной и с колокольней возведены настоятельский и братский корпуса (первоначально летние, затем неоднократно перестраивались). В 1807 г. на территории выстроен 2-этажный каменный братский корпус, на 1-м этаже к-рого была устроена **церковь во имя апостолов Петра и Павла** (Там же. С. 172). В корпусе первоначально размещались зимние кельи, трапезная и кухня. 26 сент. 1836 г. храм получил новый антиминс. В 1903–1904 гг. храм и корпус в целом подверглись перестройке и перепланировке, в особенности внутри объемов (Там же. С. 174–175). 12 июня 1903 г. заложен новый алтарь храма, при возведении к-рого заново выстроена вост. стена корпуса, служившая перегородкой между алтарем и храмом; братская трапезная была перенесена в зап. часть корпуса и соединена с церковью большой аркой с закрытыми стеклянными дверями; для храма был изготовлен новый, 2-ярусный иконостас из гипса и штукатурки, иконы писали в Серафимовом Дивеевском мон-ре. 10 июня 1905 г. престол и жертвенник установлены в новопостроенном алтаре (Там же. С. 176).

В 1838 и 1839 гг. построены каменные погреба, а в 1849 г. — каменные амбары (*Гавриил*. 1871. С. 191). В 1851 г. симметрично амбарам возведен новый каменный корпус, где размещалась просфоропекарня; с сев. стороны от погребов устроена каменная квасоварня (Там же).

В 1898–1900 гг. по проекту нижегородского епархиального архит. А. К. Никитина между алтарями Владимирского собора и ц. Рождества Пресв. Богородицы было построено здание для монастырской ризницы. Фасады здания ризницы выполнены в стиле эклектики.

Уже в 10-х гг. XVIII в. вокруг обители возведена каменная **ограда**, которая вплоть до нач. XX в. неоднократно перестраивалась. К 1740 г. перед основной оградой, с зап. стороны, построена дополнительная ограда (*Макарий (Миролюбов)*. 1851. С. 62). В нач. XIX в. непосредственно в ряд ограды встроены 2 корпуса и колокольня со св. воротами с западной стороны и корпус — с южной стороны.

За оградой мон-ря в нач. XIX в. существовал деревянный гостинный двор для приезжавших купцов.

Всего к 1910 г. на территории О. В. м. и за ее пределами находилось свыше 50 монастырских зданий и сооружений, в т. ч. 6 каменных братских корпусов, гостиница для приема богомольцев, многочисленные хозяйственные постройки.

Некрополь. В подклете старой ц. в честь Владимирской иконы Божией Матери (на месте которой в XIX в. была построена ц. Рождества Пресв. Богородицы) размещались семейные усыпальницы благотворителей обители: в 1-й пол. XIX в. там погребены Запольские, Карповы, Бравины, Шнитниковы и др.

Во Владимирском соборе погребены настоятели обители: против алтаря — строитель Арсений († 20 июня 1829) и игум. Герман († 1 сент. 1856), против жертвенника — строитель Арсений († 11 февр. 1864).

У юго-восточного угла ц. Рождества Пресв. Богородицы похоронен подвизавшийся в О. В. м. блж. Аркадий (Пеликанов; 1812–1864) (*Дёгтева*. Блж. Аркадий. 2006. С. 24).

При игум. Германе в О. В. м. устроено братское кладбище, первоначально окруженное деревянной оградой, к-рая в 1855–1856 гг. заменена каменной.

Успенский скит. Идею устройства монастырского скита высказал в 1901 г. наместник О. В. м. Аркадий, в том же году создание скита благословил еп. Нижегородский *Назарий* (*Кириллов*; вполн. митрополит) (*Власова*. 2006. С. 45–47). В 1902 г. наместник Аркадий просил разрешения на устройство в монастырском лесу неск. новых прудов для разведения рыбы и орошения окрестностей для развития садоводства и пчеловодства. В 1903 г. начато строительство скита, в ходе к-рого первоначальный проект архит. Ф. П. Фёдорова был изменен и упрощен.

Пока шло строительство, в скиту проживали иером. Серафим и послушник Михаил Таланов. По просьбе О. В. м. мон. Пинуфрий из Свято-Пантелеимонова мон-ря на Афоне в 1905 г. заказал для скита икону Божией Матери «Скоропослушница» с изображениями внизу вмч. Пантелеимона и прп. Пинуфрия; икону привезли в скит в сент. того же года.

К 1905 г. постройка каменного корпуса скита была завершена, 4 нояб. еп. Назарий освятил домовую ц. в честь Успения Пресв. Богородицы на 3-м этаже, а 28 дек. — ц. во имя

преподобных Антония и Феодосия Печерских на 2-м этаже (Там же. С. 48). На цокольном этаже корпуса размещались кухня, трапезная и часть жилых келий.

В 1905–1906 гг. на монастырские средства устроена железнодорожная станция (ныне Ягодное) на 235-м километре Московско-Казанской же-



Успенский скит.
Фотография. Нач. XX в.

дотворная Владимирская Оранская икона Божией Матери находилась в Н. Новгороде в Спасской часовне, а затем была передана в обл. музей.

В 1937 г. колокольня обители разобрана на кирпич. В 1939–1941 гг. здания бывш. О. В. м. стали убежищем для интернированных иностранных послов и их семей, работников посольств. В 1942 г. на территории бывш. обители организован лагерь № 74 для военнопленных (максимальное число содержащихся в нем — 3378 офицеров и 28 генералов) (*Коршак*. 2008. С. 319). Основная часть военнопленных содержалась в лагерном отделе Монастырка, в 4 км от монастыря (Там же. С. 320). Приказом от 3 февр. 1950 г. лагерь расформирован, в марте того же года все оставшиеся военнопленные отправлены на родину и в др. пункты содержания (Там же. С. 323; в 1995 на месте братских могил военнопленных организован мемориал). В 1952–1971 гг. в помещениях бывш. О. В. м. действовала воспитательно-трудовая колония для несовершеннолетних. В 1971–1985 гг. на территории бывш. мон-ря располагался муж. лечебно-трудовой профилакторий, а затем до 1993 г. — жен. исправительная колония (ЛТП-6 УВД).

Каменное здание бывшего скита и прилегавшая к нему земля с фруктовым садом 8 мая 1928 г. переданы Алистеевским волостным исполкомом в ведение нижегородского Дома пионеров им. Ансона для летней дачи. С 1942 г. в нем действовала первая из антифашистских школ, переведенная в 1943 г. под Москву, в Красногорск (*Власова*. 2004. С. 24). В 1943–

лезной дороги, от к-рой была проложена дорога до скита.

К 1906 г. построены деревянные домики-кели для игум. Аркадия и Нижегородского архиерея, служебные помещения, был разведен обширный фруктовый сад и устроено 2 пруда. В 1907 г. в скиту проживали 27 монахов во главе с иером. Александром (*Она же*. 1997. С. 369). Скит приносил доход О. В. м. за счет продажи свечей, просфор и деревянного (низкосортного оливкового) масла, в ц. Успения Пресв. Богородицы проводили службы и совершали нек-рые требы для жителей окрестных населенных пунктов: с. Сиуха, деревень Инютино, Лом, Касаниха и Шониha (Там же).

В 1908 г. архим. Аркадий приобрел для скита 2-этажный дом в Н. Новгороде рядом с подворьем О. В. м. по адресу Варварский тупик, дом 10, с тем чтобы за счет сдачи этого дома в аренду скит получал доход (Там же).

К нояб. 1918 г. в скиту размещались: каменный 3-этажный крестовый корпус с 2 домовыми церквями, 15 кельями, трапезной и кухней; деревянные архиерейский дом (дача), дачный дом, здание музея, дом наместника, а также сарай, дом (портняж), дом с водокачкой, баня; на пчельнике находились деревянные дом и мшеник (Там же. С. 370).

Решениями Президиума Нижегородского исполкома была закрыта ц. Успения Пресв. Богородицы (28 мая 1924) (*Она же*. 2006. С. 49),

1948 г. в скиту содержались военнопленные немцы (*Коршак*. 2008. С. 321). Затем здания скита постепенно разрушались. После реконструкции 70-х гг. XX в. в них разместились пионерский лагерь и база отдыха Горьковского телевизионного завода им. В. И. Ленина (ныне НИТЕЛ).

В 1991 г. в с. Оранки по инициативе схим. Елены (Храмовой) организована община при храме Рождества Пресв. Богородицы бывш. О. В. м., который 29 мая 1992 г. был зарегистрирован (с ошибочным названием «приход Успенской церкви»).

1993–2018 гг. В февр. 1993 г. Комитет по управлению гос. имуществом администрации Нижегородской обл. передал здания ц. Рождества Пресв. Богородицы и братского корпуса О. В. м. РПЦ. Позднее в том же году РПЦ передан игуменский корпус, а в 1994 г. — весь комплекс О. В. м. (распоряжение об этом утверждено губернатором Нижегородской обл. Б. Е. Немцовым 1 дек. 1993). Священноархимандритом возобновленного О. В. м. по традиции стал правящий архиерей Нижегородской епархии, а наместником в нояб. 1993 г. был определен игум. Александр (Лукин; вполн. архимандрит), возглавлявший мон-рь до 1999 г. 8 сент. 1994 г. из Арзамаса на престольный праздник О. В. м. митр. Нижегородский *Николай (Кутепов)* передал в обитель список чудотворной Владимирской иконы Божией Матери (Крестоходная) XIX в., в тот же день Оранский сельский совет возвратил мон-рю колокол, к-рый висел в центре села и служил для оповещения о пожарах. Под рук. игум. Александра проведена реставрация Владимирского собора, ряда корпусов на территории мон-ря, активизировалась хозяйственная деятельность: построены коровник, др. хозяйственные службы.

На протяжении 1999–2004 гг. О. В. м. управляли: священноиннок Михаил (Краснюк; позднее иеромонах; 1999, 2000–2001), игум. Тихон (Затёкин; 1999), священноиннок Петр (позднее иером. Макарий (Смольников); 1999–2000, 2003–2004), игум. Пахомий (Папазов; 2001–2003). Частая смена наместников не способствовала развитию обители, замедлился ход восстановительных работ.

Ситуация принципиально изменилась с прибытием в мон-рь по приглашению еп. Нижегородского Георгия (Данилова; ныне митрополит)

в авг. 2004 г. игум. Нектария (Марченко; с 2008 архимандрит), к-рый решением Синода от 27 дек. 2005 г. официально назначен наместником О. В. м. (*Журнал заседаний Свящ. Синода* № 117). Архим. Нектарию удалось активизировать восстановительные работы в обители, в результате чего к 2018 г. монастырь полностью восстановлен.

6 июля 2005 г. по просьбе еп. Георгия на престольный праздник в О. В. м. на 1 день из запасников Нижегородского гос. историко-архитектурного музея-заповедника для поклонения была привезена чудотворная Владимирская Оранская икона Божией Матери (в 1995–2000 находилась на реставрации в Москве). В июне 2008 г. власти епархии обратились в Мин-во культуры РФ с просьбой передать икону в О. В. м. В соответствии с распоряжением министра культуры А. А. Авдеева от 21 авг. 2008 г. икона передавалась Нижегородской епархии на 3 года при условии контроля над ее состоянием со стороны музейных работников и в случае надлежащего с иконой обращения срок передачи мог быть продлен (Возвращение святыни. 2008. С. 2). 5 сент. икона перенесена в Спасский кафедральный собор Н. Новгорода, а 15 сент. прибыла в О. В. м. (Там же), где находится и в наст. время.

В янв. 2006 г. на территории переданной О. В. м. бывш. больницы в с. Хвощёвка были убиты 2 трудника обители. Летом того же года возобновлена традиция ежегодного крестного хода к Н. Новгороду.

21 сент. 2011 г. архиеп. Георгий (Данилов) провел великое освящение храма в честь Рождества Пресв. Богородицы, 8 сент. 2012 г. (уже в сане митрополита) освятил собор в честь Владимирской иконы Божией Матери, 15 дек. того же года — храм свт. Афанасия, патриарха Цареградского, в цоколе собора; 12 дек. 2013 г. — домовый трапезный храм во имя апостолов Петра и Павла, а также новую, 4-ярусную колокольню высотой 75 м, построенную в 2009–2013 гг. на фундаментах ранее существовавшей колокольни. В 2014–2016 гг. возведен надвратный храм во имя прп. Нектария Киево-Печерского (архит. С. Г. Попов), освященный митр. Георгием 26 нояб. 2016 г. Силами братии расчищен и благоустроен источник Владимирской Оранской иконы Божией Матери.

Проведены восстановление и обустройство братских корпусов, строительство новой каменной ограды; осуществлены восстановление хозяйственных построек и благоустройство территории. В обители установлен памятник имп. мч. Николу II (освящен митр. Георгием 26 нояб. 2016).

Среди святынь мон-ря помимо чудотворной Владимирской Оранской иконы Божией Матери — ее список (Крестоходная), тапочки свт. Спиридона Тримифунтского, ковчег с частицами мощей Киево-Печерских святых, икона св. Симеона Верхотурского.

К 2018 г. братия мон-ря насчитывала 33 чел. (в т. ч. 17 послушников).

В 2010 г. по благословению архим. Нектария в 1,5 км от обители благоустроен Лесной источник. В 10-х гг. XXI в. обители передан комплекс Успенского скита. Усилиями настоятеля и братии О. В. м. с 2015 г. восстанавливаются храм в честь Рождества Христова в с. Хвощёвка, а также ц. Иоанна Предтечи в Благовещенской слободе в Н. Новгороде.

Арх.: РГАДА. Ф. 1355. Оп. 1. Д. 836. Л. 25; РГВИА. Ф. 280. Оп. 3. Д. 22; РГИА. Ф. 796. Оп. 439. Д. 2; Ф. 799. Оп. 33. Д. 1013; Ф. 1293. Оп. 168. Д. 69; ЦАНО. Ф. 56. Оп. 4. Д. 31; Ф. 570. Оп. 557. Д. 80; Оп. 559. Д. 1517; Оп. 586. Д. 417; Ф. 588. Оп. 1. Д. 2, 68, 79, 144, 186, 205, 214, 227, 241, 414, 419, 437, 442, 443, 445, 446; Ф. 829. Оп. 676-а. Д. 2957; Ф. 2203. Оп. 3. Д. 6663; Ф. 2626. Оп. 2. Д. 108; Оп. 4. Д. 98.

Ист.: *Алексий (Воскресенский)*, иером. Записки о жизни в Оранском Богородицком 1-кл. мон-ре в 1918 г. // *Посев*. 1988. № 1. С. 60–63. Лит.: *Макарий (Миролюбов)*, иером. Описание Оранской Богородицкой цуст. М., 1851; *Гавриил*, иером. Описание Оранского Богородицкого 1-кл. мон-ря. Н. Новг., 1871; *Шмидт С. О.* К истории монастырской колонизации XVII в.: («Повесть о пачале Оранского мон-ря») // *ВИРА*. 1964. [Вып.] 12. С. 297–309; *Бахарева Н. Н.* Икона «Богоматери Владимирской Оранской»: (К вопросу об атрибуции и истории иконы) // *Памятники истории и архитектуры Европ. России*. Н. Новг., 1995. С. 146–156; *Васильев В.* Обитель на Оран-поле // *Правосл. слово*. Газ. Н. Новг., 1997. № 13(98). С. 5; *Власова Е. И.* Оранский мон-рь и скит // *АиО*. 1997. № 2(13). С. 362–373; *она же*. Оранский Богородицкий мон-рь как феномен духовной культуры. М., 2004; *она же*. Оранский скит: История и современность // *Нижегородская старина*. 2006. Вып. 11. С. 45–49; *Евдокимова А. А.* Из неопубл. наследия иером. Димитрия — насельника Оранского Богородицкого мон-ря // *Наследие монастырской культуры: ремесло, художество, искусство*. СПб., 1997. Вып. 1. С. 5–11; *Осинов А.* Оранки // *Правосл. слово*. Н. Новг., 1997. № 9(94). С. 7; *Ичелин Н. А.* «Являющий вечность собой...»: Оранский Богородицкий мон-рь на изломе эпох. Н. Новг., 2001; Русские мон-ри: Поволжье / Сост.: А. А. Агапов и др. М., 2003; *Дёгтева О. В.* Блж. Аркадий, Оранский подвижник XIX ст. // *Нижегородская старина*.

2006. Вып. 11. С. 20–24; она же. Оранский Богородицкий муж. мон-рь // Там же. С. 1–9; она же. Судьба архимандрита // Там же. С. 27–30; она же. Судьба Оранской иконы Божией Матери: К проблеме изъятия церк. ценностей в сов. время // Там же. С. 31–35; она же. Традиц. крестные ходы с чудотв. иконой Богородицы Владимирской Оранской в Нижегородской губ. // Там же. С. 11–19; она же. Оранский Богородицкий мон-рь: Этапы формирования архит. ансамбля (XVII — нач. XX ст.) // Духовные смыслы: Сб. Богородск, 2015. С. 163–179; Тихон (Затёкин), игум. Жизнеописание наместника Оранского мон-ря архим. Августина (Пятницкого) // Нижегородская старина. 2006. Вып. 11. С. 36–44; Возвращение святыни: Чудотв. икона Владимирской Оранской Божией Матери // Там же. 2008. Вып. 18. С. 2–9; Коршак С. Н. Оранский лагерь № 74 в военные и послевоенные годы // Зап. краеведов. Н. Новг., 2008. Вып. 12. С. 318–332; Шустова Ю. В. Монастырская деятельность в годы Первой мировой войны (на примере Оранского Богородицкого мон-ря Нижегородской епархии) // Саровский летописец: Мат-лы VIII ист. конф. Саров, 2009. С. 296–299; Оранский Богородицкий мон-рь в старинных описаниях. Н. Новг., 2012; Святыни Православия // Покров. М., 2012. № 9(501). С. 4–34; Жизнеописания Нижегородских подвижников благочестия. Н. Новг., 2015. С. 293–322, 334.

Схим. Алексия (Косолапова),
Т. И. Харитонова, Г. Л. Шукаева

«ОРА́НТА» («Богоматерь Оранта»), иконографический тип, в к-ром фигура Божией Матери представлена фронтально, с воздетыми в молитве и разведенными в стороны руками; получил название от лат. *orans*, *orantis* — молящийся — по характерному жесту, известному с древнейших времен. В раннехрист. искусстве изображения людей с воздетыми в молитве руками впервые встречаются в живописи катакомб и на рельефах саркофагов. Термин «орант» (оранта) применяется также к изображениям святых христ. Церкви (см., напр., копт. росписи храмов Египта, мозаичную декорацию ц. вмч. Георгия (Ротонды) в Фессалонике, кон. IV–V в.). По мнению Н. П. Кондакова, тип «О.» возник в кон. IV в. (Кондаков. Иконография Богородицы. Т. 1. С. 60), т. е. в период признания христианства гос. религией, его распространения (IV–VI вв.) и определения статуса Самой Божией Матери на III Вселенском (Эфесском) Соборе 431 г.

Пресв. Богородица «О.» предположительно представлена в одном из аркосолиев катакомб св. Агнессы в Риме, а также на фреске катакомб Кеметериум-Маюс 2-й четв. IV в. (облачена в одежды рим. матроны-патрицианки — прозрачную фату,

тунику с клавями, с украшениями — серьгами и шейной гривной-ожерельем по сторонам — хризмы). Этот тип изображения рано стал известен в обеих столицах империи — Риме и К-поле. На это указывает образ Божией Матери «О.» на золотых донцах (фалерах?) IV в. (напр., в Музеях Ватикана): Богородица облачена в римском платье, на ней украшения, руки распростерты, по сторонам — фигуры апостолов или дев или же изображения деревьев (см.: Кондаков. Иконография Богородицы. Т. 1. С. 76–81; Лидова. 2017. С. 16. Ил. 9). С VI в. фигуру Пресв. Богородицы «О.» включали в состав композиции «Вознесение Господне» (миниатюра Евангелия Раввулы — Laurent. Plut. I. 56. Fol. 13v, VI в.; ампула из Монцы, VI в., сокровищница собора св. Иоанна Предтечи в Монце, Италия). Поясное изображение облаченной в мафорий Богородицы «О.» помещено на аверсе золотой монеты (солида) имп. Льва VI Мудрого (886–912); имя Мария дано в лат. транскрипции, при этом в традиц. греческой монограмме МР ΘΥ по сторонам нимба использована лат. литера R (до IX в. включительно смешение



Солид имп. Льва Мудрого
с образом Божией Матери «Оранта».
Аверс. 886–912 гг.
(частное собрание)

букв греческого и латинского алфавитов было обычным явлением); на реверсе — портрет императора (Кондаков. Иконография Богородицы. Т. 2. С. 64; Бутырский, Заикин. 2005. С. 82, 83). Выбор данной иконографии для монеты самого высокого номинала может указывать как на почитание Богородицы «О.» в качестве покровительницы императора, так и на ктиторский характер изображения, где Божия Матерь «О.» — одновременно и адресат молитвы за императора, и провод-



Мозаика
с образом Божией Матери «Оранта»
в апсиде собора в Чезалу,
Сицилия. 1148 г.

ник его молитвы. Именно в эпоху правления Македонской династии (867–1056) в Византийской империи образ Пресв. Богородицы «О.» украсил апсиду церкви в Большом дворце К-поля; вероятно, значение Богородицы «О.» как покровительницы императора повлияло на включение этого изображения в декор соборов незадолго до того принявших христианство слав. гос-в, таких как Болгария, Др. Русь.

В средневизант. период подписи при изображении «О.», как правило, именуют Пресв. Богородицу Влахернитиссой, т. е. воспроизводят Ее чудотворную икону, почитавшуюся в к-польском р-не *Влахерны*. К ней восходят мозаики в конхах мн. византийских и итальянских храмов средневизант. периода, в т. ч. древнейший, домонг. эпохи образ «О.» в соборе Св. Софии в Киеве (30–40-е гг. XI в.), прославленный под наименованием «*Нерушимая Стена*». Его воспроизводили и в технике фрески, напр. в конхе апсиды ц. Богородицы в мон-ре Студеница (1209). «О.» была представлена в алтарных апсидах мн. древнерус. храмов — как княжеских, так и монастырских — в Киеве, на Киевской земле, в Новгороде (Этингоф. 2000. С. 146). Образ Богородицы «О.» включали в купольную декорацию небольших церквей, как, напр., в пространстве наверху лестничной башни Георгиевского собора новгородского Юрьева мон-ря (30-е гг. XII в.).

По мнению Л. И. Лифшица, извод «О.» в купольных росписях был связан также с темой Второго Пришествия Христа Судии: Богородица написана среди пророков, как в куполе ц. Богородицы Елеусы в Велюсе (нач. XII в., Македония; *Лифшиц*, 2004. С. 337). В качестве чтимых изображения «О.» были вывезены после 1204 г. на лат. Запад, где они стали частью декорации итал. городских церквей, напр. мраморный рельеф с элементами золочения Мадонна-делла-Кроче (Греческая Мадонна) 2-й пол. XI в. в ц. Санта-Мария-ин-Порто в Равенне.

Со средневизант. времени иконография «О.» была дополнена изображением Младенца на лоне Пресв. Богородицы. Такой вариант известен по печатям, мраморным рельефам, фрескам, иконам. Визант. изображения «О.» эпохи Комнинов могут быть подписаны также др. эпитетами, как, напр., «Епискеписис» (Покровительница) или «Мегали Панагия» (Великая Панагия), к-рые соединяют в символической значимости образы Богородицы и Богомладенца как Воплощения, как символы Церкви земной и небесной. Кондаков и Н. П. Лихачёв считали разновидностью извода «О.», или *Великой Панагии*, чудотворную новгородскую икону Божией Матери «Знамение». Кондаков отмечал очевидную связь этого варианта «О.» с Влахернами и почитавшимися там образами Богородицы. Образ «О.» сохранял значение покровительства, ему молится, напр., патриарх Евфимий Иерусалимский (между его изображением и фигурой прор. Моисея, ок. 1223, мон-рь вмц. Екатерины на Синае). Среди древнерус. примеров «О.» наиболее известны мону-ментальные иконы из Ярославля — «Ярославская Оранта» (1-я треть XIII в., ГТГ) и из Пскова — «Миро-жская Оранта» с ктиторскими портретами св. кн. Довмонта (Тимофея) Псковского и его супруги кнг. Марии (живопись — 2-я пол. XVI в. (1583?, ныне в собрании ПИАМ), с к-рой на рубеже средних веков и Нового времени делали списки: напр., икона кон. XVII — нач. XVIII в. (ЯХМ)). Литургическая символика «О.» была раскрыта в стенописи, иконах, предметах церковного убранства, напр. на шитом воздухе, даре эмирского деспота Феодора Комнина и его супруги Марии Дукины со-бору Св. Софии в Охриде (1216,

ныне в НИМ(С)), или на служебной утвари, напр. на панагиях или ар-тосных панагиях, на стеатитовом панагире, XIV в. («чаша царицы Пульхерии») в афонском мон-ре Ксиропотам. В древнерус. иконографии «О.» является частью компози-ции *Покрова Пресвятой Богородицы*.

Видимо, актуальностью литурги-ческого или ктиторского замысла было продиктовано появление изоб-ражений «О.» в произведениях эпо-хи царя Иоанна IV Васильевича Грозного и его преемников, как в самостоятельном варианте, напр. на черневой позолоченной дроб-нице с оклада надгробной иконы прп. Сергия Радонежского из ризни-цы Троице-Сергиевой лавры (1585, СПГИАХМЗ), так и в составе сим-волических композиций, напр. «Ви-дение прор. Исаии» на миниатюре в лицеом Житии прп. Сергия Ра-донежского (РГБ. Ф. 304. III. 21 / М. 8663 (Троицк. III-21). Л. 25, 1592), на фреске в юж. люнете Смоленско-го собора Новодевичьего мон-ря (1598–1600).

Лит.: Кондаков. Иконография Богородицы. Т. 1. С. 60–100, 379; Т. 2. С. 55–94, 105; *Этин-гоф О. Е.* Образ Богородицы: Очерки визант. иконографии XI–XIII вв. М., 2000. С. 129, 146–149; *Демус О.* Мозаики визант. храмов / Пер. с англ.: Э. С. Смирнова. М., 2001. С. 42; *Лиф-шиц Л. И.* Собор Св. Софии // *Лифшиц Л. И., Сарабьянов В. Д., Царевский Т. Ю.* Монумен-тальная живопись Вел. Новгорода: Кон. XI — 1-я четв. XII вв. СПб., 2004. С. 331–337; *Бу-тырский М. Н., Заикин А. А.* Золото и благо-честие. М., 2005; *Преображенский А. С.* Кти-торские портреты средневеков. Руси XI — нач. XVI в. М., 2012; *Лидова М. А.* Образ Богома-тери Патрицианки в распехрист. иконогра-фии // Византизм в контексте мировой куль-туры. СПб., 2017. С. 7–21. (Тр. ГЭ; 89).

М. А. Маханько

ОРАРЬ [греч. ὄραριον или ὀράριον; лат. orarium], в правосл. традиции богослужебное облачение *диакона*. В наст. время представляет собой ленту (из парчи, бархата или шелка) длиной 2,8 м и шириной 13–15 см, к-рую диакон возлагает поверх сти-харя на левое плечо (О. крепится с помощью петельки), а при приго-товлении к причащению за литур-гией препоясывается ею крестооб-разно. Иподиаконы всегда носят О., препоясавшись крестообразно. Архи- и протодиаконы имеют т. н. большой, или двойной, О. (в совр. практике Церквей греч. традиции, а также в Грузинской Православной Церкви двойной О. носят все диако-ны; в рус. практике двойной О. ря-

довым диаконам дается только как награда после 5 лет служения или получения ученой степени канди-дата богословия).

Этимология слова ὄραριον/orari-um точно не установлена. Нек-рые исследователи полагают, что слово имеет лат. происхождение (от os, oris — уста) и означает плат для оти-рания лица, носа или губ. В эпоху Римской империи такие платки на-зывались sudarium (*Petronii Satyri-con*. 67 // *Petronii Arbitri Cena Trimal-chionis* / Ed. M. S. Smith. Oxf., 1975. P. 38) или manualium (они были до-статочно длинными: так, о сщмч. Киприане Карфагенском сообщается, что он таким платком завязал себе глаза перед казнью — *Acta pro-consularia S. Cypriani*. 5. 4–5). У лат. церковных писателей термин orarium использовался в бытовом значе-нии до VII в. (*Hieron. Ep.* 52. 9; *Greg. Turon. Hist. Franc.* III 5; в т. ч. в отно-шении платка, к-рым обвязывают лицо умершего (*Ambros. Mediol. De exc. frat.* II 78; свт. Амвросий Ме-диолаанский цитирует Ин 11. 44, од-нако в большинстве рукописей *Vetus Latina* и в Вульгате вместо ora-rium стоит sudarium), платков, к-рые паломники кладут на мощи мучени-ков (*Idem. Ep.* X 77. 9), повязки на большой глаз (*Aug. De civ. Dei.* XXII 8. 7)). В одном из ранних упомина-ний богослужебного облачения диа-кона на Востоке О. называется ὀθόνη и отождествляется с льняным по-лотенцем (убрусом), которое Иисус Христос использовал при умовении ног апостолов (*Isid. Pel. Ep.* 1. 136). Поскольку одной из функций диа-конов была помощь в причащении народа, происхождение О. может быть связано с платками, к-рыми они отирали уста причастившихся. Однако практика причащения в ран-ней Церкви была иной: Св. Дары принимали в руку, а Св. Кровь по-давали не на лжице, а непосредст-венно из чаши. При этом платки часто использовали сами причаст-ники для покровения ладони, на к-рую принимали Тело Христово. Поэтому бытовое происхождение О. может быть обосновано только исходя из этимологии греч. слова διάκονος — как «служащий столам», т. е. официант, к-рому полагается полотенце для исполнения своих обязанностей.

Др. исследователи обращают вни-мание на то, что с III в. oraria называ-ются также особые платки, к-рыми

подавали знаки во время публичных мероприятий должностные лица (синоним *тарра*) или к-рыми простые люди размахивали на театральных или цирковых представлениях, выражая одобрение (Scr. hist. Aug. Claudian. 17. 7; Ibid. Aurelian. 48. 5; Euseb. Hist. eccl. VII 30. 9; Ammonii Alexandrini Fragmenta in Acta Apostolorum. XIX 12 // PG. 85. Col. 1576). Поэтому слово «орарь» следует производить от греч. ὀράω (наблюдать, стеречь), поскольку диаконы должны были подавать знаки в процессе богослужения, особенно во время чтений на амвоне, а иподиаконы, также носившие О., следили за порядком в храме и наблюдали за теми, кто входят в храм и выходят из него (см. толкование Феодора IV Вальсамона на Лаодик. 22; [Матфей Властарь]. Алф. Синт. Е 9). В таком случае О. по своему назначению является одним из вариантов эволюции плата наряду с *манипулом*, но в отличие от последнего рано потерявшим практическую значимость и превратившимся в *инсигнию*.

Средневек. лат. авторы писали, что *orarium* происходит от *oratio* («молитва», «проповедь») или *orare* (молиться). У св. Григория Турского О. называется иудейский талит (Greg. Turon. Hist. Franc. VI 17). По толкованию свт. Симеона Солунского, О. происходит от греческого глагола ὀραῖσθαι (украшать) (Sym. Thessal. De sacr. ordinat. 174 // PG. 155. Col. 381). В таком случае О. как материальный объект мог происходить от «каймы» (лат. *clavi*) на одеянии рим. чиновников. Однако 1-е упоминание О. в богослужебном контексте в Лаодик. 22 и 23 не дает для этого оснований. Соборные правила запрещают использовать О. церковнослужителям (дверникам (остииариям), чтецам и певцам), закрепляя его за диаконами. В византийских литургических толкованиях О. получает ангельскую символику (как крылья ангелов у Севериана Габальского: Ps.-Ioan. Chrysost. In Parabolam de Filio Prodigio. 1. 3 // PG. 59. Col. 520; такое же толкование у Псевдо-Софрония: PG. 87C. Col. 3988; свт. Симеон Солунский отмечает, что, когда диаконы препоясываются О., они уподобляются серафимам, закрывающим лица крыльями: Sym. Thessal. De templ. 24 // PG. 155. Col. 712). Эта символика нашла отражение в украше-



Орарь.
Кон. XVII в.
(ГРМ)

нии визант. О. надписью: «Свят, свят, свят».

В зап. традиции О. как часть облачения диакона упоминается с VI в. 20-й канон Аврелианского Собора (511) запрещает монахам использовать О. в мон-рях. В 9-м каноне Собора в Браге (561) отмечается, что диаконы должны носить О. на плече, чтобы отличаться от субдиаконов. В 28-м каноне IV Толедского Собора (633) О. наряду с альбой является отличием диаконского чина, в 40-м каноне того же Собора дозволяется носить 2 О. только диаконам, но О. не должны иметь украшений или быть разноцветными. 4-й канон III Собора в Браге (675) называет «орарем» столу пресвитера и запрещает совершать мессу без этого облачения. В Риме же наименование *orarium* в раннее средневековье прилагалось либо к паллию (LP. 81. 13 // Liber Pontificalis. T. 1. P. 354; LP. 96. 13 // Ibid. T. 1. P. 472), либо к манипулу (напр., о субдиаконе говорится, что он держит О. в руке (*tenens orarium suum in manu*) — Andrieu. Ordines. 34. 4). Не очень понятна и ситуация с О. в Сев. Африке. С одной стороны, в Житии Фульгенция, еп. Руспийского, говорится, что он носил О., подобный тем, какими «теперь поль-

зуются все епископы» (Vita Fulgentii. 18. 37 // PL. 65. Col. 136), с другой — чуть ниже сообщается, что он носил паллий. При этом в синхронных источниках встречается употребление термина *orarium* по отношению к диаконскому облачению, но все эти примеры связаны с переводом греч. канонов на лат. язык (Ferrand. Breviat. Canon. 124, 141 // CCSL. 259. P. 297, 299). О влиянии греч. практики на лат. клириков, к-рые стали носить *superhumerales more Graecorum* («орари по обычаю греков»), сообщает Агнелл Равеннский (Liber Pontificalis Ecclesiae Ravennatis. 154 // CCCM. 199. P. 332). Начиная с эпохи Каролингов за диаконским О. в лат. традиции закрепляется наименование «стола» (Amalar. Lib. Offic. II 20; Raban. Maur. De inst. cleric. I 19).

Иконографический материал не дает оснований для решения вопроса о происхождении и ранних формах О. На фресках и мозаиках до IX в. диаконы идентифицируются в основном по таким характерным признакам, как наличие в руках *кадила* или (для Запада) ношение *далматики*, используемой как облачение.

У нехалкидонитов ношение О. также практикуется. В сир. традиции он является как элементом диаконского облачения, так и епитрахилью пресвитера, а епископский омофор именуется большим О. В копт. традиции О. называется либо по-арабски *zunnār* (от греч. ὀράριον), либо по-коптски *bumis/apomis* (от греч. ἐπόμις — ефод). Он изначально отличался от епитрахили не по внешнему виду, но лишь по способу ношения: в древности диаконский О. носили, обвязав вокруг шеи, как шарф, концы к-рого свисали с левого плеча спереди и сзади, тогда как сейчас лента О. проходит от левого плеча через грудь под правую руку, заходит за спину и затем опять спускается через левое плечо вперед, подобно визант. двойному О. В арм. традиции практика ношения О. в целом соответствует византийской (как и у коптов, присутствует символика ефода — см.: Muyltermans J. Le costume liturgique arménien: Etude historique // Le Muséon. 1926. Vol. 39. P. 274–278).

Лит.: Дмитриевский А. А. Ставленник: Рук-во для священно-церковно-служителей. К., 1904. С. 65–66; Braun J. Die liturgische Gewandung im Occident und Orient. Freiburg i. Br., 1907; Pappas T. Studien zur Geschichte der Messgewänder im byzant. Ritus. Münch., 1965; Innemée K. C.

Ecclesiastical Dress in the Medieval Near East. Leiden etc., 1992; Woodfin W. Th. Late Byzantine Liturgical Vestments and the Iconography of Sacerdotal Power: Diss. Urbana (Il.), 2002; Schnabel N. C. Die liturgischen Gewänder u. Insignien des Diakons, Presbyters u. Bischofs in den Kirchen des byzant. Ritus. Würzburg, 2008.

А. А. Ткаченко

ОРАТОРИАНЕ [ораторианцы; от лат. oratorium — молельня], члены католич. обществ апостольской жизни: конфедерации оратория св. Филиппа Нери (Confoederatio Oratorii S. Philippi Nerii, С. О.; также филиппинцы) и конгрегации оратория Иисуса (Congregatio Oratorii Iesu). Проповедническая и просветительская деятельность О., организация общих молитв и духовных упражнений были тесно связаны с развитием *Контрреформации* в европ. странах во 2-й пол. XVI—XVII в.

Конфедерация оратория св. Филиппа Нери. Действовавшие с кон. XV — нач. XVI в. в Италии т. н. оратории Божественной любви — объединения клириков и мирян, к-рые выступали за проведение реформы католич. Церкви путем возрождения совместных молитвенных практик, соблюдения благочестивого образа жизни, оказания помощи больным и нуждающимся, стали примером для оратория, основанного в Риме католич. св. Филиппом Нери (1515–1595). Рукоположенный в 1551 г. во пресвитера, он служил в рим. ц. Санджироламо-делла-Карита, где его основной заботой было принятие исповеди. Желая, чтобы христиане, раскаявшиеся в грехах и стремившиеся к добродетельной жизни, не возвращались к прежним порокам, Нери решил проводить по вечерам пастырские встречи. Он приглашал к себе всех желающих и беседовал с ними о жизни святых, о церковной истории, о красоте добродетелей и пагубности пороков, обсуждал с приходившими к нему отрывки из Свящ. Писания. Встречи сопровождались совместными молитвами и пением религ. гимнов. В этих встречах принимали участие как католич. священники, так и миряне. Нери старался приобщить участников встреч к благотворительной деятельности: в рим. госпиталях они духовно поддерживали и утешали больных и умирающих, оказывали санитарную помощь малоимущим.

Рим. община последователей Нери была официально признана папой Римским *Григорием XIII* как кон-

грегация О. (булла «Copiosus in misericordia Deus» от 15 июля 1575). Новая конгрегация объединяла католич. священников, но допускалось и ассоциативное членство мирян. Члены конгрегации не приносили монашеских обетов и сохраняли свое имущество и доходы. Деятельность О. была связана с богослужениями, регулярными проповедями (4 получасовые проповеди в день) и участием в таинствах; поощрялись частые исповеди и причащение.

Папа предоставил О. рим. ц. Санта-Мария-ин-Валличелла. Поскольку храм был небольшим и на тот момент сильно обветшал, построили новую церковь (отсюда название Къеза-Нуова, Новая церковь; 1575–1599). В 1578 г. по распоряжению понтифика церковь была выведена из юрисдикции титулярного прихода Сан-Лоренцо-ин-Дамазо, что давало О. большую свободу деятельности в Риме. 8 мая 1577 г. состоялись выборы настоятеля конгрегации О., им стал Нери. Хотя сам он считал, что глава конгрегации должен переизбираться каждые 3 года, вполн. члены оратория настояли на том, чтобы он пожизненно исполнял эту должность.

Почти сразу после папского утверждения конгрегации деятельность О. начала распространяться за пределами Рима. В 1576 г. Нери отправил 4 священников рим. оратория в Милан. В 1580 г. с просьбой об основании оратория в г. Фермо к Нери обратился епископ этого диоцеза Доменико Пинелли (1577–1585). В 1593 г. был открыт ораторий в г. Котиньяк (Юго-Вост. Франция). Эти и основанные позднее общины О. были самостоятельными — конгрегация не имела общего капитула.

Хотя О. не были связаны монашескими обетами, уклад их жизни по настоянию Нери должен был приближаться к монашескому. Главным средством углубления духовной жизни О. являлась молитва. Нери требовал соблюдения дисциплины и исполнения указаний настоятеля, поскольку считал, что послушание будет способствовать духовному росту членов конгрегации. Составленный Нери устав конгрегации после апробации, занявшей неск. лет, был утвержден папой Римским *Павлом V* (бreve от 24 февр. 1612). Breve от 3 марта того же года папа предписал всем ораториям, которые были или будут основаны за пределами Рима

и будут считать себя продолжателями дела Нери, неукоснительно следовать только этому уставу.

На протяжении XVII в. оратории, подобные римскому, были созданы во мн. городах Италии, в середине столетия они появились в Польше и Мексике, а в конце века — в Испании и Германии. В 1701 г. был организован ораторий в Вене. В XIX в. оратории были созданы в Великобритании и Колумбии, в XX в. — в Швейцарии, Нидерландах, США, Канаде, Бразилии, Чили, Коста-Рике и ЮАР. В нач. XXI в. оратории основаны в Аргентине и на Ямайке. С 2008 г. ораторий св. Ф. Нери действует в Литве (Вильнюс). В наст. время конфедерация оратория св. Ф. Нери состоит из 88 ораториев в 20 странах и насчитывает ок. 500 членов.

Объединение автономных ораториев в единую структуру началось в XX в., при папе Римском *Пие XI* (1922–1939). Декретом Конгрегации по делам монашествующих от 21 марта 1933 г. была учреждена должность апостольского визитатора для всех ораториев, им стал пресв. Аркадио Мария Ларраона-Саралеги. Одновременно был назначен генеральный прокуратор, представлявший О. перед Папским престолом. Эту должность занял представитель флорентийского оратория пресв. Карло Нальди. Объединение автономных ораториев в единую структуру без потери ими независимости во внутренней жизни объяснялось необходимостью во взаимной поддержке в условиях нарастающих внешних сложностей, связанных гл. обр. с политикой светских властей в разных странах.

В 1942 г. состоялся 1-й генеральный конгресс О., положивший начало существованию единого института оратория св. Ф. Нери (Institutum Oratorii S. Philippi Nerii); его уставные документы были утверждены Папским престолом 12 апр. 1943 г. Окончательно институт оратория св. Ф. Нери был сформирован на конгрессе, состоявшемся в 1948 г. Тогда же были избраны новый генеральный прокуратор — представитель лондонского оратория пресв. Эдвард Гриффит, генеральный постулатор и члены постоянной делегации института оратория. Апостольским визитатором по-прежнему был пресв. А. Ларраона-Саралеги (до 1951).

В 1958 г. Папский престол изменил наименование своего офиц. представителя в институте оратория — согласно декрету от 24 сент. 1958 г., он стал именоваться «делегатом Апостольского Престола при конгрегациях и генеральных службах института святого Филиппа Нери» (*Delegatus Sedis Apostolicae pro Congregationibus et Officiis Generalibus Instituti Oratorii S. Philippi Neri*). Изменение коснулось и порядка замещения должности: теперь делегат избирался на конгрессе О., а затем утверждался в должности Папским престолом. Первым избранным делегатом стал пресв. Э. Гриффит, ранее занимавший должность генерального прокуратора.

В 1969 г. генеральный конгресс О. внес изменения в уставные документы конгрегации в соответствии с решениями *Ватиканского II Собора*. Тогда же институт оратория был переименован в конфедерацию оратория. Очередной пересмотр уставных документов был осуществлен после принятия в 1983 г. нового Кодекса канонического права (см. *Codex juris canonici*); ныне действующие положения, к-рые определяют жизнь конфедерации и образующих ее ораториев, утверждены Папским престолом 21 нояб. 1989 г.

27 сент. — 4 окт. 2018 г. в Риме прошел генеральный конгресс О., был определен состав руководства конфедерации на 2018–2024 гг.

К святым Римско-католической Церкви причислены основатель рим. оратория Филипп Нери (канонизацию в 1622 совершил папа Римский *Григорий XV*), почитаемый апостолом о-ва Цейлон Жозе Ваз (1651–1711; канонизирован в 2015 папой Римским *Франциском*) и основатель конгрегации сестер Провидения св. Каэтана Тиенского Луиджи Скросппи (1804–1884; канонизирован в 2001 папой Римским *Иоанном Павлом II*). Пять членов конгрегации почитаются как блаженные Римско-католической Церкви, среди них кард. Дж. Г. Ньюмен.

Конгрегации оратория Иисуса (точнее — конгрегация оратория Иисуса и Девы Марии (*Congregatio Oratorii Iesu et Mariae*); также Французский ораторий) по образу римского оратория основана в 1611 г. в Париже французским католическим богословом Пьером де Берюлем (1575–1629), приближенным кор. *Генриха IV* (1589–1610). 11 нояб. 1611 г.

он и еще 5 франц. клириков — доктор Сорбонны Жан Банс и Жак Гасто, лицензиат Наваррского коллежа Пол Метезо, Франсуа Бургоэн, кюре Клиши, и Пьер Карон, кюре Бомона (еп-ство Бове), встретившись в Малом Бурбонском дворце близ Лувра, решили создать объединение католич. священников, члены которого не были бы связаны строгими монашескими обетами и могли посвятить себя делу духовного просвещения в свете требований *Тридентского Собора* (1545–1563) с учетом специфики церковной жизни во Франции. Новое объединение быстро было признано как франц. светскими властями (2 янв. 1612 королева-регентша Мария Медичи одобрила деятельность франц. О.), так и Папским престолом (папа Павел V буллой «*Sacrosanctae romanae Ecclesiae*» от 10 мая 1613 утвердил создание конгрегации оратория Иисуса). Первоначально ораторий располагался в парижском предместье Сен-Жак (ныне в черте Парижа), в 1616 г. был перенесен в центр города, к Лувру.

П. де Берюль пользовался покровительством королевской семьи, будучи в последние годы правления Генриха IV наставником дофина, а в годы регентства Марии Медичи (при малолетнем кор. *Людвике XIII*) — ближайшим советником королевы, что создало благоприятные условия для развития франц. конгрегации О. 23 дек. 1623 г. священники парижского оратория были назначены капелланами королевского дворца — Лувра. В 1627 г. папа Римский *Урбан VIII* возвел де Берюля в кардинальское достоинство. После смерти де Берюля в 1629 г. его преемником во главе франц. О. стал Шарль де Кондрен (1588–1641). К 1629 г. насчитывалось уже более 60 ораториев (ок. 400 членов) по всей Франции — в Ла-Рошели, Орлеане, Туре, Котиньяке, Лангре, Люсоне, Лионе, Клермон-Ферране, Нанси, Тулузе, Дижоне, Нанте, Тулоне, Булони-сюр-Мер и др., в 1702 г. — 78 ораториев (581 чел.). Была основана община франц. О. в Риме при франц. ц. Сан-Луиджи-деи-Франчези. Значительно разрослась и сеть образовательных учреждений, подведомственных О.: к 1631 г. под их управлением находилось 31 коллегия во мн. франц. городах.

В 1714 г. в конгрегации оратория Иисуса состояли 650 священников.

К середине столетия, после событий, связанных с янсенистским кризисом (см. *Янсенизм*), число О. сократилось почти в 2 раза. Во время Французской революции (1789–1799) франц. конгрегация О., как и др. религ. объединения, была ликвидирована. Незначительная часть О. приняла Гражданское устройство духовенства (франц. *Constitution civile du clergé*), неск. членов конгрегации погибли в тюрьме или на гильотине, остальным пришлось скрываться во Франции или покинуть страну.

Возрождение конгрегации О. в 1852 г. связано с деятельностью франц. священников Альфонса Жозефа Гатри (впосл. член Французской академии) и Пьера Петето (до 1852 настоятель парижского прихода св. Роха, затем возглавил воссозданную конгрегацию О. в должности генерального настоятеля). 22 марта 1864 г. ораторий Иисуса был официально утвержден церковными властями. Однако по численности О. не смогли достичь уровня XVII–XVIII вв.: к 1900 г. число членов конгрегации оратория Иисуса едва достигало 100 чел. В 1901 г. в связи с принятием во Франции антицерковного законодательства О., не получившим разрешения светских властей на продолжение деятельности, пришлось приостановить работу на территории Французской республики. Многие члены конгрегации были вынуждены покинуть Францию и продолжить служение в Швейцарии.

После окончания первой мировой войны и восстановления католич. структур во Франции О. возобновили свою деятельность: в 1920 г. в Монсу (близ Парижа) был организован ораторий. В 1922 г. под управление О. передали храм св. Евстафия (Сент-Эсташ) в Париже.

В 1969 г. уставные документы конгрегации оратория Иисуса были пересмотрены в соответствии с решениями II Ватиканского Собора.

К конгрегации О. принадлежали неск. представителей Французской академии: Гатри (1805–1872), кард. Адольф Луи Альбер Перро (1828–1906), кард. Альфред Анри Мари Бодрийяр (1859–1942), ректор *Католического института* в Париже. Член конгрегации О. пресв. Пьер Костабель (1912–1989) был директором Практической школы высших исследований.

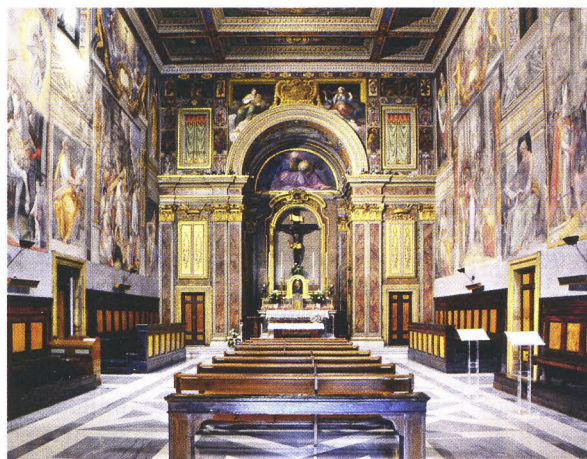
В нач. XXI в. численность франц. О. составляет ок. 50 чел.; конгрегации принадлежит 8 домов-ораториев. Под контролем О. находятся 4 коллежа: св. Мартина в Понтуазе, св. Филиппа Нери в Жюан-ле-Пен (Лазурный берег), св. Эремберта в Сен-Жермен-ан-Ле и школа Массийон в Париже.

До Французской революции О. в Париже принадлежал ораторий Лувра, служивший королевской часовней (указ от 17 июля 1624). В 1811 г. имп. Наполеон передал его протестантам. В наст. время резиденция генерального настоятеля конгрегации оратория Иисуса именуется «дом Пьера де Берюля» (находится в 5-м округе Парижа). Ораторий Иисуса имеет генерального прокуратора, представляющего его перед Палским престолом.

Лит.: *Marciano G.* Memorie storiche della Congregazione Dell'Oratorio. Napoli, 1693–1702. 5 vol.; *Rego S., do.* Vida do veneravel Padre Joseph Vaz. Lisboa, 1745; *Caraccioli L.-A.* La vie du révérend père de Condren, second général de la Congrégation de l'Oratoire en France. P., 1764; *Nourrisson J. F.* Le Cardinal de Bérulle: Sa vie, ses écrits, son temps. P., 1856; *Capece-latro A. S. E.* Vita di S. Filippo Neri. R.; Tournay, 1889. 2 vol.; *Addington R.* The Idea of the Oratory. L., 1966; *Cistellini A.* San Filippo Neri: L'Oratorio e la Congregazione oratoriana: Storia e spiritualità. Brescia, 1989. 3 vol.; *Paolocci Cl.* La Congregazione di S. Filippo Neri: Per una storia della sua presenza a Genova. Genova, 1997; *Danieli Fr.* San Filippo Neri: La nascita dell'Oratorio e lo sviluppo dell'arte cristiana al tempo della Riforma. Cinisello Balsamo, 2009; *Boureau R.* L'Oratoire en France. P., 2011; *Desimon R.* Les oratoriens du XVII^e siècle dans la lutte contre les calvinistes // L'Oratoire du Louvre et les protestants parisiens / Ed. Ph. Braunstein. Gen., 2011. P. 68–73; *Bertram J.* How to Make an Oratory. Oxf., 2012; The Traditions of the Oratory: The Constitutions of 1612 with Commentary / Ed. J. Bertram. Oxf., 2012; *Caffin G.* Grandes figures de l'Oratoire en sympathie avec leur temps. P., 2013; L'Oratoire de Jésus: 400 ans d'histoire en France, 11 nov. 1611 – 11 nov. 2011 / Sous la dir. d'Y. Krumenacker et al. P., 2013.

А. Г. Крысов

ОРАТО́РИЯ [от итал. oratorio — моле́льня, часовня], крупное вокально-инструментальное произведение с участием хора и солистов. Как правило, О. сочиняют на духовные сюжеты; они предполагают концертную форму исполнения. Развитие жанра, особенно на начальных этапах, происходило под влиянием оперы. Время зарождения О. как муз. жанра не поддается однозначному определению. Во 2-й пол. XVI в. усилиями Филиппо Нери и созданного им объединения клириков и мирян (см. *Ораториане*) в часовнях (ора-



мя считалось началом истории ораториального жанра. Использование в этом спектакле декораций, костюмов и наличие сценического действия

Интерьер часовни Кьеза-Нуова в Риме

сегодня позволяют называть «Представление...» 1-й духовной оперой. Автор, по всей видимости, воспринимал свое творение как образец тра-

ториях) нек-рых рим. церквей сложилась традиция молитвенных собраний. Наряду с чтением Свящ. Писания и проповедью обязательной частью этих встреч, приобретших в скором времени большую популярность, было духовное утешение — пение братьями лауд (духовных песен). В 1-й пол. XVII в. значение музыки на подобных собраниях существенно возросло и они фактически превратились в духовные концерты; музыку в «новом стиле» стали исполнять специально приглашенные профессиональные певцы.

Концерты было принято проводить в зимнее время по вечерам (oratorio vespertino); кульминация деятельности ораториан по традиции приходилась на период карнавала. К 1640 г. крупнейшими муз. центрами Рима стали часовни Кьеза-Нуова (Санта-Мария-ин-Валличелла; принадлежала последователям Филиппо), а также церквей Сан-Джироламо-делла-Карита, Санта-Мария-дель-Орационе-э-Морте, Санта-Мария-делла-Ротонда. Сочинения обычно звучали на итал. языке (oratorio volgare). Вскоре подобная практика распространилась в духовных братствах др. итал. городов (Венеция, Флоренция, Болонья, Модена). Представление о репертуаре концертов дает публикация Дж. Ф. Анерио «Духовно-гармонический театр мадригалов» (Teatro armonico spirituale di madrigali, 1619), в к-ром 14 произведений обозначены как «диалоги».

Важнейшей вехой в формировании традиций рим. духовной музыки XVII в. стало исполнение в февр. 1600 г. в часовне Ньеза-Нуова «Представления о Душе и Тел» Э. де Кавальери. В муз. историографии данное событие долгое вре-

диц. жанра ренессансного духовного театра священных представлений (sacre rappresentazioni), а новаторство видел в том, что его пели от начала до конца в новомодной выразительной манере. Собственный подход к театральной музыке Кавальери обозначил как recitar cantando (напевная декламация); флорентийские композиторы, стоявшие у истоков оперного жанра, широко пользовались термином stile rappresentativo (театральный стиль); позднее в Риме утвердилось понятие stile recitativo (декламационный стиль). Либреттист «Представления...» А. Манни был основным создателем поэтических текстов для конгрегации св. Филиппо Нери; в своей работе он ориентировался на традицию диалогических лауд.

Проблема жанровой терминологии по отношению к новой по стилю духовной музыке Рима на протяжении 1-й пол. XVII в. не была актуальной. Произведения, исполнявшиеся во время ораториальных концертов, часто по традиции воспринимались как духовные мадригалы (с текстом на итал. языке) или молитвы (с лат. текстом). В ходу были также такие обозначения, как «история» (historia), «диалог» (dialogus, dialogo), «кантата» (cantata) и др. Впервые понятие «оратория» использовал Пьетро делла Валле в одном из писем 1640 г., подразумевая, что упоминаемая пьеса собственно сочинения (в рукописи она фигурирует как «Сретенский диалог» — Dialogo della Purificazione) предназначена для исполнения в часовне. Наибольшее внимание современников привлекал необычный, редкий стиль ораториальной музыки, о чем ярко свидетельствует первое из ее развернутых исторических описаний, содержащееся в письме

на родину франц. гамбиста А. Мога-
ра от 1 окт. 1639 г. Могар с востор-
гом отзывался о рим. *musique réci-
tative*, с которой он познакомился в
часовне Св. Распятия при ц. св. Мар-
целла. Традиция этого центра духов-
ной музыки резко отличалась от
практики последователей св. Фи-
липпо: собрания устраивали по пят-
ницам Великого поста, звучали ис-
ключительно произведения на лат.
языке (*oratorio latino*); было приня-
то исполнять 2 «истории»: 1-ю — на
ветхозаветный сюжет — до пропо-
веди священника, 2-ю — на ново-
заветный — после нее. Предположи-
тельно Могар слышал лат. диалоги
приближенного к семейству Бар-
берини и папе Урбану VIII М. Ма-
раццоли, соотносившиеся по теме
с евангельскими чтениями соответ-
ствующих литургических дней. Ана-
логичные сочинения с участием рас-
сказчика (*testo, historicus*) и дейст-
вующих лиц принадлежат рим. ком-
позиторам сер. XVII в. Д. Маццокки,
Л. Росси, Ф. Фолжа.

Духовные диалоги классика рим.
музыки данного периода Дж. Карис-
сими написаны преимущественно на
лат. тексты; их исполняли под руко-
водством автора в качестве мотетов
как на собраниях в часовне Св. Рас-
пятия, так и на службах в ц. св. Апол-
линария при Германско-Венгерской
коллегии ордена иезуитов. Посколь-
ку эти сочинения не сохранились в
автографах, авторское обозначение
их жанра неизвестно. В некоторых
копиях они именуются историями;
А. Кирхер, восхвалявший в 1650 г.
наиболее известную духовную дра-
му Кариссими «Иеффай» за искус-
ную смену аффектов и использован-
ие приемов муз. риторики, назы-
вал данное произведение диалогом.

Либретто лат. диалогов Карисси-
ми одночастны. Насыщенные биб-
лейскими парафразами, они обра-
щаются обычно к сюжетам либо
трогательным («Авраам и Исаак»,
«Суд Соломона»), либо впечатляю-
щим («Всемирный потоп», «Страш-
ный Суд»). Реплики историка во
мн. случаях исполнялись поочеред-
но различными голосами и ансамб-
лями солистов. Четырехголосные
хоры (или неск. хоров, образую-
щих переклички) представляли со-
бой камерные ансамбли (1 человек
на партию); помимо отдельных реп-
лик, кратких и энергичных, почти
без распевов, им поручали также
протяженные высказывания в кон-

це сочинений, подводящие их смыс-
ловой итог.

Жанровая модель Кариссими не
получила развития в Италии (О. на
лат. языке, исполнявшиеся в прию-
тах Венеции в кон. XVII–XVIII в.,
по строению аналогичны современ-
ным им итальянским). Единствен-
ным значительным последователем
Кариссими стал его франц. ученик
М. А. Шарпантье, автор неск. десят-
ков «историй», «диалогов», «канти-
ков» и «мотетов», созданных в под-
ражание учителю и исполнявшихся
либо во время богослужения, либо
приватно. Но после кончины Шар-
пантье эта традиция достойного раз-
вития не получила (роль О. во Фран-
ции долгое время фактически отво-
дилась «большому мотету»). Крат-
кий расцвет франц. О. приходится
на годы, предшествовавшие бур-
жуазной революции: произведения
Н. Ж. Лефруа де Мери, Дж. М. Кам-
бини, Ф. Ж. Госсекса и др. звучали
в рамках великопостных духовных
концертов.

В сер. XVII в. сформировался ка-
нон О. на итал. языке: 2-частная
структура (между «частями» О.,
нередко именовавшимися также
«кантатами», произносили пропо-
ведь); преобладание ветхозаветных
и житийных сюжетов над новоза-
ветными. Привычное ныне жанро-
вое обозначение утвердилось благо-
даря публикациям поэтических либ-
ретто: во 2-м томе посмертно издан-
ного собрания стихов Ф. Бальдуччи
(1646) напечатаны его О. «Вера» (на
сюжет о жертвоприношении Исаака)
и «Триумф» (на сюжет коронования
Богородицы; использовано Карисси-
ми в «Оратории Святейшей Девы»).
Теория жанра впервые сформулиро-
вана в трактате А. Спаньи «Догмати-
ческое рассуждение», опубликован-
ном в собрании ораториальной поэ-
зии данного автора (1706). Спанья
приписывает себе изобретение чист-
о драматического либретто О., без
партии повествователя (*testo*), и ви-
дит в этом важный этап совершен-
ствования жанра на пути к превра-
щению в духовную оперу (*sacro me-
lodramma*).

Расцвет барочной итал. О. в 1670–
1720 гг. обусловлен покровитель-
ством этому жанру представителей
высшей рим. аристократии: кор.
Кристины Шведской, кардиналов
Б. Памфили и П. Оттобони (оба из-
вестны также как авторы либретто),
кн. Ф. М. Русполи. По их заказу луч-

шие композиторы города — Б. Пас-
квини, А. Страделла, А. Скарлатти,
а также молодой Г. Ф. Гендель —
создали классические образцы О.,
нередко исполнявшиеся во дворцах
меценатов, на сцене, украшенной
роскошными декорациями (вместо
проповеди между частями О. в по-
добных случаях устраивали пере-
рыв, во время которого гостям мог-
ли предлагать прохладительные на-
питки). Итальянская О. в это время
сближается с оперой: адаптирует ее
стиль, заимствует популярные эле-
менты (комические персонажи, лю-
бовные сцены), выступая фактиче-
ски заменой светских увеселений,
традиционно прекращавшихся на
время Великого поста. Как и в опе-
рах, хоры в зрелых итальянских О.
играют незначительную роль: основ-
ной акцент делается на арии (часто
в форме *da capo*) и вокальные ансамб-
ли. Также постепенно возрастает
значение инструментальных партий;
важной вехой в этом процессе стало
исполнение в 1675 г. «Иоанна Крес-
тителя» Страделлы (в ряде номеров
этой О. впервые прослеживается
разделение инструментального ан-
самбля на 2 группы, позже характер-
ное для жанра *concerto grosso*). На
рубеже XVII и XVIII вв. в моду вхо-
дят «триумфально»-героические О.
на риторичные тексты, в составе
к-рых выделяются виртуозные «бра-
вурные» арии и живописные арии-
метафоры, патетичные аккомпани-
рованные речитативы (О. Скарлат-
ти 1700-х гг., «Воскресение» Генделя
и др.). Получают распространение
О. на аллегорические сюжеты, а так-
же житийные О. с участием аллего-
рических персонажей («Святой Фи-
липпо Нери» Скарлатти, «Триумф
Времени и Разочарования» Генделя).

С нач. 20-х гг. XVIII в. стиль итал.
О. эволюционировал под влиянием
раннеклассических (а затем и зре-
лых классических) тенденций; дань
этому жанру отдали почти все вид-
ные итал. оперные композиторы
(Н. А. Порпора, Л. Лео, Л. Винчи,
Н. Йоммелли, Д. Чимароза и др.).
Под воздействием лит. классициз-
ма при венском дворе (где еще во
2-й пол. XVII в. сложился близкий
к О. самобытный жанр *serolcro*)
ораториальные либретто (почти ис-
ключительно на библейские сюже-
ты) создавали А. Дзено и П. Мета-
стазио (творения последнего были
востребованы на протяжении все-
го XVIII в.). При этом обозначи-

лась тенденция к театрализации исполнения О. вплоть до полноценных сценических постановок (Неаполь).

В XVIII в. складываются национальные типы О., прежде всего в Германии и Англии. Первыми нем. образцами этого жанра можно считать некоторые сочинения Д. Букстехуде, исполнявшиеся еще в посл. четв. XVII в. на любекских муз. вечерах; музыка их в посл. была утрачена (за исключением, возможно, О. «Страшный Суд», ныне приписываемой Букстехуде). Устойчивая традиция жанра немецкой О. прослеживается от Страстных произведений, написанных в нач. XVIII в. в Гамбурге по инициативе местных поэтов — К. Ф. Хунольда (1705) и Б. Г. Брокеса (1712). Либретто последнего «За грехи мира распятый и умирающий Иисус» снискало огромную популярность и было положено на музыку многими выдающимися нем. композиторами, в т. ч. Р. Кайзером, Генделем, Г. Ф. Телеманом, И. Маттезоном (отдельные тексты Брокеса использованы в либретто «Страстей по Иоанну» И. С. Баха).

Гамбургская О. мыслилась как радикальное новшество в области духовной музыки, поскольку в отличие от традиц. лютеран. «историй» сочинялась только на поэтическое либретто и не содержала партий рассказчика (Евангелиста). Неслучайно сама возможность исполнения О. в помещении лютеран. церкви первоначально оспаривалась. Вскоре, однако, возникли гибридные формы, в которых речитативы, арии и хоры на модные мадригальные тексты стали сочетаться с традиц. евангельским повествованием. Такая практика присутствует, в частности, в 2 из 3 сочинений Баха, к-рые он обозначил как О.: в «Рождественской оратории» и в «Вознесенской оратории» («Пасхальная оратория» написана только на поэтическое либретто). По форме и по функции О. Баха являются церковными *кантатами* (или циклом из 6 кантат, как «Рождественская оратория»). По сюжету же и богословской концепции они соответствуют старым лютеран. «историям», пресмником к-рых Бах, очевидно, считал ораториальный жанр. Многие нем. О. по содержанию теснейшим образом были связаны с жанром пассионов, что наглядно проявилось в таком произведении, как «Смерть Иисуса»

К. Г. Грауна (1755) — самой популярной О. в Германии XVIII в.

Англ. О. своим рождением и высшими достижениями обязана Генделю. Вопрос о том, до какой степени следует ограничить понятие «оратория» применительно к генделевскому творчеству, остается дискуссионным: к жанру О. часто причисляют нек-рые светские сочинения композитора. Тем не менее при всей новизне ораториальных произведений Генделя, их способности откликаться на острые общественные дискуссии по политическим и религ. вопросам они в основном создавались на тот же круг сюжетов, что и О. итал. композиторов, с к-рыми Гендель познакомился еще в нач. XVIII в., во время пребывания в Италии.

Большинство англ. О. написано Генделем после 1738 г. для исполнения в театрах. Отсюда 3-актная (как в итал. опере) структура сочинений, присутствие театральных увертюров (часто франц. типа). В то же время арии, рассчитанные на возможности англ. певцов, оказываются более разнообразными, чем в итал. опере. Важная роль хоров и в известной мере техника хорового письма заимствованы от англикан. богослужбной и церемониальной музыки. Некоторые сочинения («Израиль в Египте», «Мессия») по характеру либретто (компиляция библейских цитат) и муз. особенностям можно уподобить гигантским *антемам*. Другие являются библейскими драмами («Саул», «Самсон»).

Громкий прижизненный успех О. Генделя и посмертный культ композитора в Англии решающим образом повлияли на дальнейшую судьбу жанра. Именно генделевские произведения были признаны эталонными и, затмив в культурной памяти огромный репертуар непохожих на них О. XVII–XVIII вв., стали моделью, на которую ориентировались музыканты последующих столетий.

Под непосредственным влиянием генделевского культа возникли поздние оратории Й. Гайдна. Так, «Сотворение мира» (1798) было создано под впечатлением монументального исполнения «Мессии» на традиционных (впервые состоявшихся в 1784) генделевских торжествах в Вестминстерском аббатстве на либретто, якобы предназначавшееся прежде для Генделя. Не сумев превзойти своим сочинением величие «Мессии», Гайдн тем не менее ярко запе-

чатлел в нем (как и во «Временах года») дух австрийского консерватизма (венцом Творения изображено создание крепкой патриархальной семьи); при этом «Сотворение мира» прославилось обилием звукоизобразительных эффектов (возможно, вдохновленных муз. описанием егип. казней в генделевском соч. «Израиль в Египте»). Более ранняя, итал. О. «Возвращение Тавии» была написана Гайдном для благотворительных концертов венского Об-ва музыкантов, проводившихся в период Великого поста. Единственная О. в творчестве Л. ван Бетховена — «Иисус на Масличной горе» (1803) — осмысливает страдания Спасителя в сентиментальном ключе, примыкая к традиции немецких О. о Христе эпохи Просвещения.

Произведения Генделя оставались образцом жанра и для композиторов XIX в. Исполнив в 1833 г. О. «Израиль в Египте» и изучив затем собрание сочинений композитора, Ф. Мендельсон-Бартольди вынашивал замысел грандиозного ораториального триптиха: «Илия» — «Христос» — «Павел». Первой была завершена О. «Павел» (1836), в которой ощутимо также значительное влияние «Страстей по Матфею» Баха; оконченная незадолго до смерти автора О. «Илия» (1846) была впервые исполнена на фестивале в Бирмингеме, где превзошла О. Генделя и Гайдна; О. «Христос» осталась лишь в набросках.

Оратории Ф. Листа, напротив, устремлены в будущее; благодаря возросшей роли оркестра и симфонического развития, использованию лейтмотивов, интересу к душевной жизни и чувствам героев они воспринимаются как романтические духовные муз. драмы. «Легенда о святой Елизавете» (1862) написана под впечатлением от 6 фресок на сюжеты из жизни святой, к-рыми художник-романтик М. Л. фон Швинд расписал стены замка Вартбург. Каждая из фресок получает отражение в соответствующей картине сочинения, в к-рой для воссоздания колорита старины Лист использовал народные венг. мелодии и григорианские напевы. Завершенная 4 годами позже О. «Христос» делится на 3 крупные части, к-рые могут звучать отдельно: «Рождественская оратория», «По Богоявлению», «Страсти и Воскресение». Благодаря использованию

григорианских песнопений и множеству хоровых молитв О. «Христос» выделяется на фоне большинства современных О.— включая «Детство Христа» Г. Берлиоза (1854), знакомство с к-рым могло послужить Листу импульсом к созданию собственного произведения о жизни Спасителя,— серьезностью религ. тона и стремлением укорениться в церковной традиции. Вместе с тем психологическая сложность образов, яркость картинных эффектов характеризуют О. «Христос» как произведение новаторское, смелое даже по меркам своей эпохи.

Несмотря на наличие ряда шедевров, О. в XIX в. занимает второстепенное положение в системе муз. жанров. Сохраняя формальную специфику (масштабность, тяготение к духовным или, по крайней мере, возвышенным сюжетам, роль хора, отсутствие сценического действия), она теряет непосредственную связь с богослужением и церковью, становится частью культурной жизни буржуазного общества. В О. нем. композиторов возрастает роль симфонизма, у франц. мастеров 2-й пол. XIX в. (С. Франк, Ш. Гуно, Ж. Масне) О. присущи яркие театральные черты.

В творчестве композиторов XX–XXI вв. границы жанра еще более размываются: неопределенными становятся различия между О. и кантатой, возникают жанровые гибриды (опера-О. И. Ф. Стравинского «Царь Эдип», О.-мистерия А. Онеггера «Жанна д'Арк на костре» и т. п.). У композиторов, работающих в данном жанре, имеется полная свобода в отношении как муз. языка, так и содержания: наряду с произведениями на традиц. сюжет все чаще встречаются светские или даже иноверческие О.

В России досоветского периода прочная традиция сочинения О. отсутствовала. Первым рус. образцом жанра стало сочинение С. А. Дегтярёва «Минин и Пожарский, или Освобождение Москвы» (1811). Ряд О. («духовных опер») принадлежит перу А. Г. Рубинштейна. Своеобразный расцвет О. в России приходится на трагические 30–50-е гг. XX в. в связи со стремлением властей СССР сакрализировать древнюю рус. историю, советскую действительность и военные подвиги народа, совершаемые под руководством партийных вождей. Наряду со множе-

ством конъюнктурных работ, пародирующих архетипы библейской и житийной О., в этот период появляются произведения лучших советских композиторов — Н. Я. Мясковского, Ю. А. Шапорина, С. С. Прокофьева, Д. Д. Шостаковича и др., обладающие несомненными художественными достоинствами. После падения коммунистического режима спрос на идеологизированные О. исчез.

Заметным событием совр. культурной жизни РФ стали созданные митр. *Иларионом (Алфеевым)* православные О. В «Страстях по Матфею» (2006) и в «Рождественской оратории» (2007) композитор соединяет барочную модель жанра и узнаваемые стилевые черты музыки композиторов XVIII в. с традициями рус. церковного пения.

Лит.: Розенов Э. Очерк истории оратории. М., 1910; *Alaleona D.* Storia dell'oratorio musicale in Italia. Mil., 1908, 1945²; *Schering A.* Geschichte des Oratoriums. Lpz., 1911; *Larsen J. P.* Handel's Messiah: Origin, Composition, Sources. L., 1957, 1990; *Dean W.* Handel's Dramatic Oratorios and Masques. Oxf., 1959, 2000; *Bianchi L.* Carissimi, Stradella, Scarlatti e l'oratorio musicale. R., 1969; *Брайловский М. М.* Оратория в творчестве зарубежных композиторов (XVII–XIX вв.). Л., 1973; *Smither H. E.* A History of the Oratorio. Chapel Hill, 1977–2000. 4 vol.; *Blankenburg W.* Das Weihnachts-Oratorium von J. S. Bach. Münch.; Kassel, 1982; *Arnold D. and E.* The Oratorio in Venice. L., 1986; *Фадеева О. С.* Феликс Мендельсон-Бартольди. Ораториальные произведения; Роберт Шуман. Ораториальные жанры // Музыка Австрии и Германии XIX в. М., 1990. Кн. 2. С. 91–106, 274–286; она же. Франц Лист. Хоровые произведения // Европейская музыка XIX в. М., 2008. Кн. 1: Польша. Венгрия. С. 444–479; *Morelli A.* «Il tempio armonico»: Musica nell'oratorio dei Filippini in Roma (1575–1705). Laaber, 1991; *Smith R.* Handel's Oratorios and 18th-Cent. Thought. Camb., 1995; *Massenkeil G.* Oratorium und Passion. Laaber, 1998–1999. 2 Tle; *Курпилина Л. В.* Оратории Г. Ф. Генделя: Учебное пособие по истории зарубежной музыки. М., 2008; *Воробьев И. С.* Кантатно-ораториальный жанр в советской музыке 1930–1950-х гг.: к пробл. соцреалистического «большого стиля»: Докт. дис. Р-н/Д., 2013; *Herczog J.* Il perfetto melodramma spirituale: L'oratorio italiano nel suo periodo classico. R., 2013; *Rathey M.* Johann Sebastian Bach's Christmas Oratorio: Music, Theology, Culture. Oxf., 2016.

Р. А. Насонов

ОРАХОВИЦА (Ремета), мон-рь в честь перенесения мощей свт. Николая Чудотворца Славонской епархии Сербской Православной Церкви (СПЦ). Находится близ г. Ораховица (Хорватия). Изначальное название мон-ря, Ремета, вероятно, восходит к древнему поселению католич. отшельников (лат. *eremitaе*). Впервые Ремета упоминается в тур.

описи Пожегского санджака 1579 г., тогда в ней находилась кафедра Пожегской митрополии Печской Патриархии. В обители действовал скрипторий, в к-ром были созданы Апостол (1583), Типик (1590), здесь иером. Матфей переписал Триодь (1584), Цветную Триодь (1585), Сборник евангельских поучений (1593), а в рукописи «Паренеси-са» Ефрема Сирина (1594) оставил запись об окончании росписи храма (исходя из этого сообщения, исследователи считают, что каменный храм заменил деревянный ок. 1592). Впосл. в О. старец Спиридон переписал Псалтирь с последованием (1630), а мон. Димитрий в 1635 г. переписал и проиллюстрировал Служебник (1635), Василий (в монашестве Стефан) переписал Четвероевангелие (1672). Из О. происходит Псалтирь с последованием (ок. 1649), в записи к-рой упоминается игум. Савва. Известны также имена книжников XVII в. — Дионисия и Феофана. С кон. XVI в. в О. действовала ювелирная мастерская: Радош выполнил серебряный оклад для иконы свт. Николая (1600), Авраамий Хлапович — дарохранительницу, пятихлебницу, трикирий, подсвечник и кадильницу (1617), Стефан Иванович Сараевац — позолоченный серебряный оклад распятия и панатигар (1632). В 1650 г. храм был реконструирован в моравском архитектурном стиле.

Во время австрийско-тур. войны (1683–1699) при уходе из Славонии (в период между 1687 и 1691) турки сожгли О., убили или увели в плен монахов. Через неск. лет в нее вернулись монахи Исаия и Орест, позже к ним присоединились 6 иеромонахов из сожженных мон-рей Липле и Ступле. В 1690 г. настоятель О. игум. Иов (Раич), брат униат. Сремского еп. Лонгина (Раича), принял унию. Патриарх Печский *Арсений III (Черноевич)* в 1693 г. посетил О. и поставил ее игуменом Серафимона. Тогда же обитель была отремонтирована, и в 1697 г. в храме установлен иконостас с образами работы Савы Крабулевича. В 1715/16 г. к храму пристроена внешняя припрата с часовней св. Стефана, а в 1757–1758 гг. заменена крыша. В 1758 г. О. посетил митр. Карловацкий *Павел (Ненадович)* для урегулирования нестроений в епархии, возникших после смерти еп. Пакрацкого Софонрия (Йовановича; 1757), когда настоя-

тель О. архим. Прокопий (Попович) на основании фальшивых рекомендаций в Цетине был хиротонисан во епископа. Митр. Павел заключил лжеепископа в О. в затвор, где тот прожил до смерти в 1767 г. В 1764 г. по заказу архим. Прокопия (Поповича) в Вене была выполнена гравюра с видом обители, где изображалась братия, встречающая у врат архиерея.

Основные доходы О. получала от собственности, права на которую власти подтверждали в 1702, 1726 и 1749 гг. Однако при потворстве властей монастырские участки постепенно отчуждались. Подобные захваты прекратились после начала правления Ораховицким властелинством серба Димитрия Михайловича. Договор 1786 г. о разграничении с его потомками прекратил череду

4 фрески на столбах. В 1853 г. поставлен иконостас резчика Савы Секулича из Пожеги, в 1869 г. в нем установили иконы худож. Павла Симича из Нови-Сада.

Во время первой мировой войны в О. находился лагерь, где содержали интернированных священников. В 1923 г. еп. Пакрацкий МIRON (Николич) поселил здесь неск. рус. монахов, оказавшихся в Королевстве сербов, хорватов и словенцев после Октябрьской революции. В 1926 г. гос. комиссия провела работу по оценке культурного значения О., в 1938 г. при реставрации специалистами Ин-та консервации храма был возвращен первоначальный вид, в этот период он был заново расписан.

В 1941 г., после начала второй мировой войны и создания фашистского Независимого государства Хорватия, игум. Феофан (Драгутинович) спрятал ценные предметы и ушел с братией в Сер-

Монастырь Ораховица.
Фотография. 2014 г.



судов, рассматривавших дела о монастырских владениях.

В XVIII в. в О. насчитывалось 50 иеромонахов и 12 диаконов, в 1771 г. — 21 монах, а через 3 года — 25 монахов. С сер. XVII в. до 1839 г. близ О. действовал жен. мон-рь: в его старшем помяннике указано 97 имен, а в младшем — 16.

При патриархе Печском Арсении III к приходу О. относились 5 сел: Ораховица, Дреновац, Ветово, Газие и Обрадовци. В 1719 г. монахи из О. основали мон-рь Дреновац; в 1778 г., после реформ имп. Терезии, обители были объединены. Перед этим в О. был возведен юж. конак, в 1802 г. весь комплекс капитально отремонтирован. Здания мон-ря пострадали при землетрясениях в 1804 и 1817 гг. В 1829–1836 гг., при игум. Александре (Личиниче), монастырский комплекс отремонтирован, храм укреплен с внешней стороны 2 столпами (убраны в 1938). Тогда же были оштукатурены внутренние стены храма, из росписей 1594 г. сохранились лишь

бию, а в монастырских зданиях разместились усташы. Груша музеологов из Загреба нашла ценности и передала их в Музей искусств и ремесел. В 1943 г. усташы оставили обитель, распространив слухи, что в ней разместится нем. гарнизон, поэтому партизаны подожгли комплекс.

В послевоенное время службы совершались лишь на престольные праздники. В 1952 г. в О. поселился иером. Милутин (Амиджич; † 1991), в 1954 г. игуменом мон-ря стал Митрофан (Илинчич), их усилиями обитель была восстановлена. В 1983 г. монастырские ценности, хранившиеся в музее в Загребе, передали в ризницу и б-ку епархиального управления в Пакраце. Во время гражданской войны в Хорватии (1991–1995) часть здания епархиального управления была взорвана, уцелевшие предметы переданы в Загреб. По договору, заключенному между властями Хорватии и СПЦ в 2005 г., Загребско-Люблянкой епархии вернули 12 рукописей из б-ки О.

Ист.: Стојановић. Записи. 1982^г. Књ. 1. Бр. 772, 778, 813, 852, 858–861, 901, 982, 999, 1046–1047, 1175, 1202, 1238, 1669, 1740, 1948, 2012–2016; 1983^г. Књ. 2. Бр. 3136, 3461; 1986^г. Књ. 4. Бр. 6570.

Лит.: Красић В. Опис ман-ра Ораховице: Прилог к историји српске цркве // ЛетМС. 1885. Књ. 143(3). С. 61–87; Грујић Р. Старице ман-ра Ораховице у Славонији // Старинар. Београд, 1939. Бр. 14. С. 7–62; Петковић В. Преглед црквених споменика кроз повесницу српског народа. Београд, 1950. С. 228–230; Кашић Д. Српски ман-ри у Хрватској и Славонији. Београд, 1996. С. 140–195; Милеусић С. Пожешка митрополија. Београд, 2006. С. 11–15, 105–127, 220–230; Куцековић А. Манастир Ораховица у Славонији. Загреб, 2007. С. 13–53, 251–256; Вукашиновић В., Ракиковић З., Убишариновић С. Рукописне књиге б-ке Славонске епархије у Пакрацу. Београд, 2015. С. 7–26, 135–137.

Л. Пузовић

ОРБЕЛЬСКАЯ ТРИОДЬ (РНБ.

Ф.п.1.102 — 241 л., без окончания, с рядом утрат в середине; РНБ. Вяз. F.124/10 — 2 л., Вяз. F.124/4 — 2 л.), среднеболгарская пергаменная рукопись 2-й пол. (кон.?) XIII в., памятник болг. извода церковнослав. языка, древнейшей слав. гимнографии, западноболг. муз. и художественной культуры. Название рукопись получила по македонскому с. Орбеле (ныне Эребел, Албания), из Преображенской церкви к-рого, судя по записи на л. 4, происходит. В 1873 г. ее приобрел коллекционер южнослав. древностей (босниец по происхождению), этнограф-самоучка С. И. Веркович, о чем сообщает запись на полях: «Стефан Ил. Веркович. Археолог. 1873 года. Серрес — Серез(с) — Македония 17 июня. Получена из Орбеле» (Л. 157 об.). На фрагменте РНБ. Вяз. F. 124/4 находится запись «село Тресанче в Дибри от попа (?) Мартина преко Павла из села Баница», в к-рой, вероятно, упоминается последнее место хранения кодекса перед приобретением (с. Тресонче, Македония). Веркович ввел памятник в научный оборот (Собрание древних слав. рукописей С. Верковича. 1889), датировав его XI в. (на верхней крышке переплета сохранилась его запись: «бр. 1, Триодь Орбелский, рукопись кожний. Из конца XI в.»). В 1891 г. основную часть рукописи О. Т. он продал в Императорскую публичную б-ку в С.-Петербурге, а 2 пары листов подарил главе Об-ва любителей древней письменности кн. П. П. Вяземскому, которым они были завещаны об-ву и поступили в 20-х гг. XX в. в составе собрания последнего в ГПБ (их принадлежность О. Т. в 60-х гг. XX в. доказал В. А. Мошин, см.: Мошин. 1972). Впосл. А. И. Соболевский датировал памятник XII — нач.

XIII в., Е. Э. Гранстрем — XII—XIII вв. (*Гранстрем Е. Э.* Описание рус. и слав. пергаменных рукописей: Рукописи рус., болг., молдавляхйские, сербские. Л., 1953. С. 80), Мошин — XIII в., а при составлении «Сводного каталога славяно-русских рукописных книг» — 2-й пол. XIII в. (СКСРК, XI—XIII. С. 334–336).

Текст написан в 2 столбца некрупным уставом 2 почерками. Первый писец — поп Петр — оставил благопожелательную запись (пловн пловче пиши горъшны попе петре, Л. 168). Орфография обоих писцов одноеровая (только Ъ), двуюсовая, «е» йотированное употребляется редко. В правописании заметны проявления денасализации (для обоих юсов) и прояснения «ь» в «е». Лексика и морфология отличаются богатством и сочетанием архаики и нова-

сохранилась лишь часть четверопеснцев (*Попов.* 1985). Древний перевод текстов, входящих в О. Т. и родственные ей списки (Великий канон прп. Андрея Критского, Акафист Богородице и канон в субботу 5-й седмицы Великого поста, часть стихир самогласных), был во многом исправлен. Внесен ряд новых текстов, принадлежащих перу визант. авторов IX в. (напр., седальны и подобы *Феодора Студита* и *Иосифа Песнописца*), но перевод их весьма неточен. Стихира службы в пятницу 5-й седмицы Великого поста, посвященная обличению «триязычной» ереси, дана в особой редакции, отличной от древнейшей (см.: *Карабинов.* 1910. С. 226–227; *Мошин.* 1972. С. 119–120; *Попов.* 1985).

В О. Т. включены слав. переводы ряда текстов, греч. оригиналы которых утрачены (напр., стихиры «Раскаися о злобе моей, Господи» в Неделю блудного сына, см.: *Карабинов.* 1910. С. 175). На

Орбельская Триодь.

2-я пол. XIII в.

(РНБ. Ф.н.1.102.

Л. 157 об. — 158)



ций при наличии большого числа непереуведенных грецизмов (см.: *Црвенковска, Макаријоска.* 2010. С. 51–65), что делает памятник ценным источником сведений по истории старославянского и средневекового болгарского языков.

В редакционно-типологическом и текстологическом отношении О. Т. принадлежит к самой большой группе списков южнослав. Триодей XIII — раннего XIV в. (возможно, это указывает на создание данной редакции при кафедре *Охридской архиепископии*) и соответствует типу В по классификации Г. В. *Попова*, 4-му типу по типологии И. А. *Карабинова* и 7-му — по типологии М. А. *Моминой*. Редакция состава О. Т. (обрывается в начале службы в Неделю святых отец) и ее текстов характеризуется сочетанием архаизмов и новаций. От цикла великопостных трипеснцев и четверопеснцев *Константина*, еп. Преславского, здесь

л. 21 в составе канона на утроне сыропустной субботы помещена краткая Похвала (дополненная к Похвале общечтимым святым) первоучителям равноапостольным Кириллу и Мефодию и чтимым болгаро-македонским святым *Иоанну Рильскому* (Рыльскому), *Иоакиму Сарандапорскому* (см. *Иоаким Осозовский*) и *Прохору Пшинскому* (Пчиньскому). В текст службы Страстям Христовым помимо триодного текста с новозаветными и паремийными чтениями и 12 отрывками о страстях Христовых из Евангелий в О. Т. включен древнейший список апокрифического Послания Понтия Пилата к имп. Тиберию (*Acta Pilati*. Л. 179–181 об. — см.: *Ильинский.* 1906). О. Т. использована в разночтениях издания Триодей Моминой и Н. Трунте (*Triodion und Pentikostarion.* 2004) и отдельно опубликована в совр. издании с указателями Э. Црвенковской и Л. Макариоской (*Црвенковска, Макаријоска.* 2010).

Особенностью О. Т. является присутствие в тексте многочисленных богослужебных (прежде всего от-

носительно особенностей совершения богослужений в Сыропустную неделю, во время Великого поста, на Пасху и в дни Пасхальной седмицы) и дисциплинарных указаний (напр., о пище в период Великого поста; *Дмитриевский.* Описание. Т. 3). Исходя из характера этих указаний, объем к-рых в О. Т. значительно превышает их количество в греческих и славянских рукописных Триодях, А. М. Пентковский предположил, что они могут восходить либо к несохранившемуся южнослав. переводу визант. Типикона студийской традиции, либо к отдельным уставным рубрикам (*Пентковский.* Типикон. С. 168). При этом он отметил (Там же. С. 167), что в болг. Триоди XIII в. (ГИМ. Хлуд. 133) имеются сходные богослужебные указания.

Рукопись обильно снабжена певческой нотацией — надстрочными знаками *фиты* с дополнительными значками, всего в кодексе 35 фитных помет, в основном они сопровождаются самогласными стихирами.

О. Т. богато иллюминирована, что нехарактерно для литургических рукописей: в начале дневных служб помещены полихромные заставки и инициалы византийского, тератологического (т. н. народная тератология) и балканского (плетеные) стилей. Инициалы помещаются также в начале отдельных песнопений и чтений. Богатая иллюминация свидетельствует о том, что кодекс создавался скорее всего для кафедрального храма.

Изд.: *Црвенковска Е., Макаријоска Л., ред.* Орбелски триод. Скопје, 2010. (Стари текстови; 10).

Лит.: *Стасов В. В.* Слав. и вост. Орнамент по рукописям древнего и нового времени. СПб., 1884. Вып. 1. Табл. V–VI; Собрание древних слав. рукописей С. Верковича // Слав. известия. СПб., 1889. № 41. С. 973–976 (рец.: Библиогр. заметки // РФВ. 1889. Т. 22. № 4. С. 306–307); Отчет Им. публ. б-ки за 1891 г. СПб., 1894. С. 25–27 (рец.: *Соболевский А. И.* Обзор звуковых и формальных особенностей болг. языка // ЖМНП. 1894. Ч. 293. № 6. Отд. 2. С. 433–435); *Ильинский Г. А.* Апокриф «Acta Pilati» в списке Орбельской Триоди XIII в. // РФВ. 1906. Т. 56. № 3/4. С. 209–217; *Карабинов И. А.* Постная Триодь: Ист. обзор ее плана, состава, редакций и слав. переводов. СПб., 1910; *Лисицын М. А., прот.* Первоначальный славяно-рус. типикон: Ист.-археол. исслед. СПб., 1911. С. 7, 30, 31; *Диаковский Е. П.* Последование часов и изобразительных: Ист. исслед. К., 1913; *Лавров П. А.* Палеогр. изображение кирилловского письма // ЭСФ. 1914. Вып. 4/1. С. 120; он же. Альбом снимков с югослав. рукописей болг. и серб. письма // Там же. 1916. Прил. к вып. 4/1–4/2. Ил. 21; *Дмитриевский.* Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 486–495; *Илиана Т.* За графичната украса в бълг., сръбски

и рус. ръкописи в сбирките на Ленинград и Москва // Изв. на Ин-т за изобразителни изкуства. София, 1962. Кн. 5. С. 90–93; *Кодов Х. Фрагменти от старобългар. ръкопис с глаголическа приписка* // Климент Охридски, 916–1966. София, 1966. С. 121–131; *Мошин В. Палеографски албум на южнословенското кирилско писмо*. Скопје, 1966. С. 53, 64. Ф. 49, 60; *он же (Mošin V.)*. Heretici trojezičnici u staroslavenskom prijevodu trioda // Slovo. Zagreb, 1972. Br. 22. S. 117–125; *Русек Е.* Из лексиката на старобългар. триоди // Изв. Ин-та на бълг. езика. София, 1969. Т. 17. С. 149–180; *idem (Rusek J.)*. Triod Orbelski // Sprawozdania z posiedzeń Komisji Oddziału Polskiej Akademii Nauk w Krakowie. Kraków, 1970. T. 14. N 1. S. 113–115; *idem*. Jucho slanitkovo w Orbelskim Triodzie // Македонски јазик. Скопје, 1983. Бр. 34. S. 149–151; *он же*. Евангелските части в Триодите и най-ранните преводи на Евангелието // Palaeobulgarica = Старобългаристика. София, 1991. № 1. С. 15–24; *Чешко Е. В.* История бълг. склонения. М., 1970. С. 291–300; *Славева Л.* За старословенскиот Триод // Slovo. 1972. Br. 22. S. 94–96, 102–111; *Кожухаров С.* Нотни начертания в Орбелски триод — среднобългар. паметник от XIII в. // Български език. София, 1974. Т. 24. Кн. 4. С. 324–343; *он же*. Нотни начертания в Орбелския триод: Среднобългар. книжовен паметник от XIII в. // *он же*. Проблеми на старобългар. поезия. София, 2004. Т. 1. С. 329–340; *Карский Е. Ф.* Славянская кирилловская палеография. Л., 1979. С. 284, 303; *Джурова А.* 1000 години българ. ръкописна книга: Орнамент и миниатюра. София, 1981. Табл. 116–118; *Момина М. А.* Типы слав. Триоди // Язык и письменность среднеболг. периода. М., 1982. С. 102–122; *она же*. Вопросы классификации слав. Триоди // ТОДРЛ. 1983. Т. 37. С. 25–38; *Десподова В.* Македонски писмени споменици во ленинградските 6-ки // Македонистика. Скопје, 1983. Бр. 3. С. 5–61; СКРК. XI–XIII. С. 334–336. № 412, 413, 414; *Попов Г.* Триодни произведения на Константин Преславски // КМС. 1985. Кн. 2. С. 24–26; *он же*. Прослава за Кирил и Методий в канона за Събота Сиропустия // Там же. 1986. Т. 3. С. 79; *Десподова В., Славева Л.* Македонски средновеков. ракописи. Прилеп, 1988. [Кн.] 1. С. 180. № 53; *Тотоманова А.-М.* Орбелски триод // СтБл. 1992. С. 301–302; *Ribarova Z.* Ramejnjé text v Orbelském triodu // Slavia. Praha, 1992. Т. 61. N 4. S. 435–440; *она же (Рибарова З.)*. Кирилметодиевската традиција во паримејниот текст на триодите Орбелски и Хлудов // Реферати на македонските слависти за XI меѓународен славистички конгрес во Братислава. Скопје, 1993. С. 91–98; *она же*. Јазикот на македон. црковнослов. текстови. Скопје, 2005. С. 183–196; *она же*. Палеославистички студии. Скопје, 2009; *Пентковски*. Типикон. С. 131, 132, 166–168; *Христова Б. и др.* Бележки на бълг. книжовници X–XV вв. София, 2003. Т. 1. С. 34, 95, 149. № 27; Triodion und Pentikostarion nach slavischen Handschriften des 11–14 Jh. / Hrsg. M. A. Momina. N. Trunte. Paderborn; Münch.; W.; Zürich, 2004; *Димитров Д.* Триодните кондаци в средновеков. българ. ръкописна традиция (по данни от триоди и типики) // Многократните преводи в Южнослав. средновековие. София, 2006. С. 421–436; *Христова Б., Загребин В. и др.* Славянските рукописи бълг. происхождения в РНБ. София, 2009. С. 50–52. № 15; С. 253–255. Табл. 31–33; С. 395–397. Табл. 173–175.

А. А. Турилов, М. М. Р.

ОРГАН [лат. organum, от древнегреч. ὄργανον — орудие, инструмент], клавишно-духовой муз. инструмент. В совр. виде сформировался к концу эпохи Ренессанса. Конструкцию О. составляют 4 обязательных компонента: мехи; виндлада — накопительно-распределительный резервуар воздуха; трубы, установленные на виндладе; клавишная механика, приводящая в звучание трубы и обеспечивающая доступ к ним сжатого воздуха из виндлады.

Каждая из труб О. издает звук неизменяемых высоты, тембра и громкости. Звучание лабиальных регистров осуществляется за счет воздушных колебаний в корпусе трубы: сжатый воздух поступает из виндлады через устье ее ножки. По мензуре лабиальные регистры разделяются на 3 семейства: принципы, флейты, струнные. Чем уже мензура, тем богаче представлены обертоны и тем слабее на их фоне выражен основной тон, от степени выраженности к-рого зависит способность данного регистра наполнять звуком помещение. Так, тихие широкомензурные флейты с сильным основным тоном легко наполняют помещения больших объемов, их звучность не подавляется при смешении с др. регистрами; звуковой спектр узкомензурных струнных при относительно слабой выраженности основного тона богат обертонами, их звук при возникновении громок, но лишен полноты и рассеивается в помещении. Основу звучности лабиальных труб (и органа в целом) составляет семейство принципалов (от лат. principalis — первоначальный, коренной), трубы которых при относительной узости мензуры обладают идеальным балансом между степенью выявленности основного тона и богатством обертонов в звуковом спектре, вследствие имеют сильное, объемное и наполненное звучание.

Регистры различаются также по высотной позиции, к-рую принято обозначать т. н. числом основного тона. Оно отражает приблизительную длину самой низкой по звучанию трубы данного регистра, соответствующей клавише «до» большой октавы, и выражается в футах. Регистр, трубы к-рого звучат в соответствии с нотной записью, обозначается 8' (т. е. 8-футовый; реально такую длину — ок. 2,4 м — имеют только открытые цилиндрические трубы).

По высотной позиции регистры делятся на основные и обертоновые. Основные регистры имеют число основного тона, кратное 8. Обертоновые имеют дробное число основного тона и называются также аликвотами (от лат. aliquot — несколько, немного). Добавляясь к звучанию основных регистров, аликвоты усиливают те или иные их обертоны, создавая разнообразные по выразительности сольные тембры. Существуют регистры, в к-рых нажатием одной клавиши приводятся в звучание 2 и более трубы.

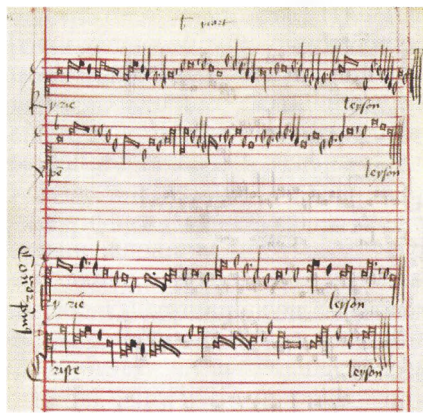
У большинства язычковых регистров звук образуется посредством колебаний т. н. бьющего язычка. Наличие резонатора придает звучанию язычковых силу и объемность (подробнее о конструкции О., об историческом развитии инструмента и его влиянии на муз. репертуар см.: *Насонова*, 2008).

О. широко используется в зап. церковной музыке начиная с позднего средневековья. Основная и важнейшая с богослужебной т. зр. форма церковной музыки для О. на протяжении мн. столетий — импровизация или игра по заранее заготовленному нотному тексту т. н. версетов при исполнении богослужебных песнопений alternatim (лат. — поочередно). Версеты заменяли строки литургического текста — напр., нечетные, тогда как четные пропевал хор (как правило, в унисон). До 2-й пол. XVII в. было принято строить версеты на основе григорианских мелодий, затем это стало необязательным.

Считается, что практика alternatim произошла от антифонного способа церковного пения (см. в ст. *Антифон*): О. заменил одно из 2 полухорий. Само звучание инструмента и «цветистое» многоголосие версетов воспринимались как своеобразное украшение церковной службы, обеспечивали яркость впечатлений и динамичность восприятия литургии; по-видимому, органная музыка прекрасно сочеталась с богатым убранством готических соборов, поражающих зрителя своими витражами, — все это способствовало ее повсеместному внедрению в богослужение в качестве его неотъемлемой составной части. В «альтернативной» манере могли исполняться почти все значительные песнопения зап. богослужения: песнопения ordinaria и проприя мессы, библейские песни

laudes (утренняя служба; см. в ст. *Оффиций*) и вечерни (песнь Захарии «*Benedictus Dominus*» и песнь Богородицы «*Magnificat*»), «*Te Deum*», гимны служб оффиция, псалмовые антифоны и т. д.; лишь при исполнении Символа веры («*Credo*») использование органа считалось неприемлемым. В то же время сохранившийся в записи репертуар версетов (рукописный материал, нотные издания) неравномерно отражает существовавшую практику: большинство дошедших пьес относится к ординарию мессы. Дисбаланс объясняется прагматическими соображениями: органисты предпочитали записывать и обрабатывать наиболее употребительные фрагменты своих импровизаций. Подборки версетов для евхаристического богослужения в истории музыки принято называть органными мессами (чтобы подчеркнуть их отличие от вокальных); также выделяют жанры органного гимна и органного «*Magnificat*».

Первым источником литургической музыки для О. является Кодекс из Фаэнцы (нач. XV в.) — рукопись, содержащая наряду с интабуляциями (т. е. переложениями для муз. инструмента) светской музыки франц. и итал. авторов полный набор версетов для исполнения *alternatim* 2 песнопений григорианской мессы «*Cunctipotens genitor Deus*» — «*Kyrie*» и «*Gloria in excelsis Deo*». Первое подразделялось, согласно общепринятой практике, на 9 секций (5 инструментальных и 4 вокальные); исполнение 2-го следовало схеме из 18 секций (в зависимости от принятых литургических предписаний число секций в «*Gloria*» исторически колебалось от 12 до 24). Интабуляции светских пьес и обработки григорианских мелодий (преимущественно версеты, предназначенные для песнопений как ординария, так и проприя) соседствуют и в др. важнейшем собрании музыки XV в. — Буксхаймской органной книге (ок. 1470), составление к-рой приписывается мюнхенскому придворному музыканту К. Пауману — автору одного из первых учебных пособий по органной импровизации «*Основы игры на органе*» (*Fundamentum organiscandi*, 1452). Там же содержатся одиночные пьесы, основанные на мелодиях григорианских гимнов («*Pange lingua gloriosi*», «*Veni creator spiritus*»), литургическая



Песнопение «*Kyrie*»
в Кодексе из Фаэнцы. Нач. XV в.
(Bibl. Comunale. Faenza. 117. P. 81)

функция к-рых не вполне ясна; возможно, они звучали перед исполнением соответствующих песнопений в качестве интонации.

С распространением нотопечатания в XVI в. связан количественный рост литургического репертуара. В 1530 г. П. Аттеньян опубликовал сборник органных сочинений ««*Magnificat*» на восемь тонов с «*Te Deum laudamus*» и двумя прелюдиями»; годом позже в составе сб. «*Табулатура для игры на органе*» им были изданы 2 анонимные мессы. Для развития итал. органной музыки большое значение имела публикация 2 книг Дж. Кавацони (1542, 1543): наряду с пьесами в новых имитационно-полифонических жанрах ричеркара и канцоны они содержат наиболее употребительные органные мессы (*Missa Apostolorum*, *Missa Dominicalis*, *Missa de Beata Virgine*), 4 цикла версетов для «*Magnificat*», а также 12 обработок гимнов. Версеты для ординария этих же месс вошли в 4-ю книгу К. Меруло (1568); собрание также содержит пьесы для Символа веры, однако их связь с мессами неочевидна и неизвестно, при каких условиях подобная музыка вообще могла исполняться. Литургический репертуар А. де Кабесона — классика испан. О. (судя по публикациям 1557 и 1578 гг.), включает в себя помимо версетов для «*Kyrie*» пьесы для различных гимнов, псалмов и «*Magnificat*». Тьенто (аналог итал. ричеркара) композитора служили преимущественно дидактическим целям, однако могли исполняться в качестве прелюдий на службе; в соответствии с распространенной практикой исполнитель мог не играть пьесу до конца, а остановиться на одной

из многочисленных промежуточных каденций, сообразуясь по времени с ходом богослужения.

XVII век отмечен обилием публикаций произведений литургической органной музыки. Музыканты разных стран стремились выпустить в свет художественные образцы своих прелюдий и версетов, по-видимому существенно превосходившие по качеству те импровизации, к-рые можно было услышать обычно во время церковной службы; подобные ориентиры были необходимы начинающим инструменталистам и мастерам среднего уровня, к-рые могли использовать их и как готовый нотный материал. В Римско-католич. Церкви после *Тридентского Собора* деятельность церковного органиста регулировалась специальными книгами, описывающими порядок службы, — церемониалами (сохранившиеся муз. издания опосредованно отражают это влияние). Первым выпущен «*Церемониал епископов*» папы Климента VIII (1600); творчество лучших органистов Франции эпохи барокко определялось «*Парижским церемониалом*» (1662). Анализ литургических источников XVII в. показывает, что дошедшие до наст. времени печатные издания пьес лишь частично отражают повседневную практику органиста, исполнявшего до 8 тыс. муз. фрагментов в течение церковного года: нередко в них отсутствуют пьесы для «*Benedictus Dominus*» и «*Nunc dimittis*», для некоторых частей проприя мессы (интроита, градуала), а также для антифонов и респонсоров оффиция, упоминаемых в церемониалах.

Крупнейший представитель итал. органной музыки XVII в., органист базилики св. Петра (1608–1628, 1634–1643) Дж. А. Фрескобальди, создал классические образцы свободных от литургического муз. материала клавирных жанров барокко (токкаты, ричеркары, фантазии, канцоны, каприччио), оказав значительное влияние на творчество современников и представителей следующих поколений в различных регионах Европы (включая творчество органистов Сев. Германии и, через их музыку, И. С. Баха). Написанные в ярком импровизационном ключе токкаты композитора могли исполняться во время службы в качестве прелюдий или отдельных пьес. Собственно церковные сочинения Фрескобальди содержатся в 2 его поздних пуб-

ликациях: во «Второй книге токкат и других клавирных сочинений» 1627 г. (4 гимна, включая «Ave maris stella», и 3 «Magnificat») и в собрании органных месс «Музыкальные цветы» (Fiori musicali, 1635). Последнее содержит музыку для тех же 3 наиболее употребительных месс, что и в упомянутых публикациях предшественников (Дж. Кавациони, Меруло), однако из всех песнопений ординария версеты представлены только к «Kyrie» — более того, их количество, различное для каждой из месс, превышает необходимые для практических нужд 5 пьес. Очевидно, что и это классическое собрание, и многие другие, аналогичные ему, не задумывались как готовый и полный материал для муз. оформления службы. Фрескобальди хотел дать разнообразные примеры импровизации на *cantus firmus*, а также представить ряд самостоятельных пьес для ключевых моментов участия инструмента в отправлении мессы: токкаты, предвещающие начало богослужения (*avanti la Messa*); канцоны, исполняющиеся вместо градуала (*dopo la Pistola*, букв. — «после Послания»); ричеркары, заменяющие пение оффертория (иногда — с предшествующими им токкатами; *dopo il Credo*, букв. — «после Символа веры»); токкаты на возношение Св. Даров (*per le Levatione*), выделяющиеся, согласно требованиям «Церемониала епископов», своим «степенным и сладостным звучанием» (*graviori, et dulciori sono*); канцоны «после причащения» (*post il Comune*).

Сложность и оригинальность контрапунктического замысла мн. клавирных пьес (ричеркаров, фантазий и каприччио) Фрескобальди и его последователей запечатлелись в понятии «фантазийного стиля» (или «стиля фантазий», *stylus phantasticus*), вошедшего в классификацию муз. стилей А. Кирхера (*Musurgia universalis*, 1650). По мысли Кирхера, музыка для клавишных инструментов, будучи не связана ни со словом, ни с григорианским *cantus firmus*, как нельзя лучше подходит для выявления «природных свойств и скрытых оснований» муз. гармонии, а также для того, чтобы дать обучающимся образцы имитационной полифонии («фуг»); в качестве иллюстрации он приводит фантазию на сольмизационный гексахорд И. Я. Фробергера — ученика

Фрескобальди, перенявшего у своего наставника систему жанров клавирной музыки и способствовавшего ее распространению в нем. землях. В последующее столетие понятие «фантазийный стиль» имело широкое хождение в Европе, обозначая чаще всего музыку импровизационного характера (не обязательно клавирную). В XX в. в трудах по истории музыки установилась традиция относить это понятие к органным композициям барокко, отмеченным пафосом, использованием приемов муз. риторики, импровизационных пассажей и кажущейся свободой разворачивания формы (прежде всего к большим прелюдиям Д. Букстехуде и др. представителей северонем. школы, а также к таким произведениям, как Токката и fuga ре минор, BWV 565, традиционно приписываемая молодому Баху).

Основоположник франц. органной музыки барокко Ж. Титлуз опубликовал 12 органных гимнов (1623) и органные «Magnificat» во всех 8 церковных тонах (1626) — первые созданные во Франции сочинения для игры исключительно на О., а именно на усовершенствованном инструменте с 2 мануалами и педалью, хорошо подходящей для исполнения мелодии хора крупными длительностями. Согласно распространенной практике, для каждого «Magnificat» Титлуз создал по 7 версетов — 6 необходимых для исполнения *alternatim* согласно принятой схеме (12 стихов, включая славословие, делятся поровну между инструментом и хором) и один дополнительный, «*Deposuit potentes*» (Низложил сильных) II. Благодаря наличию последнего, а также мелодической близости распевов песни Пресв. Богородицы и песни св. Захарии «Magnificat» Титлуза и др. органистов можно было использовать во время *laudes* для исполнения *alternatim* библейской песни «*Benedictus*» (ее схема предусматривала 7 органных секций).

Основные публикации франц. органной музыки относятся к периоду правления Людовика XIV (1661–1715); в их числе — 3 органные книги Г. Г. Нивера (1665, 1667, 1675), 3 органные книги Н. А. Лебега (1676, 1678, 1685), «Приходская» и «Монастырская» мессы Ф. Куперена (1690), Месса VIII тона Г. Корретта (1703). Жанровый состав франц. версетов

отражает особенности органной фактуры и регистровки: принципиальные (*Plein jeu*) и язычковые (*Grand jeu*) плено, пьесы с ведущей ролью различных сольных регистров (*récit*), дуэты, трио, диалоги; пространственному противопоставлению «хоров» органных труб (характерному в это время для Сев. Германии и ряда др. регионов Европы) французы предпочитали демонстрацию многообразных тембровых возможностей своего «классического» О., что, возможно, стимулировалось запретом на использование в церкви иных инструментов согласно «Парижскому церемониалу». Среди паралитургических жанров во Франции большой популярностью пользовались вариации на рождественские песни (ноэли).

Состав версетных циклов (мессы, гимнов, «Magnificat») достаточно свободен, григорианский распев цитируется не во всех пьесах, что позволяет легко использовать одну и ту же пьесу в разных литургических условиях. Так, А. Резон, публикуя в «Первой органной книге» (1688) 5 стандартных по составу месс в разных церковных тонах (каждая включает в себя по 21 версету: 5 для «Kyrie», 9 для «Gloria», 3 для «Sanctus», 1 на возношение Св. Даров, 2 для «Agnus Dei» и 1 для «Deo gratias»), указывает, что из этих версетов можно составить 15 органных «Magnificat» ($21 \cdot 5 = 7 \cdot 15$); предпосылкой для этого является полное отсутствие в версетах Резона григорианского мелодического материала. Тем не менее в строснии франц. литургических циклов прослеживаются нек-рые общие тенденции: 1-й версет обычно сочиняется для регистровки *Plein jeu* и основывается на григорианском распеве (*cantus firmus* в басу); 2-й часто представляет собой пьесу имитационно-полифонического склада (фугу); заключительный нередко бывает написан в жанре диалога. Из песнопений проприя в органных мессах чаще всего фигурирует офферторий (заменявший вокальное исполнение целиком, за исключением начальной интонации), нередко значительной протяженности; также встречаются пьесы на возношение Св. Даров, для исполнения *communio*, *prosa* и др.

Обладея большой свободой, франц. органисты при выборе версетов должны были строго соблюдать тон соответствующего песнопения, поэтому



их циклы нередко представляют собой сюиты пьес, объединенных церковным ладом, без указания их литургического предназначения. Тем не менее количество версетов может косвенно свидетельствовать о замысле автора, как в «Первой органной книге» Л. Н. Клерамбо (1710), состоящей из 2 сюит (suite), 1-го и 2-го тонов: наличие 7 версетов в каждом из циклов позволяет отнести их к органному «Magnificat».

Практика *alternatim* до некой степени сохранялась и в лютеран. церкви, прежде всего в связи с песнопениями на лат. языке. В 3-й части «Новой табулатуры» С. Шейдта (*Tabulatura nova*, 1624) содержатся органные «Magnificat» в 9 церковных тонах и версетные циклы для ряда известных лат. гимнов. Существуют предположения о возможном исполнении в качестве версетов «Magnificat» северонем. мастеров XVII — нач. XVIII в. (Г. Шейдемана, М. Векмана, Букстехуде) и разделов композиции Баха на «Te Deum» в переводе М. Лютера «Herr Gott, dich loben wir» (BWV 725). Однако в целом подобный подход к использованию органа в богослужении для лютеран. церкви нехарактерен, и, напр., получившая широкую известность гипотеза А. Швейцера о том, что 3-я часть «Органной практики» Баха (1739) является лютеран. органной мессой, сегодня безоговорочно отвергнута.

Основной обязанностью лютеран. органиста во время службы было исполнение хоральных прелюдий — импровизаций или письменных композиций на темы церковных песен, к-рые затем исполняла община. Также короткие органные хоралы (вроде тех, что вошли в «Органную книжку» Баха, BWV 599–644) могли звучать по окончании общинного пения, заполняя паузу перед проповедью священника, или предварять церковные кантаты, помогая музыкантам настроиться на соответствующую тональность и напоминая слушателям мелодии церковных песен, строфы к-рых вошли в данную кантату. 95 фуг на «Magnificat» И. Пахельбеля написаны в Нюрнберге в последние годы жизни композитора. Пьесы представляют все 8 ладов (хотя и неравномерно), но не имеют интонационных связей с традиц. церковными мелодиями, поэтому считаются прелюдийную функцию. Более протяженные сочинения на основе



Орган К. Ватера — К. Мюллера
в Старой церкви в Амстердаме.
1724–1738 гг.

хоралов, в т. ч. масштабные хоральные фантазии северонем. композиторов (Шейдемана, Букстехуде, Н. Брунса) и Баха, едва вмещались в рамки церковной службы (хотя и могли прозвучать, напр., во время причастия) — более естественным было исполнять их по ее окончании или на специальных духовных концертах. Масштабные органные циклы И. С. Баха, не связанные с церковными песнями (прелюдии и фуги, фантазии и фуги и т. п.), также являются паралитургической музыкой; поводом к их исполнению могли служить, в частности, «пробы» новых или перестроенных инструментов, в к-рых великий музыкант периодически участвовал. Для домашнего музицирования на клавесине или клавикорде предназначались хоральные партиты, в которых мелодии церковных песен варьировались в духе светских танцев, как в клавирной сюите.

Англ. церковная музыка эпохи барокко представлена произведениями в жанре волонтери — записанными импровизациями для органа, выполнявшими функцию прелюдии. Лишь немногие из сохранившихся сочинений достигают высокого художественного уровня (в их числе «Волонтери на Псалом 100» Г. Пёрселла). В течение XVIII в. жанр испытал разнообразные влияния (в т. ч. цикла «прелюдия и fuga»), стал многочастным, муз. стиль приобрел отчетливые светские черты.

В кальвинист. церкви органная музыка не допускалась; тем не менее известно, что в Нидерландах органисты импровизировали вариации на мелодии Женевской Псалтири для просвещения прихожан перед началом службы и по ее окончании. Впервые в Европе здесь стали устраивать публичные органные концерты в соборах, в т. ч. в Старой ц. (Ауде-керк) Амстердама, где в течение 44 лет (1577–1621) работал один из лучших органистов своего времени Я. П. Свелинк. Большинство сочинений этого мастера (обработки протестант. духовных песен, токкаты, фантазии и др.) были написаны как образцы для его учеников, в частности многочисленных представителей Сев. Германии (Я. Преториус, С. Шейдт, Шейдеман); тем самым Свелинк оказал большое влияние на зарождение северонем. органной школы и последующий расцвет церковной музыки в этой области Европы.

С сер. XVIII в. органная музыка отходит на второй план — центр художественной жизни перемещается в светскую сферу. Венские классики не оставили шедевров для О., хотя и были до некоторой степени связаны с этим инструментом: Л. ван Бетховен учился органной игре и композиции у К. Г. Нефе; юный В. А. Моцарт написал 2 небольших версета во время службы в Зальцбурге (KV 154a, ок. 1772–1773). Сочинения Ф. Мендельсона-Бартольди, Р. Шумана, Ф. Листа, Й. Брамса открывают в истории О. эпоху концертной музыки, рассчитанной, как правило, на новые, богатые внешними эффектами «симфонические» инструменты; однако они не подходят для богослужения даже в тех случаях, когда связаны с традициями лютеран. искусства и с мелодиями церковных песен. Кульминацией этой романтической тенденции на рубеже XIX и XX вв. в Германии является творчество М. Регера, в т. ч. его хоральные фантазии, Фантазия и fuga на тему ВАСН (1900), Симфоническая фантазия и fuga (1901). Нек-рые выдающиеся франц. музыканты 2-й пол. XIX — нач. XX в. работали церковными органистами (К. Сен-Санс, С. Франк), однако их деятельность в этом качестве была связана гл. обр. с импровизацией и не побуждала к созданию новаторской богослужебной музыки. Органные симфонии Ш. М. Видора и его последователей



рассчитаны преимущественно на презентацию инструментов фирмы «А. Кавайе-Коль», в т. ч. в условиях церковной акустики.

Большое влияние на развитие католич. музыки для О. оказало *motu proprio* «Tra le Sollecitudini» папы Пия X (1903), упразднившее старинную практику *alternatim* (история к-рой окончательно завершилась, однако, лишь после литургических реформ II Ватиканского Собора). Согласно данному документу, во время мессы органист должен исполнять пьесы 5 раз: в начале службы, в моменты приношения Св. Даров, возношения Св. Даров, причащения и по окончании службы. Эти новшества вдохновили Ш. Турнемира на создание грандиозного цикла, включающего 51 сюиту, — «Мистический орган» (*L'Orgue mystique*, 1927–1932). По тому же плану написал свою 5-частную «Мессу на день Пятидесятницы» (1949–1950) один из крупнейших духовных композиторов XX в. О. Мессиа́н (с 1931 до смерти в 1992 занимавший пост органиста ц. Св. Троицы в Париже). В этом и в др. своих произведениях для О. — скорее внебогослужебных — Мессиа́н сочетает новаторский муз. язык, необычную для христ. музыки «мистическую» образность и цитаты из григорианского хора как знак приверженности христ. вере, понимание к-рой композитор стремился углубить и расширить в своем искусстве.

Органная культура в России возникла и развивалась благодаря влияниям извне. Поскольку в православной Церкви О. не используется, музицирование существовало гл. обр. в светских формах. Начиная с эпохи Петра I органное искусство представлено в иноверческих храмах, в т. ч. в форме концертов. В течение XIX в. органная музыка прочно вошла в светскую концертную жизнь крупнейших российских городов, а открытие органных классов в С.-Петербургской и в Московской консерваториях (60-е гг. XIX в.) положило начало профессионализации исполнительства. После упадка в первые десятилетия советской власти органная культура в России продолжила развитие благодаря строительству новых инструментов, расширению концертной жизни, интересу к О. мн. российских композиторов XX и XXI вв.

Лит.: Klotz H. Über die Orgelkunst der Gotik, der Renaissance und des Barock. Kassel, 1934; Frotscher G. Geschichte des Orgelspiels und der Orgelkomposition: In 2 Bde. B., 1935; Sumner W. L. The Organ: Its Evolution, Principles of Construction and Use. L., 1952; Dähnert U. Die Orgeln Gottfried Silbermanns in Mitteleuropa. Lpz., 1953; Lunelli R. Der Orgelbau in Italien in seinen Meisterwerken. Mainz, 1956; Vente M. A. Die Brabanter Orgel. Amst., 1958; Metzler W. Romantischer Orgelbau in Deutschland. Ludwigsburg, 1965; Quoika R. Vom Blockwerk zur Registerorgel: Zur Geschichte der Orgelgotik, 1200–1520. Kassel etc., 1966; Williams P. The European Organ, 1450–1850. L., 1966; *idem*. A New History of the Organ. L., 1980; *idem*. The Organ Music of J. S. Bach: In 3 vol. Camb., 1980, 2003². Vol. 1–2; 1984. Vol. 3; *idem*. The Organ in Western Culture, 750–1250. Camb., 1993; Apel W. Geschichte der Orgel- und Klaviermusik bis 1700. Kassel, 1967; Phelps L. A Short History of the Organ Revival. St. Louis, 1967; Douglass F. The Language of the Classical French Organ. New Haven, 1969; Fock G. Arp Schmitzer und seine Schule. Kassel, 1974; Higginbottom E. French Classical Organ Music and the Liturgy // Proc. of the Royal Musical Association. L., 1976. Vol. 103. P. 19–40; *idem*. Ecclesiastical Prescription and Musical Style in French Classical Organ Music // Organ Yearbook. Amst., 1981. Vol. 12. P. 31–54; Бакеева Н. Н. Орган. М., 1977; Баранова Т. Б. Из истории органной мессы // Историко-теоретические вопросы западноевроп. музыки: От Возрождения до романтизма. М., 1978. С. 143–157; Orgel und Orgelspiel im 16. Jh.: Tagungsbericht, Innsbruck 9–12.6.1977 // Hrsg. W. Salmen. Innsbruck, 1978; Поизман Л. И. Орган в истории рус. муз. культуры. М., 1979; Wye B., van. The Ritual Use of the Organ in France // JAMS. 1980. Vol. 33. N 2. P. 287–325; Snyder K. J. Dieterich Buxtehude: Organist in Lübeck. N. Y.; L., 1987; Nelson B. Alternatim Practice in 17th-Cent. Spain: The Integration of Organ Versets and Plainchant in Psalms and Canticles // Early Music. L., 1994. Vol. 22. N 2. P. 239–256, 258–259; *eadem*. Organ Music for the Mass in Spain, from the 16th to the 18th Cent. // Yb. of the Royal College of Organists. 2001/2002. L., 2003. P. 56–65; Keyboard Music before 1700 / Ed. A. Silbiger. N. Y.; L., 1995; Morehen J. The Organ in the Post-Reformation English Liturgy // J. of the Royal College of Organists. L., 1995. Vol. 3. P. 40–50; The Cambridge Companion to the Organ / Ed. N. Thistlethwaite, G. Webber. Camb. etc., 1998; French Organ Music: From the Revolution to Franck and Widor / Ed. L. Archbold, W. J. Peterson. Rochester (N. Y.), 1999; Насонова М. Л., Насонов Р. А. Прелюдийные жанры и становление клавирной композиции (2-я пол. XVI–XVII в.) // Sator tenet opera rotas: Ю. П. Холопов и его науч. школа. М., 2003. С. 114–123; Иванов А. А. Терминология и регистровка в нем. органном искусстве барокко и галантного маньеризма. Каз., 2003; Collins P. The Stylus Phantasticus and Free Keyboard Music of the North German Baroque. Aldershot, 2005; Буридуковская Е. В. Органно-клавирная культура Италии (кон. XVI – 1-я пол. XVII в.). Каз., 2007; Из истории мировой органной культуры XVI–XX вв.: Учеб. пособие / Ред.: М. В. Воинова, Е. Д. Кривицкая. М., 2008²; Насонова М. Л. и др. Орган // Музыкальные инструменты: Энцикл. М., 2008. С. 411–427; Насонова М. Л. Регистры органа // Там же. С. 777–781; Органная книжечка: Очерки по истории и теории органного искусства / Ред.-сост.: Е. Н. Пыбко. М., 2008; Распуткина М. В. Становление клавирного стиля

в музыке южнонем. барокко. М., 2009; Фусейский А. В. Орган в истории мировой муз. культуры (III в. до н. э. — 1800 г.). М., 2009; Кривицкая Е. Д. История франц. органной музыки. М., 2010²; 20th-Cent. Organ Music / Ed. C. S. Anderson. N. Y.; L., 2012; Чебуркина М. Н. Французское органное искусство барокко. П., 2013; Бочаров Ю. С. Жанры инструментальной музыки эпохи барокко: Учеб. пособие. М., 2016; Studies in English Organ Music / Ed. I. Quinn. N. Y., 2018.

М. Л. Насонова, Р. А. Насонов

ОРГАНУМ [лат. organum, от др.-греч. ὄργανον — инструмент, орудие], название самой ранней формы европ. многоголосия (IX — сер. XIII в.). О. прошел в историческом развитии следующие этапы: параллельный, свободный, мелизматический, метризованный. В западноевроп. средневек. музыкально-теоретических трактатах также использовался как специальный термин, значение которого исторически менялось (О. мог называться сочиненный голос, вид многоголосия и др.).

Первое известное обсуждение многоголосного пения содержится в связанных между собой муз. трактатах «Musica enchiriadis» (Учебник музыки) и «Scolica enchiriadis» (Схолии к учебнику [музыки]) (см. также в ст. Анонимы). Самая ранняя сохранившаяся рукопись с этими трактатами, Düsseldorf. Landes- und Staatsbibl. Н 3, возможно скопированная с утерянного оригинала «Схолий к учебнику [музыки]» и дошедшая в виде фрагмента, была написана, вероятно, в кон. IX в., при аббате Хогере (ум. в 906) в аббатстве Верден. В трактатах помещены самые ранние образцы О. — в качестве дидактических муз. примеров. О. описывается как уже известная певческая практика. Подобное «музыкальное искусство» предназначалось «для украшения церковного пения» (Musica et Scholica Enchiriadis. 1981. S. 56). К григорианскому напеву, который являлся «главным голосом» (vox principalis), добавляли снизу в изложении «нота-против-ноты» сочиненный «органальный голос» (vox organalis). В «Учебнике музыки» данный род многоголосия определяется как «диафония» — «стройное пение несходными [голосами]» (Ibid. S. 37) и называется organum.

Различались О. в квинту и в кварту. Первый вид представлял собой параллельное движение квинтами, которое было возможным в условиях дасийного звукоряда, изобретенного специально для этой формы

многоголосия и описываемого в тех же трактатах. В О. в кварту наряду с параллельным движением возникало косвенное движение, особенно часто — на начальных и заключительных участках разделов О. В кон-

кратковременно пересекаться, когда богослужебный напев опускается ниже выдержанного на одном тоне сочиненного голоса.

Ко времени Гвидо относится появление первых известных памят-

Пример 1



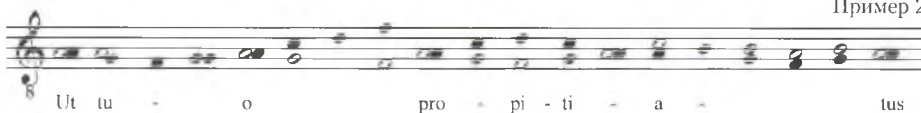
Rex cae - li, Do - mi - ne, ma - ris un - di - so - ni.
Ti - ta - nis ni - ti - di squa - li - di - que so - li.

це разделов сочиненный голос, как правило, сводился с богослужебным напевом в унисон. В примере 1 приводится О. в начале секвенции «Rex caeli Domine» (Царь небес, Господи)

ников искусства О. Самым значительным из ранних источников является Уинчестерский Тропарий (сохр. в 2 рукописях — Cantabr. Corpus Christi. 473 и Bodl. 775; обе составлены ок. 1000). Он содержит свыше 160 О. Этот репертуар стилистически близок к О., описываемому в «Микрологе» Гвидо, хотя в нем присутствуют и элементы, выходящие за

рамки учения Гвидо. Наиболее поздними по стилю считаются 5 О., помещенных в рукописи Chartres. Bibl. municip. 109. В примере 2 представлен еще один образец подобного

Пример 2



из «Учебника музыки» (Bamberg. Staatbibl. Var. 1. Fol. 57, ок. 1000 г.).

Один или оба голоса О. могли быть удвоены в октаву. Согласно «Учебнику музыки», такие удвоения возникают в результате смешения как голосов (мужского голоса и голоса мальчика), так и звуков муз. инструментов.

В эпоху Гвидо Аретинского начинается развиваться свободный О. Этой форме многоголосия посвящены 2 главы трактата Гвидо «Микролог, или Краткое наставление в музыке» (ок. 1026): гл. XVIII — «О диафонии, то есть о правилах органума» и гл. XIX — «Доказательство сказанного о диафонии с помощью примеров». Квартетный О. был по существу сохранен Гвидо (главный голос называется у него «кантус», сочиненный — «органум»), при этом он отказывается от *дасийной нотации*. Гвидо расширяет возможности сочиненного голоса. Он предлагает новые виды заключительных оборотов, с более свободным мелодическим движением в сочиненном голосе. Правило о том, что сочиненный голос должен находиться под григорианским напевом, также было впервые изменено Гвидо. Партии могут

стиля — песнопение англ. происхождения «Ut tuo propitius», датированное кон. XI — нач. XII в. (Bodl. 572. Fol. 49v; IX–X вв., с более поздними добавлениями). Характер многоголосия существенно меняется. Относительно положения сочиненного голоса — выше или ниже богослужебного напева — ограничений уже не существует. Наряду с совершен-



Пример 3

ными консонансами начинают использовать несовершенные, терции и сексты. Преобладающим становится противоположное движение, что усиливает самостоятельность голосов. Расстояние между голосами увеличивается. Сочиненный голос наполняется новым мелодическим содержанием: исчезает повтор тонов, возрастает количество интонационных ходов на широкие интервалы, диапазон мелодии расширяется.

Новые качества многоголосия были теоретически обобщены в анонимных трактатах рубежа XI и XII вв.: «Миланском трактате об органуме»

в 2 частях — прозаической с заголовком «Ad organum faciendum» и стихотворной (Ambros. M. 17), в 2 берлинских трактатах (Berolin. SB. Theol. lat. quart. 261), в трактатах из Брюгге (Brügge. Stadsbibl. 528) и Монпелье (Montpellier. Bibl. de l'Université. Sect. de Médecine. H. 384).

В прозаической части «Миланского трактата...», в к-ром учение о свободном О. представлено наиболее полно, оно названо учением о «свойствах звуков» (*natura vocum*). По сути это 1-е учение о функциональном значении созвучий в муз. форме. О. складывается из построений от 2 созвучий и более. В трактате из Монпелье как предельное описывается построение из 8 созвучий, но в муз. примерах из трактатов встречаются и более обширные образования. Построение замыкается оборотом из 2 созвучий, к-рый заключает противоположное движение к унисону или октаве. Данный оборот, получивший название «копуляция» (лат. *copulatio* — соединение, связь), выполняет функцию, сходную с функцией каданса в более поздних исторических стилях, являясь формообразующим фактором. Это очень важный, яркий момент в форме. В стихотворной части «Миланского трактата...» сказано, что последнее созвучие в построении достигается «с удовольствием». Подобным же образом регламентировано использование созвучий на др. участках О.

Появление мелизматического О. отмечено прежде всего в 3 рукописях, происходящих из аббатства

Сен-Марсьяль в Лиможе (Paris. lat. 1139, кон. XI в.; 3549, 3719, XII в.), поэтому данный этап в истории О. получил название «эпоха Сен-Марсьяль». В примере 3 приведено начало мелизматического О. «Alleluia. Vocavit Ihesus Jacobum» из испан. Кодекса Каллиста (Santiago de Compostela. Catedr. Fol. 218, сер. XII в.), муз. материал к-рого близок по стилю к аквитанскому репертуару. Скорее всего, мелизматический О. был записан уже после того, как получил распространение в виде импровизационной практики. Основой для него стал свободный О. Группы ме-

лизматики в органальном голосе включают в среднем 3–4 тона на 1 тон богослужебного напева, но могут доходить и до 10 тонов. Расцвеченный мелизматикой сочиненный голос помещается над богослужебным напевом и лишь изредка опускается ниже его. Голос, к-рый изначально дополнял богослужебный напев, становится ведущим, функционально главным. Голоса нотируются партитурно, что сохраняется для О. как норма.

Практика мелизматического О. отразилась в ряде теоретических трактатов, важнейшим из которых является Ватиканский трактат Vat. Ottob. lat. 3025, датируемый 1-й пол. XIII в. (возможно, это копия источника XII в.). О. стали называть новый вид многоголосия, в к-ром над протяженными тонами богослужебного напева разворачивается мелизматика сочиненного голоса. При этом за видом многоголосия, в к-ром голоса движутся в более или менее строгом режиме «нота-против-ноты», закрепляется термин *дискант*.

В парижской *Нотр-Дам школе* (ок. 1150 — ок. 1250) сформировалась самая сложная разновидность О. — метризованная. Корпус песнопений этого муз. направления содержится в «Большой книге органума», со-

ной ритмики и ее нотации были впервые изложены *Иоанном де Гарландиа* в трактате «О мензуральной музыке» (ок. 2-й четв. — сер. XIII в.).

Перотину принадлежат первые в истории жанра 3- и 4-голосные О. В нижнем голосе, *теноре*, помещен богослужебный напев. Верхние, сочиненные, голоса располагаются примерно в одном диапазоне, поэтому они часто перекрепчиваются, их регистровая дифференциация только намечена. Каждый из верхних голосов координируется по вертикали с тенором. О. Перотина — это протяженные муз. композиции, складывающиеся из частей с моноподийным звучанием богослужебного напева и из частей с его полифонической обработкой. В многоголосных частях форма организуется с помощью чередования разделов на протянутых, силлабически подтекстованных тонах в теноре (эти разделы берут начало в О.) и разделов на распеве в теноре (их происхождение — из дисканта).

Модальная ритмика создала условия для образования 1-го в истории европ. многоголосия сложного контрапункта. Иоанн де Гарландиа указывает применительно к 3- и 4-голосному О. на такой прием, как обмен муз. материалом между голо-

Пример 4



ставление которой приписывается Леонину (2-я пол. XII в.), однако она сохранилась в более поздних рукописях, значительно отличающихся друг от друга по муз. содержанию. Одной из общих тенденций в них является внедрение модальной ритмики. Ритмические *модусы* утвердились в сочинениях представителя следующего поколения школы Нотр-Дам, Перотина. Принципы модаль-

но-подвижной контрапункта. В примере 4 («Viderunt omnes» Перотина из ркп. Laurent. Plut. 29.1. Fol. 1, XIII в.) этот характерный для полифонии школы Нотр-Дам прием образуется между 2 голосами соседней тесситуры. О. дал жизнь новым жанрам многоголосной музыки. Из него произошла и стала самостоятельным жанром *клаузула*. В результате подтекстовки голосов клаузулы возник *мотет*.

Сам О., хотя и продолжал существовать еще какое-то время, постепенно потерял значение для муз. практики.

Ист.: *Guidonis Aretini Micrologus* / Ed. J. Smits van Waesberghe. [R.], 1955. P. 79–234. (CSM; 4); *Anonymus IV. [De mensuris et discantu]* // *Reckow F. Der Musiktraktat des Anonymus IV.* Wiesbaden, 1967. Bd. 1. S. 22–89. (Beih. z. Archiv f. Musikwissenschaft; 4); *Eggebrecht H. II., Zaminer F. Ad organum faciendum: Lehrschriften der Mehrstimmigkeit in nachguidonischer Zeit.* Mainz, 1970. (Neue Studien z. Musikwis-

senschaft; 3); *Reimer E. Johannes de Garlandia: De mensurabili musica: Krit. Ed. mit Komment. und Interpret. der Notationslehre.* Wiesbaden, 1972. Bd. 1. S. 35–89, 91–97. (Beih. z. Archiv f. Musikwissenschaft; 10); *Musica et Scholastica Enchiriadis: una cum aliquibus tractatulis adiunctis* / Hrsg. v. H. Schmid. Münch., 1981. S. 1–59. (Veröff. d. Musikhist. Kommission / Bayer. Akad. d. Wiss.; 3).

Лит.: *Besseler H. Die Musik des Mittelalters und der Renaissance.* Potsdam, 1931; *Geering A. Die Organa und mehrstimmigen Conductus: In den Handschriften des deutschen Sprachgebiets vom 13. bis 16. Jh.* Bern, 1952; *Parish C. The Notation of Medieval Music.* N. Y., 1957; *Krüger W. Die authentische Klangform des primitiven Organum.* Kassel; N. Y., 1958; *Apel W. Die Notation der Polyphonen Musik, 900–1600.* Lpz., 1962; *Waeltner E. L. Lehre von Organum bis zur Mitte des 11. Jh.* Tutzing, 1975; *Fuller S. A. Theoretical Foundations of Early Organum Theory* // *Acta Musicologica.* Basel, 1981. Vol. 53. Fasc. 1. P. 52–84; *Евдокимова Ю. К. Многоголосие средневековья: X–XIV вв. М., 1983.* (История полифонии; 1); *Федотов В. А. Начало западноевроп. полифонии: (Теория и практика раннего многоголосия).* Владивосток, 1985; *Гирфанова М. Е. Мензуральная система как ист. тип западноевроп. муз. метра: Докт. дис. Каз., 2015; Шуманский П. В. Раннее многоголосие в литург. музыке западноевропейского средневековья (к типологии органума): Докт. дис. Мн., 2017.*

М. Е. Гирфанова

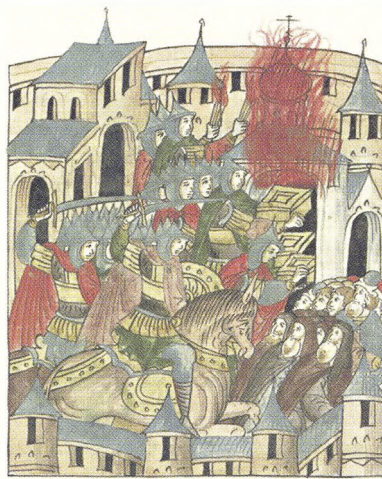
ОРДА (улус Джучи), средневеков. тюрко-монг. гос-во в Евразии. В узком смысле О. — военно-адм. орг-ция у тюрко-монг. народов, позднее — место ставки, двора-резиденции или столицы правителя кочевого гос-ва. Со 2-й трети XVI в. в рус. источниках О. часто называли Золотой Ордой, и это обозначение стало общепринятым в историографии XIX–XXI вв.

Основное территориальное ядро О. сформировалось на землях с полиэтническим населением, которое исповедовало различные религии (преимущественно ислам и его несколько течений). Эти земли были включены как правило военным путем в состав улуса Джучи, принадлежавшего старшему сыну Чингисхана, правителя Монгольской империи. По мере продвижения войск Чингисидов с востока на запад в состав О. постоянно включались новые земли. Своей власти были лишены или поставлены в вассально-данные отношения к Чингисидам правители гос-в Центр. Азии (прежде всего владения последних хорезмшахов), Кавказа, в Ср. и Н. Поволжье — города-государства Волжской Булгарии, их буртасские и мордов. данники (1232–1237, окончательно — после восстаний в 1239 и 1241 гг.), а также Саксин (1232). Несмотря на

отдельные военные неудачи, к 1237 г. монгольские войска и войска их союзников подчинили себе основную часть Центр. Азии, а также народы, проживавшие на Урале, в бассейне Ср. и Н. Волги. Еще в 1235 г. захват этих земель, включая гос-ва, расположенные на Кавказе, в *Древней Руси*, Вост. и Центр. Европе, был законодательно оформлен на курултае — общем съезде монгольской знати. Кроме того, в 1235 г. было решено предпринять новый крупный военный поход против половцев, мордвы, гос-в Сев. Кавказа, Руси и др. гос-в. Во главе этого похода был поставлен царевич Батый († 1256), один из старших сыновей Джучи. В помощь ему были назначены войска, к-рыми командовали 12 царевичей-Чингисидов, включая Гуюка, наследника монг. великого хана Угэдя († 1241).

Во время военных походов в 1221–1242 гг. монголы нередко осуществляли разгром и уничтожение мн. религ. центров Центр. Азии, Поволжья, Кавказа и Др. Руси, хотя в ряде случаев, как, напр., во время борьбы против последнего хорезмшаха Джелал ад-Дина († 1231), они пользовались поддержкой *исмаилитов*. Во время осады крепостей в Центр. Азии и на Кавказе монголы нередко разбирали религиозные постройки, материал которых им был необходим для штурма укреплений. Попытка последних хорезмшахов вести борьбу против монголов под лозунгами священной борьбы против неверных не увенчалась победой. Причинами этого стали падение авторитета власти хорезмшахов, политическая раздробленность регионов их государства, резкая враждебность по отношению к власти хорезмшахов отдельных народов (напр., курдов), отсутствие реальной военной помощи от багдадского халифа, занятого вместе со своими союзниками борьбой на Ближ. Востоке против вторжений европейских крестоносцев, а также некрепкая военная поддержка кипчаков.

В 1236–1237 гг., после окончательного подчинения баншир, буртасов, Волжской Булгарии и нового разгрома половцев (изгнаны в 1232 из своих вост. кочевий сначала на зап. берег Волги, затем, в 1236–1240, — на Сев. Кавказ и в Крым, а позднее — в Подунавье, Болгарию и Венгрию), пришла очередь княжеств и земель Руси.



Взятие г. Суздаля
монг. войсками в 1238 г.
Миниатюра
из Лицевого летописного свода.
70-е гг. XVI в.
(РНБ. F.IV.225. Л. 317)

В 1237 г. войска Чингисидов были разделены на 3 части. Основная часть, во главе с царевичем Батыем, должна была вторгнуться в Сев.-Вост. Русь, др. часть, во главе с царевичем Мункэ, — разгромить в южнорус. степях аланов и половцев, а третья, под командованием нойона Бурундая, — подавить начавшееся восстание в Волжской Булгарии.

Осенью 1237 г. монг. войска под командованием Батыя вторглись в Сев.-Вост. Русь и захватили Рязанское и Пронское княжества, в янв. — февр. 1238 г. ими были захвачены и разорены почти все города Сев.-Вост. Руси, включая ее столицу — г. Владимир, где 7 февр. 1238 г. мученическую кончину в Успенском соборе принял еп. Владимирский сщмч. *Митрофан*. Погибли или были уведены в плен мн. представители белого и черного духовенства, разрушены мон-ри и церкви. В сражениях под Коломной (нач. янв. 1238) и на р. Сить (4 марта 1238) русским князьям не удалось сдержать натиск монг. войск, которые проникли в Верхневолжье, где захватили Кострому, Плёсо, Ярославль, Углич, Кашин, Тверь и Торжок. Однако серьезные потери, понесенные захватчиками во время завоевания *Владимирского великого княжества*, вынудили их прекратить военный поход на Новгород у погоста Игнач Крест и через земли черниговских князей в Поочье вернуться в степь.

Весной 1239 г. захвачено и разорено Переяславское княжество. При

обороне его столицы, г. Переяславля (Русского), взятого монголами 3 марта 1239 г., был убит епископ сщмч. *Симеон*. В 1239 г. монголы подавили восстание против их власти в Волжской Булгарии, зимой 1239/40 г. захватили Муром и Гороховец, а также подчинили своей власти мордов. данников рус. князей. В нач. октября 1239 г. войска Батыя разгромили под Черниговом рать кн. Мстислава Глебовича, 18 окт. захватили этот город, затем продвинулись из Подесеня в Посожье, где после осады сожгли Гомий (ныне Гомель). В Чернигове в плен к монголам попал еп. *Порфирий II*, к-рого они пытались использовать во время своих переговоров. Под Глуховом он был освобожден, его дальнейшая судьба неизвестна.

В кон. 1239 — нач. 1240 г. монг. войска под командованием царевичей Мункэ и Гуюка разорили мн. аланские и черкесские города с правосл. населением. Осенью 1240 г., после окончательного военного поражения половцев, Батый пришел с войсками в Правобережное Приднепровье и начал захват киевских пригородов. 6 дек. после 3-месячной осады пал Киев, во время штурма и разорения к-рого погибла древнейшая на Руси *Десятинная церковь*. При этом захватчики разграбили киевские соборы и мон-ри, нек-рые из них (напр. киевский Зверинецкий мон-рь) больше не восстанавливались. Неизвестна судьба митр. Иосифа, прибывшего в Киев в 1237 г.

По примеру захваченных городов в Центр. Азии монголами в Киеве был оставлен наместник, а в подчиненных городах Юж. Руси проведен 1-й набор воинов для похода на страны Вост. Европы.

В дек. 1240 г., захватив по пути на запад города Турово-Пинского Полесья (напр., Туров, Пинск, Клецк, Давид-Городок и др.), войска царевича Батыя вышли с нескольких сторон к границам Галицко-Волынского княжества, города которого, за редким исключением (напр., Кременец и Холм), были также захвачены и разорены.

Зимой 1240/41 — летом 1242 г. монг. войска предприняли серию военных походов на страны Вост. Европы, привлекая на свою сторону людей разного вероисповедания. Основной удар войск Батыя пришелся на венг. и хорват. владения кор. Белы IV Арпада, разгромленно-

го в битве при Мухи (на р. Шайо) в 1241 г. Несмотря на поддержку Папского престола и его буллы, соседние католич. правители не спешили оказывать королю Венгрии военную поддержку, а чеш. и польск. князья занимались борьбой с захватчиками только на своей территории.

Весной 1242 г., узнав о смерти великого хана Угэдэя, из станов войск Батыя увели свои тумены в Монголию неск. царевичей, к-рые во время походов нередко с ним конфликтовали. Из-за ожесточенного сопротивления местного населения, дефицита военных сил (в результате военных потерь и ухода части войск) Чингисиды были вынуждены прекратить поход и вернуться в южнорус. степи. Здесь, в низовьях Волги, Батый, первоначально планировавший сделать свою новую ставку в Венгрии, основал ее в О., к-рая стала столицей Джучиева улуса. В разное время в состав О. входили народы и земли современных Азербайджана, Белоруссии, Болгарии, Венгрии, Казахстана, Киргизии, Литвы, Молдавии, Польши, России, Румынии, Узбекистана и Украины.

Стремясь расширить свое влияние, правители О. во 2-й пол. XIII — нач. XIV в. осуществили ряд масштабных военных походов: на *Литовское великое княжество* (ВКЛ; 1257/58, 1275, 1277 и др.), Польшу (зима 1259–1260, кон. 1287, 1289 и др.), страны Балканского п-ова (1271, 1277 и др.), Византию (1265, 1270), гос-во Хулагуидов и др. Период наивысшего расцвета О. относится к нач. — сер. XIV в. и приходится на правление ханов Узбека (1313–1341) и его сына, Джанибека (1342–1357). После событий «Великой замятни» (многолетней кровавой борьбы за власть, начавшейся в 1357 (ПСРЛ. Т. 25. С. 180)) политическое единство О. стало ослабевать: результатами этого явились выход из состава О. в 1359 г. Хорезма и создание в 60-х гг. XIV в. на землях к западу от р. Дон т. н. Мамаевой О., включившей в свой состав Булгарский и Мордовский улусы в Поволжье, а на юге — земли Сев. Кавказа и Крымский улус. После кратковременного подъема в 80-х гг. XIV в. О. вступила в полосу кризиса, вызванного конфликтом хана Тохтамыша со среднеазиат. правителем Тимуром (сер. 80-х — сер. 90-х гг. XIV в.). Несмотря на усилия беклербека Едигея по восстановлению гос-ва в 1-й четв. XV в., О. всту-

пила в стадию необратимого распада. В XV — нач. XVI в. на ее территории образовались Узбекское, Крымское, Казанское ханства, Большая Орда, Казахское, Тюменское (Сибирское) ханства, Ногайская Орда и Астраханское ханство. Старшей считалась Большая Орда. До 1472 г. ее ханы выдавали ярлыки князьям Сев.-Вост. Руси и получали от них дань. В 1479–1502 гг. ханы Большой Орды вели борьбу за гегемонию с крымским ханом Менгли-Гиреем. После разгрома сыновей хана Ахмата Большая Орда распалась в 1502 г.

Положение православных в О. С 1242 г. царевич Батый стал приглашать в О. для выдачи инвеституры рус. князей, и некоторые из них позднее отправлялись для подтверждения своих прав в Монголию (напр., Рязанский блгв. кн. *Олег Ингваревич*). Так, в 1243 г. правитель О. подтвердил права Владимирского блгв. вел. кн. *Ярослава (Феодора) Всеволодовича* на старейшинство среди русских князей, утвердив за ним Киев и всю Русскую землю, а в 1248 г. ярлык на эти владения Батый выдал его сыну, св. блгв. вел. кн. *Александру Ярославичу Невскому*. В 1246 г. в О. в ставку к Батыю приезжал галицко-волынский кн. *Даниил Романович*.

Далеко не для всех рус. князей поездка в О. и Монголию оканчивалась благополучно. Напр., в 1245 г. по обвинению в краже коней в О. был казнен черниговский кн. Андрей Мстиславич, а осенью 1246 г. — прибывший ему на смену за ярлыком — св. блгв. кн. *Михаил Всеволодович* и его боярин *Феодор*. Подозрения в тайных переговорах с Папским престолом, ведущихся против монголов, стали причиной отравления в Каракоруме осенью 1246 г. и смерти по пути домой вел. кн. Владимирского Ярослава Всеволодовича.

В 1246 г. в Юж. Руси ордынцы провели 1-ю перепись населения и сбор дани. Этот процесс осуществлял один из богатых купцов-мусульман («сарацин», по определению *Плано Карпини*). При этом должников из числа церковных людей, включая нищих, увели из Руси и продали в рабство. В 1252 г. за отказ уплачивать дань в пользу монгольской казны на Сев.-Вост. Русь двинулась карательная экспедиция пойдона Нюврына (т. н. «Неврюева рать» рус. летописей). Рус. войска под командованием вел. кн. Андрея и Ярослава

Ярославичей были разбиты под Переяславлем (ныне Переяславль-Залесский), а митр. Киевский *Кирилл II* укрылся во Владимире, к-рый захватчики не тронули. В результате этих событий летом 1252 г. восставшие князья потеряли ярлыки на свои владения и были вынуждены бежать за пределы Сев.-Вост. Руси, а Владимирское великое княжество было передано киевскому и новгородскому св. блгв. кн. Александру Ярославичу Невскому. В 1257 г., при склонявшихся к поддержке *несторичества* царевичах Сартаке и его сыне, Улагчи, ему удалось добиться прощения в О. своих младших братьев, к-рые получили новые княжества на Руси.

В 1257 г. ордынцами проведена перепись в Рязанском и Муромском княжествах, а также на землях Сев.-Вост. Руси, а в 1259 г., после 2-летнего противостояния, — в Новгороде и Торжке. Зимой 1257/58 г. ордынцы совершили поход на рус. и литов. земли ВКЛ и принудили кор. Миндовга к уплате с них дани в О. К этому времени захватчики уже осознали значение правосл. духовенства, которое по заветам ясы Чингисхана было освобождено на Руси от уплаты налогов в пользу ханской казны. Разрешения на это добился сын Батыя Сартак, покровительствовавший христианам (*Кирское Гандзакци*. 1976. С. 218–219).

Первоначально льготы, полученные рус. духовенством, не имели постоянного характера и должны были вновь подтверждаться при смене власти в О. Их объем был зафиксирован в особых документах-ярлыках, к-рые правители О. выдавали рус. архиереям. Поэтому в О. неоднократно приезжали рус. митрополиты, а также некоторые епископы. Особую роль среди них в отношениях с О. играл Ростовский еп. *Кирилл II*. На территории его епархии (прежде всего в Ростове) на постоянной основе поселились колонии ордынцев, а ростовские князья породнились с правившими в О. и Монголии Чингисидами (напр., в 50-х гг. XIII в. св. блгв. кн. *Глеб Васильевич* (Василькович)). Кроме того, в Ростове проживал перешедший в Православие племянник 1-го мусульм. правителя О. Берке (не позднее 1259–1266) — св. царевич *Петр*.

После основания в 1261 г. Сарайской и Подонской епархий (см. в ст. *Крутицкая кафедра*) интересы рус.

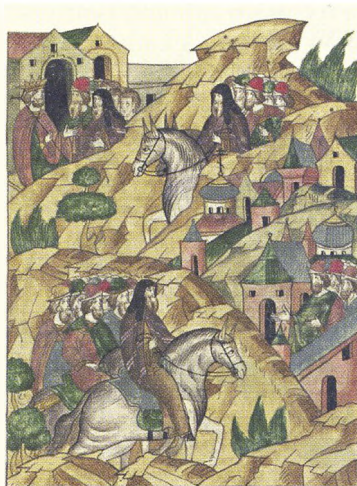
духовенства в О. представлял местный архиерей. Он также привлекался правителями О. для поддержки дипломатических отношений между ней и Византией. Правосл. иерархи часто выступали посредниками в отношениях между рус. князьями, иногда играли определяющую роль в политических событиях.

Ко времени правления хана Менгу-Тимура (1266–1281), к-рый вслед за своим дядей ханом Берке сохранял приверженность исламу, относится первый из сохранившихся ярлыков, выданный рус. митрополитам правителями О. (1267 или 1279). В 1275 г. по приказу Менгу-Тимура «бысть на Руси и в Новгороде число второе из Орды от царя, и изочтоша вся точию кроме священников, и иноков, и всего церковного причта» (ПСРЛ. Т. 10. С. 152).

Под влиянием политических и экономических причин в период правления в О. хана Узбека, выдавшего в 1313 г. ярлык св. Киевскому митр. Петру, а также его сына Джанибека происходит сокращение привилегий Правосл. Церкви, полученных рус. архиереями при их предшественниках (Сочнев Ю. В. Рус. церковь и Золотая Орда: АКД. М., 1993. С. 17–19; Малышев. 2002. С. 143–144). В 40-х – 50-х гг. XIV в. большую роль в покровительстве правосл. и католич. общинам и выдаче им ярлыков играла ханша Тайдула († 1360), самая влиятельная из жен хана Узбека.

В вопросе о межконфессиональных браках правители О. вели себя толерантно. Так, напр., в 1317 г. хан Узбек дал свое согласие на брак Кончаки с московским кн. Георгием (Юрием) Даниловичем. По-видимому, в данном случае свою роль сыграли прецеденты матримониальных отношений правителей О. и Византии.

Начавшийся, при Киевском митр. Феогносте и его преемнике свт. Алексие, процесс сокращения привилегий Русской Православной Церкви и попыток правителей О. установить выплату дани с церковных людей и владений на Руси в пользу своей казны был приостановлен в 1357 г. из-за «Великой зямятни» в О. (Присёлков. 1950. С. 375–376). Многочисленные войны между претендентами на власть в О. привели к сокращению проживавших в ее городах христиан, а в случае с православными — переезду епископов Сарских и Подонских из Сарая в Москву, когда



Хождение в Орду
митр. Киевского и всея Руси Максима
в 1283 г.
Миниатюра
из Лицевого летописного свода.
70-е гг. XVI в.
(БАН. 31.7.30-1. Л. 144 об.)

после событий 1371–1372 гг. наметился переход в вооруженный конфликт многолетнего политического противостояния между Московским великим княжеством и «Мамаевой Ордой». Выданный в 1379 г. ханом Тюляком «по слову» своего «дяди» темника Мамая ярлык московскому кандидату на Киевскую митрополию Михаилу (Митяю) фактически имел декларативный характер, т. к. его легитимность в правление хана Тохтамыша была ничтожна. Походы 90-х гг. XIV в. среднеазиатского эмира Тимура подорвали положение христианских общин в разоренных им городах О. После ее распада люди рус. митрополитов сохранили экономические льготы на право торговли в Казанском ханстве.

С сер. XIII в. важной задачей правосл. архиереев в О. и ее улусах стала миссионерская деятельность среди ордынцев, а также поддержка находившегося там православного населения. В сер. XIII — нач. XIV в. этому способствовали многочисленные смешанные браки русских князей, бравших в жены монг. аристократок из рода Чингисхана.

В XIII–XIV вв. известны немногочисленные случаи принятия правосл. крещения представителями династии Чингисидов, среди них — прп. Петр, царевич Ордынский (племянник хана Берке), погибшие вместе с отцом сыновья хана Кульпы — Иоанн и Димитрий.

Уже с 1242 г. в связи с установлением ордынского ига на Руси стали появляться представители ханской власти. После разрыва даннических отношений с Каракорумом правители Сарая, начиная с Берке, усилили внимание к подчиненным землям. Одним из важных центров присутствия «татар» в Сев.-Вост. Руси стал Ростов, хотя главным городом по-прежнему считался Владимир, где находился «баскак велик володимирский», к-рый, как показывают события зимы 1269/70 г., несомненно имел под своим началом воинский отряд (ПСРЛ. Т. 3. С. 88, 319; Т. 6. Вып. 1. Стб. 348). Летописная Повесть о Курском княжении, описывающая события 1288–1291 гг., свидетельствует, что при наличии «татар» основной воинской силой таких отрядов была «Русь» (Там же. Т. 1. Вып. 2. Стб. 482). Этот фактор способствовал постепенной интеграции баскаков и служилых «татар» в древнерус. общество (пример с дедом прп. Пафнутия Боровского показывает, что она нередко приводила к переходу баскаков в Православие). В 1-й трети XIV в. в Сев.-Вост. Руси после серии городских восстаний произошла ликвидация системы баскачества. При этом отпала необходимость присутствия в ней на постоянной основе вооруженных ордынских отрядов, правда сохранявшихся еще определенное время в пределах южнорус. земель (прежде всего в Чернигово-Северских и Киевском княжествах). Интегрированные к этому времени в правосл. общество ордынцы вряд ли были заинтересованы в возвращении в О., где после прихода к власти хана Узбека наблюдался еще более интенсивный процесс исламизации местной военно-служилой знати.

В кон. XIII–XIV в. в Москву, Коломну, Тверь, Ростов, Н. Новгород, Переяславль Рязанский (ныне Рязань) и др. города Руси ордынцы приезжали и оседали здесь не только в связи с изменением системы баскачества в Сев.-Вост. Руси, религ. преследованиями, но и ради службы и богатого жалованья. Мн. ордынцы оставались на Руси вместе со своими семьями и слугами, постепенно интегрируясь в ряды рус. военно-служилой знати. В XIV — нач. XVI в. привлечение на службу знатных выходцев из О. также стало одним из скрытых направлений борьбы за гегемонию в Вост. Европе между пра-

вителями ВКЛ и Московского великого княжества. Такое состязание за привлечение на свою сторону видных представителей военно-служилой знати имело многовекторный характер. Оно затрагивало интересы не только местной правящей элиты, но и правителей соседних земель (Флоря. 2001).

Во 2-й пол. XIII — нач. XV в. внутренние конфликты в О., как правило, ставили часть местной кочевой знати и ее окружение в положение политических, а позднее и религ. оппонентов власти. Лиц, не желавших подчиниться воле своего хана, могли безжалостно уничтожить вместе с семьями. Соответственно им необходимо было искать места для временного прибежища или эмиграции, одним из к-рых с XIV в. стали укрепшие княжества Руси. В 1-й пол. XIV в. выезды способствовала усилившаяся в это время христианизация по правосл. или католич. обряду населения городов в нек-рых центральных и зап. улусах О. (прежде всего на Сев. Кавказе, в Крыму и Подонье). В XV в., после распада О. на ряд самостоятельных гос-в, выезд служилых «татар» в соседние страны усилился (Хорошкевич. 2001. Гл. 5).

Ключевым событием в религиозной жизни О. стал приход к власти хана Узбека (в вост. источниках приводятся разные даты этого события, происшедшего в период «с конца июля 1312 г. по январь 1313 г.» (Лашина И. Ю. О смерти Токты и воцарении Узбека в Золотой Орде // Ист., филос., полит. и юрид. науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. Тамбов, 2012. № 7(21). Ч. 1. С. 114–116)), сделавшего ислам гос. религией Золотой Орды.

Вост. источники свидетельствуют, что у Узбека была серьезная оппозиция среди ордынской знати, мн. представители к-рой, выступая против насильственной исламизации населения О., поддерживали как кандидата на престол 3-го сына хана Тохты, царевича Ильбасмыша. Вероятно, со сторонниками Ильбасмыша первое время мог быть тесно связан в О. Владимирский блгв. вел. кн. *Михаил Ярославич*, к-рый в 1300 г., после гибели темника Ногая, примкнул к группировке князей Сев.-Вост. Руси, возглавлявшейся вел. кн. Владимирским Андреем Александровичем. Одним из доверенных и приближенных лиц этой политической

группировки был белозерский кн. Федор Михайлович, являвшийся по жен. линии Чингисидом: его бабушка, кнг. Феодора († 1273), происходила «от Кановичь». В 1302 г. кн. Федор Михайлович женился на дочери царевича Ильбасмыша (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 3. Стб. 528). Возможно, на их родственные связи в О. и пытался опираться вел. кн. Михаил Ярославич в борьбе против московского кн. *Георгия (Юрия) Даниловича*, имевшего, как свидетельствуют источники, своих «доброхотов» в О. Как показывает анализ известий летописцев, нек-рым рус. князьям, очевидно, пришлось подтверждать свою лояльность по отношению к Узбеку.

В 1317 г. из О. вернулся новый Владимирский вел. князь — Георгий (Юрий) Данилович со своей 2-й женой — Кончакой (в крещении Агафья), сестрой хана Узбека. В Москву вместе с царевной должна была выехать группа служивших ей ордынцев. Нек-рые из них, как показывает анализ данных летописей, актов и синодиков XIV–XV вв., после смерти вел. княгини в 1318 г., по-видимому, предпочли остаться на Руси, а позднее креститься.

Исламизация О. способствовала усилению нетерпимости к иноверцам. Примером этого стало убийство 21 апр. 1323 г. в Булгаре за верность Православию св. мч. *Феодора Камского Философа* (Там же. Т. 25. С. 167), мученическая смерть к-рого была отмечена в рус. летописях и синодиках.

С 90-х гг. XIV в. русские летописи впервые освещают процесс перехода знатных ордынцев на службу в Москву. В 1392 г., после победы эмира Тимура над войсками хана Тохтамыша, приближенные последнего — Бахты-Хозя, Кидырь-Хозя и Мамат-Хозя выехали из О. в Москву к вел. князю Московскому и Владимирскому *Василию I Димитриевичу*. Некоторые летописи отмечают, что они были «двора царева постельники его суце», к-рые сразу же «хотяще креститися и служити великому князю» (Там же. С. 221). «Татар» из ханского служилого двора в р. Москве в присутствии членов великокняжеской семьи, бояр и горожан крестил митр. Киевский и всея Руси свт. *Киприан*. Им «наречении быша» имена 3 вавилонских отроков — Анания, Азария и Мисаил (Присёлков. 1950. С. 443). Стиль летописного повествования косвенно свидетельствует

в пользу того, что для современников переход ордынцев в Православие и их выезд на службу в Москву, хотя и был событием знаменательным, но уже не представлялся чем-то необычным.

Несомненно, в 90-х гг. XIV в. обряд приема ордынцев на службу опирался в Москве на уже сложившуюся традицию. Как и в случае с выходцами из ВКЛ, практиковалась дача служилым ордынцам владений в условное держание. Так, напр., в 1423 г. во 2-й и 3-й духовных грамотах вел. кн. Василия I отмечалось, что его жене — вел. кнг. *Софии Витовтовне* среди проч. загородных сел должно было отойти «Крилатьское село, что было за татаром» (ДДГ. № 21. С. 58; № 22. С. 60). Рядом с ним располагалось с. Татариново.

Чингисиды стремились помешать отъезду ордынцев на службу в др. страны. Русские княжества в этом смысле не были исключением: так, в 1403/04 г. ханский посол царевич Ентяк «был на Москве да изобмолвил Микулу татарина» (Присёлков. 1950. С. 456).

Очередная «замятня» в О. в кон. XIV — 1-й трети XV в. побудила к подчинению (князья Мещерские) или отъездам в ВКЛ и в рус. княжества уже не только представителей титулованной знати (князья Менские и Долгодатовы), но и самих Джучидов. Напр., в 1407–1408 гг. в Москве гостили сыновья хана Тохтамыша — царевичи Джелал ад-Дин и Керим-Берды. В 1437–1438 гг. хан Улуг-Мухаммед зимовал в Белёве и предлагал московским удельным правителям «даватися во всю волю князем руским» (ПСРЛ. Т. 27. С. 106), а в 1439 и 1445 гг. он находился в Н. Новгороде. Еще до Суздальского сражения 7 июля 1445 г. у Спасо-Евфимиева мон-ря царевич Берддат, сын хана Худайдата, был принят на службу вел. кн. Московским *Василем II Васильевичем* Тёмным (ПСРЛ. Т. 25. С. 262). В кон. 1446 г., возможно из-за убийства Улуг-Мухаммеда его старшим сыном Мамутеком, младшие братья последнего, Касим и Якуб, укрывшиеся «в Черкасах», стали искать «службы» у московского великого князя» (Флоря. 2001. С. 195. Примеч. 79). Служилые татар. царевичи вспоминали вел. кн. Василия II Васильевича «за преднее его добро и за его хлеб, много бо добра его до нас было» (ПСРЛ. Т. 25. С. 268).

Согласно распространенной практике политические эмигранты из О. предлагали вел. князьям в заложенники не только своих сыновей и др. родственников, но и князей, и «двор». Служба при дворе правителя Руси также была одним из условий договора. Бывш. цари и царевицы обязались охранять юж. границы Московского вел. княжества, отказываясь здесь от права сбора «выхода» до тех пор, пока не возвратят себе власть в О. (Там же. Т. 12. С. 24).

Опираясь на поддержку Московских вел. князей Василия I Дмитриевича и его сына, Василия II Васильевича, с окраин Руси и О. служилые «татары» и казаки стали вновь проникать внутрь страны: напр., в 1446 г. вместе с Московским вел. князем на Русь выехали на службу и для кормления, а также для сбора дани (выкупа за освобождение из плена Василия II) 500 ордынцев хана Улуг-Мухаммеда (Худяков. 1991. С. 27).

Во 2-й пол. XV в. в связи с окончательным распадом О. и многочисленными конфликтами внутри новообразованных на его осколках тюркотатар. гос-в (прежде всего в Казанском и Крымском ханствах) процесс выезда на службу к правителям Москвы и Вильно представителей мн. ветвей рода Чингис хана, их мурз и уланов во главе разных по численности отрядов татар усилился. В ВКЛ и Московской Руси происходит их постепенная интеграция в среду местной военно-служилой знати. В ряде случаев это способствовало переходу «татар» в христианство по православному или католич. обряду.

Кроме того, в кон. XIV–XV в. происходит более тесная интеграция части политической элиты О. в рус. общество в местах русско-ордынского пограничья (т. н. буферные зоны). Наиболее четко этот процесс наблюдается в Среднем Подонье и Поднепровье (прежде всего, в Чернигово-Северской земле), мн. рус. князья к-рых в сер. XIII–XIV в. были либо казнены в О., либо погибли «от татар» во время защиты своих владений от их притязаний. После «Великой замятни», а затем начала распада О. часть ее улусных князей оставила ислам, начала переходить в православие и устанавливать отношения с русскими духовными обителями.

Положение в О. неправославных христианских конфессий. На тер-

ритории О. действовали образованные несторианами (см. *несторианство*) Аланская и Самаркандская митрополии. В О. большое влияние они имели при ханах Сартаке и Улагчи, в Иране — при ильхане Хулагу. Здесь несториане выступали как сторонники сохранения политического единства Монгольской империи. Поэтому после прихода к власти хана Берке, давно враждовавшего с Хулагу из-за свержения и казни последним в 1258 г. багдадского халифа ал-Муста'сима, через нек-рое время в О. несториане подверглись первым репрессиям.

По-видимому, точкой отсчета стали события 1261 г., когда монг. имп. Хубилай утвердил за своим братом ильханом Хулагу, старшей женой к-рого была христианка из народа кераитов, земли в Азербайджане, Армении, Грузии, основной части М. Азии, Месопотамии («обоих Ираков»). Это решение императора нарушало права правителей О. на часть владений и 20% дани, собираемой в Азербайджане и Арране (Сев. Иране). Поэтому в 1261/62 г. Берке начал вывод своих войск из Ирана и заключил против Хулагу военный союз с султаном мамлюков в Египте. Предстоящая «священная война» оправдывалась тем, что Берке будет сражаться против «неверных», хотя на самом деле причиной войны стали политические, а не религ. разногласия с Хулагу. По наблюдениям А. Б. Малышева, после этих событий несториане «никогда уже не достигали значительного политического влияния в Золотой Орде, хотя некоторые из них занимали высокие должности в аппарате управления государством» (Малышев. Христианство. 2000. С. 13).

Походы 30–50-х гг. XIII в. Чингисидов на Ближний Восток, в Вост. и Центр. Европу привлекли внимание к монголам со стороны Папской курии, к-рая при папах *Александр II* и *Иннокентий IV* рассматривала вост. кочевников не только как соперников, но и как возможных союзников крестоносцев в борьбе против мамлюков Египта. Уже в сер. XIII в. в отношении монголов, которым от имени папы Римского Иннокентия IV неоднократно предлагалось перейти в христианство по католическому обряду, сложились устойчивые этнические стереотипы, совпадавшие с оценкой завоевателей, зафиксированные в древнерусских, арабских и персидских источниках. В Мон-

гольскую империю были отправлены неск. католич. посольств, пытавшихся в т. ч. выяснить достоверность легенды о вост. христ. народе пресв. Иоанна. Путь европ. дипломатов и разведчиков проходил через владения правителей и улусных князей О. Участники и руководители (напр., Дж. Плато Карпини, Бенедикт Поляк, Г. де Рубрук и др.) этих посольств оставили подробные описания О., ее правителей, подчиненных им улусов и народов, их быта, культур и религ. верований. В 1248 г. монголы даже предложили Римской курии военную помощь в борьбе против никейского имп. *Иоанна III Дуки Ватаца*.

Среди новых земель, включенных в состав О., оказались степные районы Крыма и зап. части половецких кочевий (Поднестровье и Подунавье). Здесь компактно проживали католич. общины, а с нач. XIII в. среди кочевников действовало неск. католич. миссий (см.: *Половецкая (Кумранская) епископия*). Их многолетняя деятельность отражена в переписке с Римскими папами. Большое число католиков (прежде всего венгров и поляков) попало в О. в качестве пленных. Они выступали информаторами членов католических посольств и миссий. В сер. XIII–XIV в. главную роль среди последних, как свидетельствуют документы монашеских орденов, играли *францисканцы*, *доминиканцы* и минориты. Католич. проповедники стремились крестить не только различных кочевников-язычников, включая «татар», но и обратить в католичество или вовлечь в унию православных алан, грузин, черкесов, болгар и русских. В кон. XIII — сер. XIV в. миссионерская деятельность католиков достигла нек-рых успехов в Крыму, на Сев. Кавказе и в Нижнем Поволжье (*Golubovich G. Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa dell'Oriente francescano. Quaracchi, 1906–1927. Т. 1–5*).

Во 2-й пол. XIII–XIV в. на торговых путях, проходивших преимущественно через юж. улусы в Крыму, на Сев. Кавказе, в Нижнем Поволжье, Прикаспии, Приаралье и Прибалхашье, и входивших в состав Великого шелкового пути, действовала устойчивая сеть городских кварталов и торговых факторий, основным населением которых были итал. купцы (преимущественно из Венеции, Генуи и Пизы).

В нек-рых городах Ср. Азии существовали ограничения на численность проживавшего здесь ислам. населения. Так, напр., в Хорезме иудеям и христианам не разрешалось иметь в городе более 100 домов.

В 1286–1287 гг. в О. учреждается Сев. Татарская Викария францисканского ордена, к-рая имела 2 округа. В первый входили земли Подунавья, Юж. Поднепровья, Крыма, включая города *Каффа* (Феодосия), Солхат (Ст. Крым), Кырк-Ер (Чуфут-Кале) и Вичина; во 2-й — столица О., Сарай (*Мальшев*. 2006. С. 183). В кон. XIII — нач. XIV в. был составлен «Кодекс Куманикус» (Половецко-латин. словарь). В его состав были включены образцы католич. богослужебных текстов на половецком языке, к-рые использовали католич. миссионеры (*Codex Cumanicus* / Ed. by G. Kuun with a Prolegomena to the *Codex Cumanicus* by L. Ligeti. Bdpst., 1981. (Budapest Oriental Reprints. Ser. B; 1)).

В 1300 г. на землях О. организуются католич. епархии в Танае (Азове), в 1303–1304 гг. — в Херсонесе и Керчи (Воспоро), в 1315 г. — в Сарае, в 1320 г. — в Каффе. Помимо них были основаны мон-ри монашеских орденов. Так, напр., францисканцы, по данным 20–30-х гг. XIV в. в «Северной Татарии», имели 18 «постоянных монастырей», а в «Восточной Татарии» — 12 (*Мальшев*. 2006. С. 183–189). В 1333 г. в Каффе по указу папы *Иоанна XXII* был организован мон-рь, где местные монахи должны были изучать вост. языки перед началом миссионерской деятельности (*Он же*. 2003. С. 13).

Несмотря на разорения городов Крыма при темнике Ногае, одна из жен которого, Яйлак, еще в 1286–1287 гг. обратилась по своей инициативе в католичество. XIV век стал временем расцвета католических миссий в О. Покровительство католикам оказывала ханша Тайдула, выдававшая их общинам в Азово-Причерноморском регионе свои ярлыки.

Нашествие эмира Тимура (Тамерлана) в 1395–1396 гг. нанесло большой ущерб католич. миссиям в О. По данным 1400 г., сохранилось всего 14 миссий. Уничтоженная во время нашествия Тимура Сарайская католич. епархия была заменена Сарматской епархией в Астрахани, существовавшей до 30-х гг. XV в. В период распада О. ареал деятель-

ности миссий наряду с католическими епархиями в Крыму сузился до пределов Сев. Кавказа и Сев. Причерноморья. Их деятельность обрывается или постепенно угасает к 1495 г. в связи с тур. агрессией в Крыму (*он же*. 2000. С. 18–19; 2006. С. 183–189).

Ист.: ПСРЛ. Т. 1–43; История монголов инока *Магакиш*, XIII в. СПб., 1871; История монголов по арм. источникам. СПб., 1873. Вып. 1; СБРИО. 1884. Т. 41; 1895. Т. 95; *Тизенгаузен В. Г.* Сборник мат-лов, относящихся к истории Золотой Орды. М.: Л., 1941. Т. 2; *Прицелков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.: Л., 1950. СПб., 2002; *Рашид-ад-Дин*. Сб. летописей. М.: Л., 1952. Т. 1. Кн. 2; 1960. Т. 2; 1946. Т. 3; ГВНП. № 30. С. 57; ДЛГ; ПРП. Вып. 3. С. 467–489; Иоасафовская летопись. М., 1957; АСЭИ. Т. 3. № 10–11. С. 26–27; № 310–313. С. 340–345; Армянские источники о монголах: Извлеч. из рукописей XIII–XIV вв. М., 1962; *Свет Я.* После Марко Поло. М., 1968; *Киракос Гандзакци*. История Армении. М., 1976; Повесть о Петре, царевиче ордынском // ПЛДР: Кон. XV — 1-я пол. XVI в. Л., 1984. С. 20–37; То же // БЛДР. Т. 9. С. 70–85; *Шильбергер И.* Путешествие по Европе, Азии и Африке с 1394 г. по 1427 г. Баку, 1984; РФА. 1987. Вып. 3. С. 585–594; *Гонсалес Клавихо Р., де*. Дневник путешествия в Самарканд ко двору Тимура (1403–1406). М., 1990; Посольские книги по связям России с Ногайской Ордой 1489–1549 гг. Махачкала, 1995; *Плано Карпини Дж.* История монголов. *Рубрук Г., де*. Путешествие в вост. страны. Книга *Марко Поло* / Вступ. ст., коммент.: М. Б. Горнунг. М., 1997; Христ. мир и «Великая Монгольская империя»: Мат-лы францисканской миссии 1245 г. СПб., 2002; Золотая Орда в источниках / Сост., введ. ст., коммент.: Р. П. Храпачевский. М., 2003. Т. 1: Арабские и персидские источники; 2009. Т. 3: Китайские и монгольские источники; История Золотой Орды: Сб. мат-лов. СПб., 2003; *Салимбене [де Адам]*. Хроника. М., 2004; Анонимный груз. «Хронограф» XIV в. М., 2005. Вып. 1: Lietuvos Metrika. Кн. № 7 (1506–1539). Vilnius, 2011.

Лит.: *Григорьев В. В.* О достоверности ярлыков, данных ханами Золотой Орды рус. духовенству. М., 1842. С. 111–130; *Красносельцев Н. Ф.* Зап. миссии против татар-язычников и особенно против татар-мухаммедан. Каз., 1872; *Веселовский П. И.* Хан из темников Золотой Орды. Пг., 1922. (ЗИАН. ИФО; Т. 13. № 6); *Соколов П. П.* Рус. архидиакон в Византии и право его назначения до нач. XV в. К., 1913; *Прицелков М. Д.* Ханские ярлыки рус. митрополитам. Пг., 1916; *Насонов А. Н.* Монголы и Русь: (История татарской политики на Руси). М.: Л., 1940; *Пашуто В. Т.* Герончская борьба рус. народа за независимость: (XIII в.). М., 1956; *Сафаргалеев М. Г.* Распад Золотой Орды. Саранск, 1960; *Зимин А. А.* Краткое и пространное собрание ханских ярлыков, выданных рус. митрополитам // АЕ за 1961 г. М., 1962. С. 28–40; *Мерперт Н. Я., Пашуто В. Т., Черепнин Л. В.* Чингис-хан и его наследие // История СССР. 1962. № 5. С. 92–119; *Закиров С.* Дипломатические отношения Золотой Орды с Египтом. М., 1966; *Федоров-Давыдов Г. А.* Кочевники Вост. Европы под властью золотоордынских ханов. М., 1966; *он же*. Обществ. строй Золотой Орды. М., 1973; *он же*. Золотоордынские города Поволжья. М., 1994; *он же*. Денежное дело Золотой Ор-

ды. М., 2003; *Греков И. Б.* Вост. Еврона и упадок Золотой Орды: (На рубеже XIV–XV вв.). М., 1975; *он же*. О характере ордыно-рус. отношений 2-й пол. XIII — нач. XIV в. // Древности славян и Руси. М., 1988. С. 125–133; *Григорьев А. П.* Монгольская дипломатика XIII–XV вв.: (Чингизидские жалованные грамоты). Л., 1978; *он же*. Сб. ханских ярлыков рус. митрополитам: Источниковед. анализ золотоордынских док-тов. СПб., 2004; *Егоров В. Л.* Золотая Орда перед Куликовской битвой // Куликовская битва: Сб. ст. М., 1980. С. 174–213; *он же*. Ист. география Золотой Орды в XIII–XIV вв. М., 1985; *Яшин В. Л.* «Чёрный бор» в Новгороде XIV–XV вв. // Куликовская битва в истории и культуре нашей Родины. М., 1983. С. 98–107; *Хорошкевич А. Л.* Монголы и Новгород в 50-е гг. XIII в.: (По данным берестяных грамот № 215 и 218) // История и культура древнерус. города. М., 1989. С. 69–73; *она же*. Русь и Крым: От союза к противостоянию: Кон. XV — нач. XVI в. М., 2001; *Tyszkiewicz J.* Tatarzy na Litwie i w Polsce: Studia z dziejów XIII–XVIII w. Warsz., 1989; *Охотина Н. А.* Рус. Церковь и монг. завоевание (XIII в.) // Церковь, об-во и гос-во в феод. России. М., 1990. С. 67–84; *Плигузов А. И., Хорошкевич А. Л.* Рус. Церковь и антиордынская борьба в XIII–XV вв.: (По мат-лам кр. собр. ханских ярлыков рус. митрополитам) // Там же. С. 84–102; *Кучкин В. А.* Русь под игом: как это было? М., 1991; *он же*. Летописные рассказы о слободах баскака Ахмата // Средневеков. Русь. 1996. Вып. 1. С. 5–57; *он же*. Хань Мамаевой Орды // 90 лет Н. А. Баскакову: Сб. ст. М., 1996. С. 115–123; *Хара-Даван Э.* Чингис-хан как полководец и его наследие: Культурно-ист. очерк Монг. империи XII–XIV вв. Элиста, 1991; *Худяков М. Г.* Очерки по истории Казанского ханства. М., 1991; *Шаниро А. Л.* Соха как окладная единица в XIV — 1-й пол. XVI в. // Проблемы соц.-экон. истории России. Л., 1991. С. 72–87; *Гумилев Л. П.* Др. Русь и Вел. степь. М., 1992; *Рязановский В. А.* К вопросу о влиянии монг. культуры и монг. права на рус. культуру и право // ВП. 1993. № 7. С. 152–163; *Халиков А. Х.* Монголы, татары, Золотая Орда и Булгария. Каз., 1994; *Емелин А. Г.* Север и Юг в истории коммерции: На мат-лах Кафы XIII–XV вв. Тюмень, 1995; *Коновалов П. Б.* Об историческом и этническом сознании средневековых монголов // «Тайная история монголов»: Источниковедение, филология, история: Сб. ст. Новосиб., 1995. С. 26–48; *Шукуров Р. М.* Тюрки на правосл. Поише в XIII–XV вв. // Причерноморье в ср. века. М., 1995. Вып. 2. С. 68–103; *Вернадский Г. В.* Монголы и Русь. Тверь, М., 1997; *Кычанов Е. И.* Кочевые гос-ва от гушнов до маньчжуров. М., 1997; *Греков Б. Д., Якубовский А. Ю.* Золотая Орда и ее падение. М., 1998; *Малов Н. М., Мальшев А. Б., Ракушин А. И.* Религия в Золотой Орде. Саратов, 1998; *Горский А. А.* Москва и Орда. М., 2000; *Исхаков Д. М., Измаилов И. Л.* Этнополит. история татар в VI — 1-й четв. XV в. Каз., 2000; *Мальшев А. Б.* Несторианская церковь в Золотой Орде // Поволжский край. Саратов, 2000. Вып. 11. С. 84–93; *он же*. Христианство в истории Золотой Орды. Саратов, 2000; *он же*. Начало катол. миссионерства в Золотой Орде // Восток–Запад: Проблемы взаимодействия и трансляции культур. Саратов, 2001. С. 150–156; *он же*. Политические отношения золотоордынских ханов и Русской Православной Церкви // Мир православия. Волгоград, 2002. Вып. 4. С. 141–166; *он же*. Православие

в этноконфессиональных отношениях Золотой Орды, Византии и государств Сев. Причерноморья // Рус. Правосл. Церковь и межконфессиональные отношения в Нижнем Поволжье. Волгоград, 2003. С. 5–30; *он же*. Золотая Орда и Иран: полит., эконом. и культур. связи // Нижнее Поволжье и Исламская республика Иран: Ист., культ., полит. и экон. связи. Саратов, 2004. С. 73–92; *он же*. Сообщения анонимного минорита о миссионерских пунктах францисканцев в Золотой Орде в XIV в. // Археология восточно-европейской степи. Саратов, 2006. Вып. 4. С. 183–189; *Русина Е. В.* Яголдай, Яголдаевичи, Яголдаева «тума» // Славяне и их соседи. М., 2001. Вып. 10. С. 144–152; *Флоря Б. И.* Орда и гос-ва Вост. Европы в сер. XV в. (1430–1460) // Там же. С. 172–196; *Цыбин М. В.* Археол. изучение Червлёного Яра // Дмитрий Донской и эпоха возрождения Руси: События, памятники, традиции (XV–XVII вв.). Тула, 2001. С. 17–23; Источниковедение истории улуса Джучи (Золотой Орды): От Калки до Астрахани, 1223–1556. Каз., 2002; *Трепавлов В. В.* История Ногайской Орды. М., 2002; *он же*. Золотая Орда в XIV ст. М., 2010; *он же*. Степные империи Евразии: Монголы и татары. М., 2015; *Зайцев И. В.* Астраханское ханство. М., 2004; *он же*. Между Москвой и Стамбулом: Джучидские гос-ва, Москва и Османская империя (нач. XV – 1-я пол. XVI вв.). М., 2004; *Исхаков Д. М.* Тюрко-татарские государства XV–XVI вв. Каз., 2004; *Хан Н. А.* Ярлык в традиции полит. культуры Вост. Европы в XIV в. // ВИ. 2004. № 6. С. 139–144; *Jackson P.* The Mongols and the West, 1221–1410. Edinb., 2005; *Селезнёв Ю. В.* «А переменил Бог Орду...»: Русско-ордынские отношения в кон. XIV – 1-й трети XV в. Воронеж, 2006; *Белецкая О. В.* Подолье и татары во 2-й пол. XIV – 1-й пол. XV в.: Эволюция даннических отношений // Крыніцазнаўства і спец. гістарычныя дысцыпліны. Мн., 2008. Вып. 4. С. 96–108; *Сочнев Ю. В.* Православие как фактор развития религ. ситуации в Золотой Орде // Textum Historiae: Исслед. по теорет. и эмпирическим проблемам всеобщей истории. Н. Новг., 2008. Вып. 3. С. 149–165; *он же*. К изучению ярлыка Менгу-Тимура и оценке его влияния на рус. великокняжеские акты // ДРВМ. 2018. № 2(72). С. 65–73; *Хрустальев Д. Г.* Русь: от нашествия до «ига»: 30–40 гг. XIII в. СПб., 2008; *Костюков В. И.* Историзм в легенде об обращении Узбека в ислам // Золотоордынское наследие. Каз., 2009. Вып. 1. С. 67–80; *Рудаков В. Н.* Монголо-татары глазами древнерус. книжников сер. XIII–XV в. М., 2009; *Крадин Н. И.* Империя Чингисхана в новых зап. исследованиях // ВИ. 2010. № 5. С. 9–24; *Недашковский Л. Ф.* Золотоордынские города Нижнего Поволжья и их округа. М., 2010; *Почекаев Р. Ю.* Ярлыки ханов Золотой Орды Рус. Церкви: К вопросу о хронологии и количестве // Науч. Татарстан. 2010. № 2. С. 156–167; *Беляков А. В.* Чингисиды в России XV–XVII вв. Рязань, 2011; *Храпачевский Р. И.* Армия монголов периода завоевания Др. Руси. М., 2011; *Елагин В. С.* Золотая Орда в XIII в. Новосиб., 2012; *Зенченко М. Ю.* «...Хотят татарове тамги и десятины»: (По поводу спорности бесспорных мнений о «татарском наследии» на Руси) // Одиссей: Человек в истории, 2010/2011. М., 2012. С. 488–503; *Юрченко А. Г.* Золотая Орда: между Ясёй и Кораном. СПб., 2012; *он же*. Хан Узбек: между империей и исламом: Структуры повседневности. СПб., 2012; *Дрёмов И. И.* Золотая Орда и возникновение этнонима «Калмак» // ВИ. 2013. № 3.

С. 119–129; *Кузьмин А. В.* На пути в Москву: Очерки генеалогии военносудовой знати Сев-Вост. Руси в XIII – сер. XV в. М., 2015. Т. 2; *он же*. Соц.-экон. история Ср. Поднепровья (1240–1299) // Экон. история: Ежег., 2016/17. М., 2017. [Вып. 17.] С. 7–64; *он же*. Трудные вопросы истории России: Эпоха Александра Невского и Золотая Орда // История: Электр. науч.-образ. ж. М., 2017; Золотая Орда в мировой истории. Каз., 2016.

А. В. Кузьмин

ОРДАЛИЯ [от древнеангл. ordæl – приговор; также лат. iudicium Dei – Божий суд], судебное доказательство вины или невинности обвиняемого в преступлении посредством физического испытания. К числу наиболее распространенных ви-



Ордалия,
испытание каленым железом.
Миниатюра из рукописи. Кон. XII в.
(Lambach. Stiftsbibl. Cml LXXIII.
Fol. 64v)

дов О. относятся испытания ядом, огнем, каленым железом, холодной и горячей водой, хлебом и сыром, а также судебный поединок. Подобные практики установления виновности известны у многих народов в разных частях мира. В ветхозаветной *Чисел Книге* (Числ 3. 11–31) описан ритуал определения виновности женщины, подозреваемой в супружеской измене, с помощью «горькой воды», в к-рую добавлялась земля с пола *Скинии* (впосл. этот ритуал иногда рассматривался как указание на богоустановленный характер О.). В апокрифическом *Иакова Протоевангелии* совершение этого обряда приписывалось Богородице и прав. *Иосифу Обручнику*. Самые ранние свидетельства о практике О. в Зап. Европе (как в нормативных актах, так и в нарративных памятниках) относятся к VI–VIII вв. С Каролингской эпохи (VIII–IX вв.) ключевая роль при совершении О. отводится слугите-

лям христ. Церкви. Они совершали обряд *экзорцизма* над использовавшимися в ритуале материалами (водой, металлом, хлебом и т. д.), проносили предписанные молитвы и интерпретировали результаты О., определяя, прошел ли обвиняемый испытание. Церковные чины (ordines) проведения О. (большая их часть издана – *Ordines iudiciorum Dei* // *Formulae*. 1886. P. 599–722) датируются IX–XIV вв. и происходят в основном из региона, включавшего Центр. Германию, Лотарингию и Сев. Францию, хотя подобные правила обвинительной процедуры бытовали и в др. регионах. Последние своды чинов О. (всего их насчитывается 19) датируются XIV в. Сохранились также 35 отдельных «правил», посвященных наиболее распространенным типам О., к-рые дошли до наст. времени как в самостоятельных рукописях, так и в кодексах. В англосаксон. праве древнейшее указание на применение О. (вероятно, с использованием кипящей воды) встречается в кодексе уэссекского кор. Ине (688–726). О. как способ доказательства вины или невинности фигурирует также в раннем ирл. праве. Вопрос о связи между ирландской и континентальной традициями О. остается дискуссионным.

О. применялась при обвинительной судебной процедуре (accusatio), в рамках к-рой тяжба могла быть инициирована только после представления офиц. обвинения в отношении человека, заподозренного обвинителем в противоправном деянии. Без обвинительного заявления возбудить дело было невозможно, а при его наличии судебные чиновники получали право арестовать одновременно и обвинителя и обвиняемого. Их вместе вызывали на заседание, где обвинителю надлежало повторить свое обвинение вслух. После обнародования обвинения ответчик либо сразу признавался в содеянном, либо настаивал на невинности, отрицал свое участие в преступлении и требовал проведения О. Роль тех, кого исследователи привычно называют судьями, в подобных процессах оказывалась минимальной: считалось, что решение о виновности или невинности человека выносят не они. Светские чиновники и представители Церкви (их участие при проведении О. было обязательным) выступали свидетелями проявления Божией воли, по-

сколько Господь — Высший Судия, только Ему доступно истинное знание о преступлении, только Он может вынести приговор обвиняемому и делает это посредством его тела. VI–XII века считаются временем наиболее активного использования в средневек. судах ордалической (иррациональной) системы доказательств. Это не означает, что в средние века не существовало др. способов расследовать преступление: с целью добиться признания обвиняемого применялись пытки, организовывался сбор свидетельских показаний или вещественных доказательств. Тем не менее для указанного периода использование О. было, по-видимому, преобладающим.

Исследователи традиционно выделяют 3 вида О. Двусторонняя (активная) О. предполагала участие в испытании и обвинителя и обвиняемого. К такой О. относился, в частности, судебный поединок (*purgatio vulgaris*), когда противоборствующие стороны или их законные представители сражались с оружием в руках. Если побеждал обвинитель, ответчика ждала неминуемая кара. В обратной ситуации доносчик сам оказывался в роли преступника, и его судили за лжесвидетельство. На протяжении средневековья судебный поединок оставался одной из самых распространенных О. Менее известным являлось 2-стороннее испытание крестом (*judicium crucis*), к-рое проводилось в церкви (упоминается в источниках с 3-й четв. VIII в. — напр., см.: MGH. Capit. T. 1. P. 41). Обвинитель и обвиняемый должны были встать друг напротив друга рядом с распятием и скрестить руки на груди: тот, кто опускал руки первым, считался проигравшим (возможно, ритуал был основан на действиях прав. Моисея в битве с амаликитянами — Исх 17. 11–12). Такой вариант О. был распространен, в частности, в Англии, Ирландии и Дании. Как святоотечественный он был запрецен ок. 819 г. в одном из *капитуляриев* имп. Людовика Благочестивого (MGH. Capit. T. 1. P. 279), однако практиковался и в дальнейшем.

Более активно в средневековье применялась односторонняя (пассивная) О. Обвиняемый мог предложить суду испытать его посредством каленого железа (*ferrum candes, ignitum*): раскаленный брусок следовало определенное время держать в руке; если через неск. дней на коже

не оставалось следов от ожога, человека признавали невиновным. На тот же эффект была рассчитана и О. кипятком (*aqua fervens*), когда в кипящую воду нужно было опустить одну или обе руки. Иногда в ходе О. предполагалось использование лемехов плуга (*examen vomerum ignitorum*): их раскаляли добела и ответчику надлежало какое-то время простоять на них босиком. Более сложным вариантом считалась О. холодной водой (*aqua frigida*), когда обвиняемого опускали связанным в близлежащий водоем и наблюдали за его «плаванием»: если человек начинал тонуть, его объявляли невиновным, в обратном случае — преступником. Весьма специфичной была О. хлебом и сыром: подозреваемому перетягивали туловище в районе желудка и заставляли проглотить определенную меру съестного; по схожему принципу было организовано испытание, когда обвиняемому в горло вливали воду или др. жидкость. Такой вид О. получил распространение, напр., на территории совр. Италии. В англосаксон. Англии О. была известна с кон. X в. и совершалась гл. обр. над священнослужителями (*Keefe S. L. Ut in omnibus honorificetur Deus: The Corsnaed Ordeal in Anglo-Saxon England // The Community, the Family and the Saint: Patterns of Power in Early Medieval Europe. Turnhout, 1998. P. 237–264*).

В отдельную группу выделялись т. н. испытания чудом. Считалось, что на целование креста или иконы в церкви или на посещение могилы святого может согласиться лишь невиновный человек. И только невиновный мог победить при бросании жребия или при иных вариантах гадания.

Спорным считается вопрос о месте очистительной клятвы (*purgatio canonica*) в системе О. Часто в ритуале принесения клятвы исследователи склонны видеть самостоятельный этап судебной процедуры, предшествовавший собственно физическим испытаниям, поскольку только человек, неспособный принести клятву в своей невиновности (или не предоставивший необходимого числа соприсяжников — *cojuratores, compurgatores*), должен был пройти через О. Одновременно с этим очистительная клятва рассматривается и как один из вариантов односторонней О. Согласно средневек. представлениям, разница между эти-

ми процедурами заключалась том, что при очистительной клятве Господь-Судия, к Которому обвиняемый обращался за поддержкой или за наказанием, выносил решение позже, тогда как в ходе судебного испытания это происходило почти мгновенно.

Отношение христ. Церкви к О. практически со времени самых первых упоминаний о ней в источниках было неоднозначным. Уже при Каролингах *Агобард*, архиеп. Лионский (816–840), написал трактат, в к-ром осудил практику О. как противоречащую христ. вероучению (*S. Agobardi episcopi Lugdunensis Liber contra judicium Dei // PL. 104. Col. 249–268*), но его позиция вызвала возражения *Гинкмара*, архиеп. Реймского (845–882). Папа Римский *Стефан V* (VI) (885–891) в послании архиепископу Майнцскому запретил О. раскаленным железом и холодной водой по отношению к женщинам, обвиненным в детоубийстве (*Jaffé. RPR. N 3443*). С кон. XI в. мн. видные канонисты (*Иво Шартрский*, *Грациан*, *Гугуччо Пизанский* и др. *декретисты*) стремились ограничить сферу применения О., что было связано в т. ч. с *григорианской реформой*, добивавшейся строгого разграничения церковной и светской юрисдикций. Против О. как недопустимого «искусения Бога» выступали и некоторые католич. богословы XII в. (напр., *Петр Кантор*). Для критики О. большое значение имела также происходившая с XII в. в Зап. Европе рецепция *римского права*, к-рому была чужда практика О., воспринимавшихся как «нерациональный» правовой институт (обзор аргументации см.: *Baldwin. 1961; McAuley. 2006*). Папа Римский *Луций III* (1181–1185) в декреталии «*Ex tuarum*» охарактеризовал О. как чуждый *каноническому праву* и неприемлемый в церковных судах обычаем. Папа Римский *Иннокентий III* (1198–1216) добился принятия *Латеранским IV Собором* (1215) канона, запрещавшего клирикам участвовать в О. железом, кипящей или холодной водой, а также в любых судебных процессах, связанных с пролитием крови. В это же время в церковное право вводилась инквизиционная судебная процедура — процедура следствия (повсеместно ее стали использовать со 2-й пол. XIII в.). Инквизиционное судопроизводство, основы к-рого были заимствованы из рим. права,

кардинально отличалось от обвинительного. При нем исход дела зависел не от результатов О., а от эффективности действий самих судей, получивших возможность лично возбуждать уголовное преследование, собирать следственную информацию, проводить опрос свидетелей и обвиняемого. Признание этого последнего становилось главным доказательством его вины, а потому особое внимание уделялось развитию пытки (см. также в ст. *Инквизиция*). Примеру Церкви вскоре последовали и светские правители ряда стран. В Англии в 1219 г. королевским судьям вместо О. предписывалось прибегать к др. методам расследования. Император Фридрих II Штауфен (1215–1250) в своде законов Сицилийского королевства (Мельфийские конституции, 1231) запретил любые формы О. как неразумные суеверия. Во Франции король Людовик IX Святой (1226–1270) орлонансами для парижского суда Шатле (1254) и для земель королевского домена (1258), а затем и для всего королевства (1261) запретил судебный поединок для разрешения споров в уголовных и гражданских делах. Вместо него вводилась практика подачи апелляции королю на приговор любого суда и расследования дел (сбор доказательств, опрос свидетелей).

Тем не менее окончательный вид инквизиционная судебная процедура обрела не сразу. Следы старой, обвинительной, процедуры и О. встречаются в материалах судебной практики вплоть до Нового времени. По-видимому, достаточно долго судебная процедура оставалась смешанной, в системе судебных доказательств О. сосуществовала с др. методами получения полного признания вины от обвиняемого. Так, во Франции применение О. в форме судебного поединка фиксируется еще в кон. XVI в. (правила проведения подобных поединков легли в основу дуэльного кодекса). Случаи необъяснимого спасения из тюрьмы или с места казни, обрыва веревки, на к-рой вешали осужденного, внезапного обрушения лестницы, ведущей на эшафот, появления крови на теле убитого при приближении к нему истинного преступника и проч. по-прежнему воспринимались окружающими как чудеса, как проявление Божией воли: Господь указывал т. о. на виновность или неви-

новность человека. В XVI–XVII вв. односторонняя О. часто применялась в процессах по обвинению в колдовстве. В XVIII в. система ордалических доказательств вины или невиновности человека уступила в Европе место рациональным принципам судопроизводства.

Ист.: *Formulae Merovingici et Karolini aevi. Accedunt ordines iudiciorum Dei* / Ed. K. Zeumer. Hannover, 1886. (MGH. Form.; 1); *Liebermann F. Die Gesetze der Angelsachsen*. Halle, 1903. Bd. 1. S. 386–387, 401–429; *Regestrum varadinense examinum ferri candentis, ordine chronologico digestum* / Ed. J. Karácsanyi. S. Borovszky. Bdpst., 1903; *De ordaliis* / Ed. P. Browe. R., 1932–1933. 2 vol.; *Rollason D. W. Two Anglo-Saxon Rituals: The Dedication of a Church and the Judicial Ordeal*. Leicester, 1988.

Лит.: *Baldwin J. The Intellectual Preparation for the Canon of 1215 against Ordeals* // *Speculum*. Camb., 1961. Vol. 36. P. 613–636; *La Preuve*. Brux., 1964. Vol. 2; *Hyams P. Trial by Ordeal: The Key to Proof in the Early Common Law* // *On the Laws and Customs of England: Essays in Honor of S. E. Thorne*. Chapel Hill, 1981. P. 90–126; *L'Aveu: Antiquité et Moyen Âge: Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome, 28–30 mars 1984*. R., 1986; *Barthélemy D. Présence de l'aveu dans le déroulement des ordalies (IX^e–XIII^e siècle)* // *Ibid.* P. 191–214; *idem. Diversité des ordalies médiévales* // *Revue historique*. P., 1988. Vol. 280. N 1. P. 3–25; *idem. Ordalie* // *Dictionnaire du Moyen Âge* / Ed. Cl. Gauvard et al. P., 2002. P. 1020–1022; *Bartlett R. Trial by Fire and Water: The Medieval Judicial Ordeal*. Oxf., 1986; *Gauvard Cl. «De grace especial»: Crime, État et société à la fin du Moyen Âge*. P., 1991. 2 vol.; *Köhler G. Welchen Gottesurteil ist das Gottesurteil des Mittelalters? // Vom mittelalterlichen Recht zur neuzeitlichen Rechtswissenschaft: Bedingungen, Wege und Probleme der europäischen Rechtsgeschichte: FS f. W. Trusen / Hrsg. N. Brieskorn. Paderborn, 1994. S. 89–108; La Giustizia nell'Alto Medioevo: (Secoli V–VIII). Spoleto, 1995. 2 vol.; *Idem: (Secoli IX–XI). Spoleto, 1997. 2 vol.; Ziegler V. L. Trial by Fire and Battle in Medieval German Literature*. Rochester, 2004; *McAuley F. Canon Law and the End of the Ordeal* // *Oxford Journal of Legal Studies*. Oxf., 2006. Vol. 26. N 3. P. 473–513; *Тогоева О. И. Формы судебной клятвы во Франции XIV–XV вв. // Право в средневековом мире*. М., 2009. С. 155–166; *она же. «Свадьба под виселицей»: К вопросу о функционировании неписаной правовой традиции в средневек. Франции* // *СВ*. 2016. Вып. 76. № 3/4. С. 376–391; *она же. Liberatus a suspendio: Судебная практика vs лит. сюжет* // *Казус: Индивидуальное и уникальное в истории* — 2017 / Ред.: О. И. Тогоева, И. Н. Данилевский. М., 2017. Вып. 12. С. 169–184; *Jourdan J. Ordalie, image et sermon après le concile de Latran IV* // *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*. P., 2013. Vol. 25: *Entre Occident latin et Orient musulman: Image, imaginaire et pratique de l'ordalie*. P. 389–404; *Carbasse J.-M. Histoire du droit pénal et de la justice criminelle*. P., 2014³.*

О. И. Тогоева

ОРДЕНОВ МОНАШЕСКИХ ОБРЯДЫ — см. в статьях *Римский обряд, Часы*.

ОРДЕНЫ ДУХОВНО-РЫЦАРСКИЕ, католич. рыцарские организации-братства, возникшие в рамках крестоносного движения с нач. XII в. на Св. земле, а затем и в др. регионах, где происходили столкновения католиков с мусульманами и язычниками: от Пиренейского п-ова до Прибалтики и М. Азии. Возникновению О. д-р. способствовали социальные и религ. процессы в Зап. Европе в XI–XII вв., связанные с церковными реформами, созданием ордена *цистерцианцев* и общин *регулярных каноников*, постепенной «христианизацией» светского рыцарства в рамках движения *«Божьего мира»* и попытками привлечения рыцарей для защиты католич. Церкви. На появление первых О. д-р. напрямую повлияла ситуация, сложившаяся в *Иерусалимском королевстве* после 1-го крестового похода (1096–1099) (см. *Крестовые походы*).

Возникновение О. д-р. Первой рыцарской общиной подобного рода стали *тамплиеры* (храмовники), основанные в 1118/19 г. под рук. Гуго де Пейна, рыцаря из Шампани, небольшого братства при лат. патриархе Иерусалимском с целью защиты и сопровождения паломников к св. местам, в особенности по дороге из Яффы в Иерусалим. Иерусалимский кор. *Балдуин I* (1110–1118) предоставил новому братству помещения на *Храмовой горе*, в связи с чем новая община приняла название тамплиеров (франц. temple — храм). На Соборе в Труа в 1129 г. был составлен устав новой орг-ции, не получившей на тот момент папского утверждения. Согласно уставу, тамплиеры должны были носить в качестве отличительного знака, вероятно по примеру цистерцианцев, плащи белого цвета и приносить, вступая в орден, монашеские обеты послушания, нестяжания и целомудрия. Влиятельным покровителем тамплиеров был католич. богослов, монах-цистерцианец *Бернард Клервоский*, сначала настроенный к ним скептически; ему принадлежит трактат *«О похвале новому рыцарству»* (*De laude novae militiae*, 1132). Сочинение Бернарда Клервоского представляет собой фактически апологию не только нового ордена, но и феномена О. д-р. в целом. В трактате Бернард Клервоский противопоставил аскетическое «новое рыцарство», ведущее войну с врагами христ. веры, светскому рыцарству,



которое погрязло в бессмысленных войнах и заботилось только о внешнем облике и украшениях для одежды и оружия. Тем не менее идея совмещения военной деятельности и монашеских обетов была встречена современниками критически, и Гуго де Пейну († 1136/37) при жизни так и не удалось добиться от Папского престола признания тамплиеров. Новый глава братства — Робер де Крон — отправился в 1138 г. в Европу, и на этот раз усилия ордена увенчались успехом. В марте 1139 г., в преддверии *Латеранского II Собора*, папа Римский *Иннокентий II* (1130–1143) буллой «*Omne datum optimum*» официально утвердил орден тамплиеров и предоставил новому братству ряд привилегий. Тамплиеры и все их нынешнее и буд. имущество были объявлены находящимися под защитой Папского престола. Орден напрямую подчинялся папе Римскому и освобождался от контроля со стороны местных светских и церковных властей, равно как и от любых видов налогов и десятин. Тамплиерам гарантировались самоуправление и самостоятельные выборы новых представителей-магистров, а также право на изменение положений устава.



Альберто Арингьери,
ректор ордена иоаннитов на Родосе.
Роспись капеллы св. Иоанна Крестителя
в кафедральном соборе Сиены.
1504–1505 гг.
Худож. Пинтуриккьо

ский орден) возникла во 2-й пол. XI в., т. е. еще до 1-го крестового похода, как странноприимный дом (госпиталь) св. Иоанна Крестителя в Иерусалиме для ухода за христ. паломниками, больными и нуждающимися. После образования Иерусалимского королевства папа Римский *Пасхалий II* (1099–1118) в 1113 г. утвердил госпиталь св. Иоанна в качестве отдельного братства с правом избрания собственного предстоятеля-магистра. Милитаризация госпитальеров происходила постепенно в течение XII в. вместе с пере-

де, находившемся под контролем мусульман. В 1199 г. папа Римский *Иннокентий III* (1198–1216) утвердил создание Тевтонского ордена: его члены как военные должны были следовать уставу тамплиеров, а в том, что касалось госпитальной деятельности, — уставу иоаннитов. В 1209–1220 гг. в ордене оформились собственные «обычаи» (*consuetudines*), вполн. многократно редактировавшиеся и обновлявшиеся. Орден св. Лазаря (лазариты) возник в XII в. в Иерусалиме как госпиталь для ухода за прокаженными и в дальнейшем сохранил эту специализацию уже в качестве О. д.-р. Милитаризация лазаритов происходила постепенно и завершилась к XIII в. Во время 3-го крестового похода в Акре был основан небольшой англ. госпиталь св. Томаса (Фомы), названный в честь канонизированного в 1173 г. Кентерберийского архиеп. Фомы *Бекета* (1162–1170) и состоявший из каноников-августинцев. Ок. 1228 г. орден св. Томаса начал исполнять и военные функции, а в 1236 г. папа Римский *Григорий IX* (1227–1241) утвердил для общины устав Тевтонского ордена. В целом О. д.-р. этой группы совмещали медицинскую и благотворительную деятельность с защитой паломников и военными операциями против «врагов Христа».

Помимо Св. земли целый ряд О. д.-р. был создан на Пиренейском п-ове и в Прибалтике. К *Реконките* в испан. королевствах изначально привлекались тамплиеры и госпитальеры, но поскольку их первоочередной задачей оставались защита и поддержка христ. владений на Св. земле, во 2-й пол. XII в. возникли местные О. д.-р. В 1158 г. группа цистерцианцев, рыцарей и мирян основала в кастильском замке Калатрава военную общину для защиты этого укрепления от арабов. В 1164 г. орден *Калатрава* был утвержден папой Римским *Александром III* (1159–1181). Новое братство приняло цистерцианский устав и было подчинено цистерцианскому мон-рю Моримон. Схожий путь прошел орден *Алькантара*, основанный в Леонском королевстве как военное братство для обороны замка Сан-Хулиан-де-Перейро и утвержденный папой Александром III в 1176 г. (точная дата возникновения этого ордена неизвестна, но, по-видимому, это произошло незадолго до его признания



Магистр
ордена госпитальеров
Раймон де Пюи
предлагает помощь Балдуину I,
кор. Иерусалимскому.
Роспись
во дворце гротескьеров
Мальтийского ордена
в Ла-Валетте. 1724 г.
Худож. Н. Назони

ходом под их контроль замков и укреплений лат. Востока и участием в различных военных кампаниях. О вооруженных братьях (*fratres armorum*) ордена впервые упоминается в статутах 1182 г. *Тевтонский орден* основан в 1190 г., во время осады Акры (ныне Акко, Израиль) в ходе 3-го крестового похода (1189–1192), как полевой госпиталь для немецкоязычных крестоносцев, но уже в 1198 г. был преобразован в рыцарский «орден дома Пресвятой Девы Марии тевтонов в Иерусалиме», хотя и не располагал на тот момент никакими владениями в горо-

Разрешалось принимать в орден священников, переходивших в подчинение магистра ордена. Т. о., булла 1139 г., законодательно утвердив новый тип церковной орг-ции, в значительной мере повлияла на распространение О. д.-р.

В то время как орден тамплиеров изначально являлся исключительно военным братством, иные О. д.-р. были основаны как благотворительные общины. Община госпитальеров (иоаннитов, позднее *Мальтий-*



папой). Ок. 1187 г. братство было подчинено ордену Калатрава и приняло устав цистерцианцев; затем в течение нек-рого времени оно называлось также орденом Трухильо. В 1218 г. братство получило в дар от ордена Калатрава замок Алькантара, и с этого времени орг-ция стала соответственно называться орденом Алькантара. Король Леона Фернандо II (1157–1188) основал в 1170 г. военное братство для защиты г. Касереса. В 1171 г. Педро Гудестейс, архиепископ Сантьяго-де-Компостелы (1168–1173), передал братству Касереса знамя ап. *Иакова Зеведеева* и вступил в качестве почетного члена в новый орден, получивший название в честь своего покровителя —



Замок Калатрава
в Кастилии. 1213–1217 гг.

«вассалы и воины св. Иакова» (*va-salli et milites sancti Jacobi*), или орден *Сантьяго*. В 1175 г. папа Александр III утвердил новый орден, к-рый получил *Августина устав*. В королевстве Арагон в 1173 г. леонский аристократ и рыцарь ордена Сантьяго Родриго Альварес де Саррия основал новый орден — Монтегаудио (*Mons Gaudii*, лат. — «гора радости», по названию горы, с к-рой христ. пилигримам открывался вид на Иерусалим). Кор. Альфонсо II Целомудренный (1164–1196) способствовал усилению ордена, в 1174 г. он пожаловал Родриго Альваресу де Саррию недавно отвоеванную у мусульман крепость Альфамбра. В 1176–1178 гг. Родриго Альварес де Саррия находился на Св. земле; там он получил ряд земельных пожалований от Балдуина IV, кор. Иерусалимского (1174–1185), его сестры Сибиллы и Рейнальда Шатильонского. В 1180 г. следовавший цистерцианскому уставу орден Монтегаудио был утвержден папой Александром III. В 1181–1182 гг. Родриго Альварес де Саррия расширил владения ордена за счет пожалований в Италии, Арагоне и Кастилии.

В Португалии в 1175–1176 гг. по инициативе кор. Афонсу I (1139–1185) возникло новое военное братство для защиты г. Эвора и юж. рубежей королевства. Изначально братство Эвора следовало бенедиктинскому уставу, но в 1187 г. оно было подчинено ордену Калатрава и приняло устав цистерцианцев. В 1211 г. братству был дарован замок Авиш, с 1215 г. за орденом закрепилось название — орден Авиш (или *Авишский орден святой Марии*).

В ходе Реконксты возникли и др. О. д.-р., напр. основанный в Арагоне на рубеже XII и XIII вв. орден Сан-Хорхе-де-Альфамы (св. Георгия Альфамского) или созданный в Кастилии в 1270 г. орден Санта-Мария-де-Эспанья (Пресв. Девы Марии Испанской), члены которого должны были сражаться с маврами на море. Решающую

роль в создании О. д.-р. на Пиренеях сыграли местные правители, способствовавшие усилению и развитию военных сообществ, а также папа Римский Александр III, признавший эти братства и наделивший их значительными привилегиями.

В Прибалтике первым из О. д.-р. стал орден «братьев воинства Христова в Ливонии» (*fratres milicie Christi de Livonia*), основанный в 1202 г. монахом-цистерцианцем Теодерихом (Дитрихом) Трейденским с разрешения католич. епископа Риги Альберта Буксгевдена (1199–1229) для защиты христ. общины в Ливонии и военной поддержки Рижского католич. еп-ства. В 1202–1204 гг. папа Иннокентий III утвердил новый орден, даровал рыцарям устав ордена тамплиеров и постановил о его подчинении Рижским католич. епископам. Символом ордена являлся красный крест с расположенным под ним острием вниз мечом, в связи с чем за орг-цией позднее закрепилось обиходное название «братья меча» или «меченосцы» (лат. *gladiferi*; средневерхненем. *swertbrüdere*). Ок. 1228 г. епископ Пруссии Христиан († 1245) основал орден «воинов Христовых в Пруссии» (*milites Christi de Prussia*) для защиты епископства и борьбы с языческими

племенами пруссов. Кн. Конрад Мазовецкий (1199–1247) и Гюнтер Прус, еп. Плоцка (1223, 1227–1232), пожаловали новому ордену ряд владений вокруг замка Добрин (ныне Добжинь, Польша), что, как и в случае с испано-португ. О. д.-р., отразилось на названии орг-ции — «Братья-рыцари Христовы из Добрина» (*milites Christi fratres de Dobrin*). Добринский орден утвержден папой Римским Григорием IX уже в кон. 1228 г., он должен был следовать уставу тамплиеров.

Т. о., О. д.-р. на Пиренейском п-ове и в Прибалтике изначально создавались как военные орг-ции для решения конкретных задач по обороне пограничных регионов, замков или городов. Для О. д.-р. этой группы была характерна связь с орденом цистерцианцев, при этом руководящую и направляющую роль для дальнейших действий этих орденов играли не столько Римские понтифики, сколько местные светские и духовные властители — короли Кастилии, Леона, Арагона и Португалии, архиепископы Сантьяго-де-Компостелы, епископы Риги и Пруссии и т. д.

Структура и распространение О. д.-р. В течение XII–XIII вв. только 3 ордена — тамплиеры, госпитальеры и позднее тевтонские рыцари — превратились из небольших братств, действовавших на Св. земле, в мощные международные организации с многочисленными владениями в Средиземноморье, Зап. и Вост. Европе. Доказанная в ходе мн. военных кампаний на лат. Востоке эффективность этих орденов привлекала светских и духовных правителей, к-рые либо с помощью щедрых пожалований призывали тамплиеров, госпитальеров или тевтонских рыцарей в свои регионы, либо пытались создать новые ордены по их подобию. Др. фактором являлись пожертвования отдельных аристократов, благочестивых мирян и проч., видевших в деятельности О. д.-р. по защите христ. паломников и св. мест богоугодное дело, к-рому надлежало способствовать по мере возможности. О. д.-р. на Пиренейском п-ове также получали земельные владения вне своих основных зон деятельности, но в целом оставались привязанными к испанско-португальскому пограничью с араб. территориями, поскольку, как правило, находились



в непосредственной зависимости от местных покровителей. В 1230 г., после призвания кн. Конрадом Мазовским, Тевтонский орден начал военные операции в Прибалтике и вскоре инкорпорировал в свой состав действовавшие там ранее Добринский орден в Пруссии (в 1235) и орден меченосцев в Ливонии (в 1237). К 1238 г. Тевтонский орден стал единственным духовно-рыцарским орденом в регионе.

Духовным и адм. центром 3 крупнейших О. д.-р. до 1291 г. оставалась Св. земля. Главное отделение тамплиеров размещалось на Храмовой горе в Иерусалиме. Центр деятельности госпитальеров находился в иерусалимском госпитале св. Иоанна Крестителя. После падения Иерусалима в 1187 г. тамплиеры и госпитальеры перенесли свои штаб-квартиры в Акру, отвоеванную у мусульман в ходе 3-го крестового похода. Там же разместились и главная резиденция новообразованного Тевтонского ордена. Влияние О. д.-р. на лат. Востоке значительно возросло после катастрофы 1187 г., поскольку из-за отсутствия сильной королевской власти в этот период только О. д.-р., обладавшие мощными военными и экономическими ресурсами, были в состоянии поддерживать существование христ. владений в регионе. Тем не менее О. д.-р. было сложно противостоять усилившемуся во 2-й пол. XIII в. давлению мамлюков, свергнувших в 1250 г. династию Айюбидов в Египте и успешно отразивших натиск монголов в 1260 г. В 1265–1291 гг. мамлюки практически полностью захватили остатки христианских владений и в мае 1291 г. взяли столицу Иерусалимского королевства — Акру. Тамплиеры, госпитальеры и тевтонские рыцари, понесшие большие потери при обороне города, эвакуировали орденский персонал на Кипр, покинув при этом все еще находившиеся под их контролем укрепленные пункты на побережье Св. земли. Тамплиеры и госпитальеры продолжили операции против мамлюков с Кипра, пытаясь частично отвоевать утраченные владения, в то время как Тевтонский орден сначала перенес свою центральную резиденцию в Венецию, а затем, в 1309 г., — в Мариенбург (ныне Мальборк, Польша) в Пруссии, связав свою дальнейшую деятельность с Прибалтикой.

В адм. отношении крупнейшие О. д.-р. делили свои европ. владения на провинции (приораты у госпитальеров, баллеи у Тевтонского ордена), основной задачей к-рых было финансовое и материальное обеспечение военной деятельности орг-ций. Управление провинциями осуществлялось местными руководителями (провинциальными магистрами, ландкомтурами, приорами и т. д.). Треть доходов провинций, а в случае необходимости и половина, направлялась в центральные отделения орденов (т. н. респонсии, лат. *respon-siones*). Одной из важных задач тамплиеров и госпитальеров стала морская транспортировка пилигримов из Европы на Св. землю, приносящая также хороший доход. Госпитальеры создали самую разветвленную сеть владений в Зап. Европе и Средиземноморском регионе, тамплиеры располагались гл. обр. во Франции, Арагоне и Англии, Тевтонский орден владел обширными земельными комплексами в Италии, Свящ. Римской империи и Прибалтике. Европ. владения О. д.-р. представляли собой важный резерв для призыва новых братьев-рыцарей и постоянного восполнения неизбежных потерь, понесенных в ходе военных кампаний. Базовой территориально-адм. единицей О. д.-р. являлись отдельные «дома»-конвенты с прилегающей территорией (назывались командориями, прецепториями, коммендами, комтурствами и т. д.). В районах боевых действий речь шла, как правило, об укрепленных замках, в то время как далекие от пограничной войны отделения О. д.-р. состояли из сельскохозяйственных угодий, зернохранилищ, виноградников и проч.

О. д.-р. имели схожие внутренние структуры. Во главе орденов находились пожизненно избираемые магистры (также они назывались великие или верховные магистры), руководившие орг-циями, согласно коллегиальному принципу управления, совместно с др. высокопоставленными братьями и в соответствии с постановлениями генеральных капитулов — регулярно проводившихся собраний высших должностных лиц и представителей орденских провинций или прецепторий. Каждый орден следовал своему уставу, утвержденному папами Римскими, и своду дополнительных законов. Основная часть членов О. д.-р. яв-

лялись мирянами, принявшими монашеские обеты нестяжания, целомудрия и послушания. В братствах поддерживалась строгая внутренняя дисциплина, при этом самым серьезным наказанием за нарушение устава являлось исключение из орг-ции и перевод в др. орден. Дисциплинарные положения уставов О. д.-р. не предполагали наказания в виде смертной казни или возвращения к мирской жизни. Члены крупнейших О. д.-р. делились на 3 основные группы: братьев-рыцарей, братьев-священников и служащих братьев-сержантов. Главной обязанностью братьев-рыцарей и братьев-сержантов была военная деятельность, братья-священники совершали богослужения и занимались пастырским душепопечением. В социальном отношении для вступления в О. д.-р. от братьев-рыцарей изначально не требовалось наличие благородного происхождения, однако со временем этот статус стал доступен только для знати. Основу братьев-рыцарей составляли представители низших слоев европ. аристократии, для которых членство в О. д.-р. давало хорошую возможность повысить социальный статус и построить карьеру. Братья-сержанты и братья-священники могли относиться как к благородному сословию, так и к городскому патрициату. Количество представителей высшей европ. знати в О. д.-р. было ограниченным. На Пиренейском п-ове О. д.-р. состояли только из 2 классов: братьев-рыцарей и братьев-священников. Помимо этих основных групп, все О. д.-р. были так или иначе связаны с дополнительными категориями: т. н. временными рыцарями (*milites ad terminum*), собратями или представительницами жен. общин ордена, жертвовавшими О. д.-р. значительные суммы либо собственность; донатами, приносившими обет послушания и принимавшимися на службу в зависимости от нужд орденов и проч. Жен. общины получили распространение в орденах тамплиеров, госпитальеров, Калатрава, Сантьяго, св. Лазаря и в Тевтонском ордене.

Женщины вступали в О. д.-р. в качестве сестер; они приносили монашеские обеты. Сестры жили, как правило, в отдельных от братьев-рыцарей общинах, проводя время в молитвах и занимаясь сельскохозяйственными работами. Жен. общины



получили распространение в ордене тамплиеров, госпитальеров, Калатрава, Сантьяго, св. Лазаря и в Тевтонском ордене.

Символика О. д.-р. Отличительными признаками орденов являлись используемые их членами плащи с изображениями крестов различной формы и с возможными дополнительными элементами. Члены большинства О. д.-р. носили по примеру цистерцианцев плащи белого цвета. Черный цвет плащей госпитальеров восходил к бенедиктинским корням этой орг-ции. Символика могла меняться со временем. Так, госпитальеры изначально носили обычный белый «латинский» крест на черных или красных плащах, но с кон. XV в. официально изменили символ на 8-конечный крест, позднее названный мальтийским после установления власти ордена над Мальтой. Красный крест использовали тамплиеры и созданные по их подобию меченосцы, а также ордены Калатрава и Сантьяго. При этом крест меченосцев располагался над изображением меча, а в Добринском ордене был принят знак красной звезды над мечом. Символом Тевтонского ордена являлся черный «латинский» крест. Ордены св. Лазаря, Алькантара и Авишский использовали кресты зеленого цвета.

Военные функции О. д.-р. Одной из главных составляющих деятельности О. д.-р. являлось ведение войны с врагами христ. веры, при этом общая численность орденских контингентов никогда не превышала неск. сотен рыцарей. Дисциплина и выучка, а также хорошее знание местности, на к-рой на постоянной основе размещались ордены, превращали эти небольшие группы в элитные отряды лат. Востока, в «регулярную армию», не связанную временными обетами крестоносцев или ограничениями вассальной службы. Важное значение имело также хорошее знание О. д.-р. особенностей местного климата и боевой тактики вражеских войск. Так, в XIII–XIV вв. рыцари Тевтонского ордена играли руководящую роль в организации «рейз» (нем. *Reisen*) — регулярных походов европ. знати против язычников-литовцев, поскольку прекрасно ориентировались в сложной местности прусско-литов. пограничья («Великой пуши»), учитывали климатические факторы и достаточно хорошо знали обычаи противника.



Великий магистр Тевтонского ордена
Фридрих Саксонский.
1578–1579 гг.

Худож. Л. Крапах Младший
(Художественно-исторический музей,
Вена)

Помимо участия в походах О. д.-р. активно сооружали новые и укрепляли уже имевшиеся замки на Св. земле, в Прибалтике и на Пиренейском п-ове. Финансовые и военные ресурсы позволили О. д.-р. покрыть пограничные зоны сетью крепостей. Яркими примерами архитектурной деятельности О. д.-р. являются замок госпитальеров Крак-де-Шевалье (ныне Кальбат-эль-Хусн, Сирия) и замок Тевтонского ордена Мариенбург.

В сражениях отряды О. д.-р. часто несли весьма серьезные потери, прежде всего в рядах братьев-рыцарей. В битвах при Крессоне и Хаттине (1187) против султана *Салах ад-Дина* погибло множество тамплиеров и госпитальеров: по приказу султана 200 пленных рыцарей этих орденов были обезглавлены как самые опасные враги мусульман. В битве при Форбии (1244) против египетско-хорезмийской армии тамплиеры, госпитальеры, тевтонские рыцари и лазариты потеряли практически всех своих братьев, находившихся на Св. земле. В битве при Сауле (1236) против литовцев была уничтожена примерно половина состава ордена меченосцев, включая магистра. В сражении с литовцами при Дурбе (1260) Тевтонский орден потерял 150 братьев вместе с магистром ливонского отделения. В Грюнвальдской битве (1410) против армий Польского королевства и Великого княжества Литовского Тевтонский орден потерял ок. 200 братьев-ры-

царей, в т. ч. верховного магистра Ульриха фон Юнгингена.

Упадок О. д.-р. После утраты Св. земли в 1291 г. деятельность орденов подверглась серьезной критике, на них возлагалась ответственность за разгром христиан на Востоке. В 1307–1314 гг. франц. кор. Филипп IV Красивый (1285–1314), руководствуясь не вполне ясными мотивами, уничтожил орден тамплиеров на территории Французского королевства (подробнее см. ст. *Тамплиеры*). В 1312 г. папа Климент V (1305–1314) постановил распустить орден тамплиеров и передать орденское имущество госпитальерам. Из тамплиеров, действовавших на Пиренеях, были образованы орден Монтеса и орден Христа, перешедшие в юрисдикцию ордена Калатрава. Госпитальеры в свою очередь сосредоточились на покорении о-ва Родос и др. островов архипелага Додеканес, где в 1310–1522 гг. располагалось центральное отделение ордена. В нач. 1523 г. под давлением турок-османов госпитальеры покинули Родос и с 1530 г. осуществляли свою деятельность на о-ве Мальта вплоть до оккупации острова войсками Наполеона Бонапарта (1798). В 1798–1801 гг. центр ордена временно находился в Российской империи в связи с покровительством имп. *Павла I Петровича* (1796–1801), избранного в 1798 г. великим магистром Мальтийского ордена. С 1834 г. штаб-квартира ордена располагается в Риме. В качестве Суверенного военного ордена госпитальеров св. Иоанна Иерусалимского на Родосе и Мальте орг-ция существует до сих пор, занимаясь медицинской и благотворительной



Шиллинг Ливонского ордена.
Аверс. 1543 г.

деятельностью. Тевтонский орден потерял свои владения в Прибалтике после секуляризации Пруссии в 1525 г. и Ливонии в 1561/62 г. Орден продолжил свою деятельность

в Свящ. Римской империи, перейдя в кон. XVI в. под покровительство династии *Габсбургов* и участвуя в войнах против турок-османов. После наполеоновских войн Тевтонский орден сохранил владения только в Австрии и Тироле. В 1923–1929 гг. орг-ция была преобразована в священнический орден, существующий в данном качестве и в наст. время. Испанско-португ. орденцы потеряли свое значение после завершения Реконкисты в 1492 г. и были подчинены напрямую правящим монархам. Ассоциация орденов Сантьяго, Калатрава, Алькантара и Монтеза существует ныне в виде общественной орг-ции.

Лит.: *Benninghoven F.* Der Orden der Schwertbrüder: Fratres Milicie Christi de Livonia. Köln; Graz, 1965; *Forstreuter K.* Der Deutsche Orden am Mittelmeer. Bonn, 1967; *Riley-Smith J.* The Knights of St. John in Jerusalem and Cyprus, c. 1050–1310. L., 1967; *idem.* Hospitallers: The History of the Order of St. John. L., 1999; *idem.* The Knights Hospitaller in the Levant, c. 1070–1309. Basingstoke, 2012; *Luttrell A.* The Hospitallers in Cyprus, Rhodes, Greece and the West, 1291–1440: Collected Studies. L., 1978; *idem.* Latin Greece, the Hospitallers and the Crusades, 1291–1440. L., 1982; *idem.* The Hospitallers of Rhodes and Their Mediterranean World. Aldershot etc., 1992; *idem.* The Hospitaller State on Rhodes and Its Western Provinces, 1306–1462. Aldershot, 1999; *idem.* Studies on the Hospitallers after 1306: Rhodes and the West. Aldershot etc., 2007; *Die geistlichen Ritterorden Europas* / Hrsg. J. Fleckenstein, M. Hellmann. Sigmaringen, 1980; *Ordines Militares: Colloquia Torunensia Historica: Yb. for the Study of the Military Orders.* Toruń, 1983–[2017]. Vol. 1–[22]; *Gli Inizi del Cristianesimo in Livonia-Lettonia: Atti del Colloquio intern. di storia eccl. in occasione dell'VIII centenario della Chiesa in Livonia (1186–1986).* Roma 24–25 giugno 1986 / Ed. M. Maccarrone. Vat., 1989; *Forey A.* The Military Orders from the 12th to the Early 14th Cent. Basingstoke, 1992; *idem.* Military Orders and Crusades. Aldershot, 1994; *Nicholson H. J.* Templars, Hospitallers and Teutonic Knights: Images of the Military Orders, 1128–1291. Leicester; L.; N. Y., 1993; *eadem.* The Knights Hospitaller. Woodbridge, 2001; *eadem.* The Knights Templar: A New History. Stroud, 2002; *Barber M.* The New Knighthood: A History of the Order of the Temple. Camb., 1994; *The Military Orders.* L.; N. Y., 1994–2017. 6 vol. in 7; *Militia sacra: Gli ordini militari tra Europa e Terrasanta* / A cura di E. Coli. M. De Marco, F. Tommasi. Perugia, 1994; *Mendicants, Military Orders, and Regionalism in Medieval Europe* / Ed. J. Sarnowsky. Aldershot, 1999; *Miltzer K.* Von Akkon zur Marienburg. Marburg, 1999; *idem.* Die Geschichte des Deutschen Ordens. Stuttg., 2012; *Selwood D.* Knights of the Cloister: Templars and Hospitallers in Central-Southern Occitania, 1110–1300. Woodbridge, 1999; *The Crusades and the Military Orders: Expanding the Frontiers of Medieval Latin Christianity* / Ed. Z. Hunyadi, J. Laszlovszky. Bdpst., 2001; *Demurger A.* Chevaliers du Christ: Les ordres religieux-militaires au Moyen-Âge (XI^e–XVI^e siècles). P., 2002; *Ayala Martínez C., de.* Las Órdenes

Militares hispánicas en la Edad Media, siglos XII–XV. Madrid, 2003; *Las Órdenes Militares en la Europa Medieval* / Ed. F. N. Portela, C. de Ayala Martínez. Barcelona, 2005; *Boas A.* Archaeology of the Military Orders: A Survey of the Urban Centres, Rural Settlements and Castles of the Military Orders in the Latin East (c. 1120–1291). L.; N. Y., 2006; *Hospitaller Women in the Middle Ages* / Ed. A. Luttrell, H. J. Nicholson. Aldershot, 2006; *International Mobility in the Military Orders (12th to 15th Cent.): Travelling on Christ's Business* / Ed. J. Burgdorf, H. J. Nicholson. Cardiff, 2006; *The Hospitallers, the Mediterranean and Europe: FS f. A. Luttrell* / Ed. K. Borchardt et al. Aldershot, 2007; *Burgdorf J.* The Central Convent of Hospitallers and Templars: History, Organization, and Personnel (1099/1120–1310). Leiden, 2008; *Morton N.* The Teutonic Knights in the Holy Land, 1190–1291. Woodbridge, 2009; *idem.* The Medieval Military Orders, 1120–1314. Harlow, 2013; *On the Margins of Crusading: The Military Orders, the Papacy and the Christian World* / Ed. H. J. Nicholson. Farnham, 2011; *Sarnowsky J.* On the Military Orders in Medieval Europe: Structures and Perceptions. Farnham, 2011; *Bom M. M.* Women in the Military Orders of the Crusades. N. Y., 2012; *Islands and Military Orders, c. 1291 – c. 1798* / Ed. E. Buttigieg, S. Phillips. Farnham, 2013; *Deeds Done Beyond the Sea: Essays on William of Tyre, Cyprus and the Military Orders Presented to P. Edbury* / Ed. S. B. Edgington, H. J. Nicholson. Farnham, 2014; *Бессуднова М. Б.* Специфика и динамика развития русско-ливонских противоречий в посл. трети XV в. Липецк, 2016; *The Templars and Their Sources* / Ed. K. Borchardt et al. L.; N. Y., 2017; *Communicating the Middle Ages: Essays in Honour of S. Menache* / Ed. I. Shagrir et al. L.; N. Y., 2018.

А. В. Баранов

ОРДЕНА МОНАШЕСКИЕ, в Римско-католической Церкви одна из исторических форм организации монашества. Лат. термин «ordo» (чин, порядок) в отношении монашеских общин на Западе стал использоваться по крайней мере с VI в. Изначально он относился к жизни по монашескому уставу (напр.: «ordo regularis» — MGH. Dipl. Mer. T. 1. P. 149. N 60 (532 г.); Concilium Vernense (755). 11 // MGH. Leg. Capit. T. 1. P. 35; Admonitio generalis (789). 73 // Ibid. P. 60) или к монашеству как противоположности мирянам, епископскому чину или каноникам («sanctus ordo monachorum» — MGH. Dipl. Mer. T. 1. P. 292. N 113 (675 г.); Capitulare Haristallense (779). 3 // MGH. Leg. Capit. T. 1. P. 47; Pippini principis Capitulare Suessionense (744). 3 // Ibid. T. 1. P. 29; «ordo monasticus» — Synodus ad Theodonis villam habita (844). 3 // Ibid. T. 2. P. 114).

Ни Устав св. Бенедикта (см. в ст. *Бенедикт Нурсийский*), ни монашеские правила свт. Василия Великого, блж. Августина или св. Колумбана

не предполагали создание О. м. Устав регулировал жизнь каждой отдельной обители, хотя и организованной по общей модели. Группы мон-рей, связанные между собой происхождением, историей и общим уставом, представляли собой свободные объединения независимых друг от друга обителей. Хотя с эпохи Каролингов предпринимались активные попытки ввести для всех мон-рей не только единый устав, но и общие «обычаи» (consuetudines), долгое время они не имели успеха. Тем более речь не шла о создании единого управления: на практике у мон-рей мог быть только общий настоятель — по тем или иным причинам он являлся главой одновременно неск. обителей (в более поздних источниках для такого настоятеля иногда используется греч. термин «archimandrita»). Известны также т. н. молитвенные со-



Чудеса прп. Венедикта Нурсийского.

Фрагмент росписи

в аббатстве Монте-Оливето-Маджоре в Сиене. 1497 г.

Мастерская Л. Синьорелли

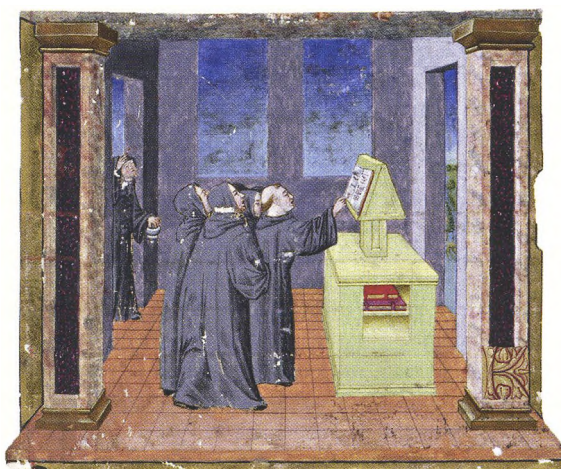
дружества монастырей (fraternitas), связанных между собой договором о взаимном поминовении живых и усопших членов своих общин (напр., содружество, созданное на Соборе в Атиньи (762) — Concilium Attinia-cense (762) // MGH. Leg. Conc. T. 2. Pars 1. S. 72–73; Schmid K., Oexle O. G. Voraussetzungen und Wirkung des

Gebetsbundes von Attigny // Francia. Sigmaringen, 1974. Bd. 2. S. 71–122).

В X–XI вв. прежде всего в связи с формированием *Клюнийской конгрегации* и подобных ей объединений монашеских обителей стали появляться новые типы мон-рей — зависимые от материнской обители целлы и *приораты*. Развитие принципа филиации, в т. ч. распространенные привилегий, полученных главным аббатством, на зависимые от него мон-ри, постепенно привело к мысли о едином управлении. Одной из магистральных тенденций XI в. стало объединение нек. аббатств и приоратов вокруг единого центра наподобие монархического устройства гос-ва: крупные аббатства подчиняли себе более мелкие, при этом адм. и судебные полномочия передавались аббату главной обители. Однако до нач. XII в. большинство стремившихся к централизации управления конгрегаций оставались довольно аморфными объединениями и обрели более четкие формы только благодаря законодательным инициативам Римских понтификов (прежде всего *Урбана II* (1088–1099) и *Пасхалия II* (1099–1118)). Важное значение имела попытка (в итоге провалившаяся) избрать на Латеранском Соборе 1116 г. «аббата аббатов» бенедиктинских мон-рей.

Параллельно этому складываются основы для возникновения ключевых институций О. м. с иным принципом управления — коллегиальным, подразумевающим также выборность и сменяемость носителей адм. и судебной власти. Именно в эту эпоху термин «ordo» обретает новое значение, его относят к определенной группе мон-рей, следовавших общему уставу и общим «обычаям» (*consuetudines*), связанных между собой происхождением или общими управленческими структурами. Принято считать, что впервые термин в этом значении был использован в основополагающем документе *цистерцианцев*, определявшем правила управления конгрегацией и отношения между входившими в ее состав обителями, — «*Carta Caritatis*» (Хартия братолюбия; текст сохр. в нескольких редакциях, 1-й вариант составлен, вероятно, ок. 1113 и получил папское одобрение в 1119). Однако К. Берман, попытавшаяся пересмотреть происхождение цистерцианской традиции и предложившая др. датировки для ряда ключевых

документов, выдвинула гипотезу, согласно которой выражения «*ordo cisterciensis*» и «*ordo noster*» в памятниках 1-й пол. — сер. XII в. относятся не к адм. устройству, а лишь к особому образу монашеской жизни, принятому у цистерцианцев в противоположность др. бенедиктинским конгрегациям (*Berman. 2000*). Обоснованность ее выводов была поставлена под сомнение мн. учеными (см.: *Waddell. 2000; Burton, Kerr. 2011*). В действительности, даже если формирование орденских структур у цистерцианцев произошло не сразу и растянулось на нек. десятилетия, представление о том, что их «орден» объединяет вполне конкретные, связанные между собой в адм. отношении обители, прослеживается уже в ранних сочинениях *Бернарда Клервоского*, к-рый противопоставляет цистерцианскую конгрегацию клюнийской, используя



стали установление обязательного для всех членов единого кроя и цвета монашеского одеяния (*habitus*), а также стремление к максимальной унификации орденского богослужения независимо от местоположения обители.

Генеральный капитул, представлявший собой расширенный вариант традиционного для зап. монашества капитула мон-ря, избирал на определенный срок генерального настоятеля, помогающий ему в управлении орденом совет и основных должностных лиц ордена (отвечавших за общие финансы, организацию визитаций и т. п.). Однако в каждом из О. м. были свои особенности.

Согласно традиц. датировке, 1-й генеральный капитул был собран цистерцианцами в 1116 г. (хотя нерегулярные собрания бенедиктинских аббатов того или иного регио-

на проводились и ранее). Причиной появления этой институции могли быть, с одной стороны, неожиданный уход осно-

вателя ордена католич. св. Роберта Молемского в свой прежний мон-рь (фигура харизматичного основателя и четкая преемственность аббатов

термин «ordo» (см., напр.: *Bernard. Clar. Apol. IX 23*).

К основным отличительным чертам новой организации монашества относятся: 1) ежегодно проводимые генеральные капитулы с участием аббатов, приоров и др. лиц, делегированных обителями конгрегации (в заседаниях могли участвовать и светские лица, и представители местного духовенства); 2) регулярные *визитации* обителей уполномоченными лицами, назначаемыми руководством ордена (прежде право визитации принадлежало только местным епископам); 3) признание равенства всех членов ордена; 4) экономическая и финансовая взаимопомощь внутри ордена; 5) принятие общих статуты, регулирующих те или иные стороны монастырской жизни. Внешними признаками О. м.

в XI–XII вв. имели определяющее значение для новых монашеских конгрегаций — см.: *Caby. 2003*), с др. стороны, появление наряду с 1-й обителью Сито 4 дочерних, но не менее влиятельных (*Ла-Ферте*, *Понтины*, *Клерво* и *Моримон*), аббаты к-рых могли оспорить авторитет преемников Роберта Молемского. Фактически у цистерцианцев вместо коллегиального управления сложилось олигархическое: генеральный аббат был лишь первым среди равных, а всей полнотой власти обладал т. н. *gremium* — совет, состоявший из аббатов Сито и 4 первых дочерних мон-рей. Такое положение стало возможным, поскольку новые дочерние обители и приораты подчинялись только тому из первых 5 аббатств, к которому они восходили. Система визитации у цистер-

цианцев окончательно оформилась лишь в 1202 г.

По схожим причинам такая же система управления была введена у *премонстрантов*, к-рые относились к *регулярным каноникам*, а не к монахам в строгом смысле слова. Основатель этой конгрегации — католич. св. *Норберт*, в 1126 г. оставил руководство ею и занял архиепископскую кафедру Магдебурга. Его преемнику, аббату Гуго, пришлось принимать меры к тому, чтобы сберечь орден от распада. По этой причине генеральный капитул у премонстрантов стал своего рода инструментом в руках обладавшего единоличной властью генерального аббата. С 1177 г. в источниках упоминается помогающий в управлении и полностью подчиненный ему совет (*definitorium*). Генеральный аббат имел право на универсальную визитацию наряду с избираемыми генеральным капитулом разъездными визиторами (*circatores*). В XIII в. епископские визитации премонстрантских обителей были запрещены орденскими статутами и папскими буллами.

Хотя в лит-ре встречается утверждение, что нек-рые бенедиктинские конгрегации также проводили генеральные капитулы уже в 30-х гг. XII в. (в частности, в 1131 под влиянием деятельности *Вильгельма из Сен-Тьерри* имело место собрание аббатов Реймского архиеп-ства, а в 1132 в Суассоне было проведено подобное совещание, на к-ром аббаты приняли решение о вступлении в молитвенное содружество с премонстрантами), их следует считать не капитулами, а конвентами, основной задачей к-рых было противостоять влиянию Ключи в отдельных регионах (см.: *Vanderputten S. The First «General Chapter» of Benedictine Abbots (1131) Reconsidered* // *JEclH*. 2015. Vol. 66. N 4. P. 715–734).

У *картузианцев* 1-й генеральный капитул состоялся в 1140/41 г. и регулярно стал проводиться с 1155 г. Поскольку у них не было системы филиации, обители были связаны между собой лишь общими *consuetudines*, введенными 5-м приором главной обители ордена Гвиго I († 1136). Вся полнота власти в ордене принадлежала 8 дефиниторам (*definatores*), избираемым на генеральном капитуле, хотя во время голосования приор Картузии (Ла-

Гранд-Шартрёз) обладал правом «двойного голоса» (*vox duplex*).

Ключицы при аббате Гуго V Анжуйском (1199–1207) фактически представляли собой орден, а регулярные собрания, подобные генеральному капитулу, проводились у них еще при аббате *Петре Достопочтенном* (1122–1156). При этом ключицам в отличие от цистерцианцев так и не удалось выстроить четкую систему филиации. Генеральный капитул в большей мере выполнял судебные функции, а ключицкий аббат сохранял свое «монархическое» положение в ордене.

Основные институты по модели О. м. были усвоены также *орденами духовно-рыцарскими*. 12-м канонем *Латеранского IV Собора* (1215) устанавливалось, чтобы каждые 3 года проводились «общие капитулы» с участием аббатов и приоров (над к-рыми нет аббатов) всех обителей той или иной провинции. Причем организацией этих капитулов должны были заниматься 2 местных цистерцианских аббата, поскольку они, по мнению участников Собора, имели большой опыт в проведении таких собраний. Эти двое должны были кооптировать еще 2 аббатов из местных конгрегаций для председательствования на капитуле. Следующим же 13-м канонем запрещалось создавать новые О. м. («*novem religionem inveniat*» — такая терминология свидетельствует о том, что к этому времени термин «*ordo*» еще не был устоявшимся), а тем, кто желали обратиться к монашескому образу жизни, предписывалось следовать одному из уже существующих и одобренных уставов (*Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*. Turnhout, 2013. T. 2. Pars 1 / Ed. A. García y García et al. P. 174–175). Кроме того, монахам категорически запрещалось быть приписанными одновременно к разным монастырям, а аббатам — возглавлять неск. обителей.

Однако на практике эти меры не соблюдались. Сначала появление и стремительное распространение *нищенствующих орденов*, воспринявших и развивших институциональные особенности О. м., а затем перевод мн. монашеских конгрегаций в режим *комманды* привели к размыванию четких границ между этой и др. формами организации аскетической жизни (монашескими, священническими, мирянскими).

К кон. XVII в. орденскую организацию приняли и монахи вост. обряда (см. *Антониты*, *Василиане*). Основными критериями, по к-рым отличали О. м., были: принесение их членами вечных (неснимаемых) торжественных обетов целомудрия, бедности (нестяжания) и послушания, а также следование одному из древних монашеских уставов (св. Бенедикта, блж. Августина или свт. Василия Великого).

В отличие от нищенствующих орденов, конгрегаций регулярных каноников и появившихся в эпоху Нового времени конгрегаций регулярных клириков члены О. м. были в большей мере привязаны к конкретным обителям (хотя практика клаустрации (затвора) известна и у регулярных каноников, и у нищенствующих). В Кодексе канонического права 1917 г. (см. *Codex juris canonici*) О. м. (или *regulares*), в к-рых приносились торжественные обеты, противопоставлялись религ. конгрегациям (*congregatio religiosa*) с простыми обетами, как вечными, так и временными (CIC (1917). 488 § 2, 7), при этом и О. м., и религ. конгрегации объединялись общим понятием «*religio*» (Ibid. 488 § 1). Наряду с термином «*ordo*» использовался термин «*congregatio monastica*» (монашеская конгрегация), под такой конгрегацией понималось объединение неск. независимых монастырей с общим руководителем во главе (*sub eodem Superiore*) (Ibid. 488 § 2). В Кодексе канонического права 1983 г. термин «*ordo (monasticus)*» не встречается (говорится только об отдельных мон-рях и монашеских конгрегациях), вместо этого используются термины «*vita consecrata*» (CIC. 573 § 1–2), «*vita religiosa*» и «*institutum religiosum*» (Ibid. 607 § 1–2) (см. ст. *Институты посвященной жизни*), так что слово «орден» в названии той или иной конгрегации остается лишь данью традиции, а не юридическим термином. При этом бенедиктинские мон-ри оказались объединены в структуру под названием «Орден св. Бенедикта» лишь в кон. XIX в. Эта структура представляет собой конфедерацию независимых конгрегаций и отдельных аббатств во главе с аббатом-примасом, избираемым в настоящее время лишь на 4 года конгрессом аббатов и выполняющим преимущественно представительские функции.

Подробнее об отдельных О. м. см.: *Бенедиктинцы, Биргиттинский орден, Василиане, Гильбертинцы, Камальдулы, Картузианцы, Целестинцы, Цистерцианцы*.

Лит.: Oberste J. Visitation und Ordensorganisation. Münster, 1996; Constable G. Three Studies in Medieval Religious and Social Thought. Camb., 1998; Mönchtum, Orden, Kloster: Von den Anfängen bis zur Gegenwart / Hrsg. G. Schwaiger. Münch., 1998; Berman C. The Cistercian Evolution. Phil., 2000; Waddell C. The Myth of Cistercian Origins: C. H. Berman and the Manuscript Sources // Cîteaux. Westmalle, 2000. Vol. 51. N 3/4. P. 299–386; Cygler F. Das Generalkapitel im hohen Mittelalter. Münster, 2002; Caby C. De l'abbaye à l'ordre: Écriture des origines et institutionnalisation des expériences monastiques, XI–XII siècles // MEFR.MA. 2003. Vol. 115. N 1. P. 235–267; Burton J., Kerr J. The Cistercians in the Middle Ages. Woodbridge, 2011.

А. А. Ткаченко

ОРДЕРИК ВИТАЛИЙ [лат. Ordericus Vitalis; англ. Orderic Vitalis; франц. Orderic Vital] (16.02.1075, Атчем, графство Шропшир, Англия — ок. 1142, Сент-Эврুলь, Нормандия), монах-бенедиктинец, церковный историк. Главным источником сведений об О. В. и его семье служит его соч. «Церковная история» (*Histories ecclesiasticae*). Важную информацию исследователи смогли получить, идентифицировав почерк О. В. и выявив корпус рукописей, полностью или частично переписанных им (18 манускриптов).

О. В. был старшим сыном франц. клирика Оделерия Орлеанского (1034–1103), в 60-х гг. XI в. поступившего на службу к влиятельному нормандскому барону Рожеру де Монтгомери († 1094), приближенному англ. кор. Вильгельма I Завоевателя (1066–1087). После того как Рожер де Монтгомери стал графом Шрусбери (1074), Оделерий получил от него в держание ц. св. Петра в Шрусбери. О матери О. В. известно только, что она была англичанкой. У О. В. были 2 младших брата: Бенедикт и Эверард. Брак католич. священнослужителей в условиях *григорианской реформы* был неканоничен, но в Нормандии и Англии до 1-й пол. XII в. в значительной мере оставался социально приемлемым. Буд. историка крестил англ. пресв. Ордерик (возможно, родственник матери), в честь к-рого он получил имя. С 5 лет мальчик обучался основам лат. грамматики и католич. богослужения в Шрусбери у др. католич. пресв. Сиварда, англосакса по происхождению. В 1082 г.

Оделерий посетил Рим, вероятно, как кающийся паломник. Он дал обет основать в Шрусбери бенедиктинский мон-рь и отдать туда как *облата* 2-го сына. После смерти Рожера де Монтгомери (1094) Оделерий принял постриг в мон-ре св. Петра в Шрусбери, где провел остаток жизни. Старшего сына осенью 1085 г. он отдал в качестве облата в один из крупнейших нормандских мон-рей — аббатство Сент-Эврুলь, внеся за него 30 марок серебра. Поскольку нормандским монахам имя Ордерик казалось варварским, мальчика стали звать Виталий в честь солдата Фиванского легиона, одного из товарищей мч. *Маврикия*, память к-рого отмечалась 22 сент., на следующий день после монашеского пострига О. В. В аббатстве Сент-Эврুলь О. В. был рукоположен во диакона (26 марта 1093) и пресвитера (21 дек. 1108). Примерно с 20-х гг. XII в. он скорее всего был архикантором (регентом монастырского хора), библиотекарем и главой скриптории. Он неоднократно путешествовал, посещал мон-ри и церкви Нормандии, а также Камбре (в 1105), где познакомился с «Хронойкой» Сигберта из Жамблу, вероятно, присутствовал на Реймском Соборе (1119) и генеральном капитуле *Клюнийской конгрегации* (1132). Он ездил в Англию, побывал в мон-рях Кроулэнд (написал там агиографические тексты о местных святых Гутлаке и Вальтиофе, а также краткую историю мон-ря; эти сочинения О. В. частично сохр. в составе позднейших компиляций: Watkins C. S. The Cult of Earl Waltheof at Crowland // Hagiographica. P. etc., 1996. Vol. 3. P. 95–111) и Торни в Вост. Мидленде, а также в Вустере, где познакомился с хронистом Иоанном, от к-рого узнал о хронологической теории *Мариана Скотта*. С 90-х гг. XI в. О. В. работал над отредактированной и дополненной версией «Деяний нормандских герцогов» (*Gesta Normannorum Ducum*) мон. Вильгельма Жюмьежского (завершена к 1109–1113), затем начал писать историю мон-ря Сент-Эврুলь. Результатом этой работы стало создание масштабного исторического сочинения о Нормандии, нормандских завоеваний в Англии и Юж. Италии (книги 3–5, завершены к 1127), а также о современных О. В. событиях в Зап. Европе (с 80-х гг. XI в. по 1141; книги 6–13). Рассказ о 1-м крестовом походе (кн. 9) осно-

ван на «Иерусалимской истории» Балдрика Бургейского, дополненной устными рассказами очевидцев. Ок. 1135 г. О. В. добавил в начало еще 2 книги, посвященные земной жизни Иисуса Христа, деяниям апостолов и кратко изложению истории христ. Церкви до времени правления папы Римского *Иннокентия II* (1130–1143). Получившийся огромный труд (в 13 книгах, разделенных на 4 кодекса) О. В., подражая *Беде Достопочтенному*, которого высоко ценил, озаглавил «Церковная история».

В работе историк использовал тексты Свящ. Писания, творения отцов Церкви, труды античных и ранне-средневеков. историков, памятники житийной лит-ры (в «Церковной истории» упоминаются более 100 христ. святых), документы из архивов аббатства Сент-Эврুলь и др. мон-рей. Наряду с этим он опирался и на личный опыт, а также на рассказы очевидцев. В описании земной жизни Иисуса Христа О. В. строго придерживался евангельских текстов, следуя в значительной мере трактату блж. *Августина* «О соглашениях евангелистов», хотя знал и апокрифическое Евангелие Никодима (см. в ст. *Никодим*, прав., ученик Иисуса Христа), к-рое переписал для монастырской б-ки. В кн. 2, посвященной проповеди апостолов, он, напротив, наряду с Деяниями апостолов и «Церковной историей» Евсевия Кесарийского, активно привлекал и материал апокрифов («Деяния Петра», «Деяния Павла», т. н. Псевдо-Климентины, корпус Псевдо-Авдия и др.). В рассказе о христианизации Галлии О. В. опирался на Житие св. Марциала, сфабрикованное *Адемаром Шабанским* (XI в.), Житие св. Мавра, составленное аббатом Одоном из Гланфёя (IX в.), и др. агиографические памятники. Несмотря на стремление О. В. к достоверности и определенный скептицизм (он, в частности, отмечал значительное уменьшение количества чудес в его время), в «Церковной истории» прослеживается влияние устной традиции. Наиболее известен приводимый историком рассказ пресв. Валкелина: ок. 1090 г. он якобы видел демона Эрлекина и его свиту (*familia Herlechini*), к-рые пытали души умерших грешников. Эта история служит одним из ранних примеров развития католич. учения о *чистилище* и важным источником по сред-

неvek. *демонологии*. Для исторических взглядов О. В. характерны ярко выраженный провиденциализм и относительный эсхатологический оптимизм, отличавший его от мн. совр. авторов. Признавая как высокую форму служения Богу монашество (в бенедиктинском варианте), О. В. понимал под Церковью всю совокупность христиан. Центральное место в понимании им церковной истории занимала метафора виногради́ка, основанная на евангельской притче о работниках (Мф 20. 1–16). О. В. включил в «Церковную историю» акты ряда важных церковных Соборов: Руанских (1072, 1097), Клермонского Собора (1095), Реймского (1119). Он интересовался возникновением новых монашеских орденов и конгрегаций (ордена *цистерцианцев*, конгрегаций Тирона и Савиньи), признавал их достижения, но опасался конкуренции с их стороны по отношению к бенедиктинцам.

Из-за большого объема и сложной структуры «Церковная история» не получила широкого распространения в средние века. Ее читали и использовали лишь нек-рые младшие современники О. В.: монах-бенедиктинец, хронист Роберт из Торины († 1184), приор монастыря Бек и затем аббат монастыря Мон-Сен-Мишель; придворный поэт англ. кор. Генриха II (1154–1189) Роберт Вас († после 1174), автор стихотворной истории герцогов Нормандии «Роман о Ру» (*Le Roman de Rou*); историк Эсташ Булонский (работал в 40–50-х гг. XII в.).

В аббатстве Сент-Эврүль сохранилась рукопись «Церковной истории» — автограф О. В. В сер. XII в. для монастыря св. Стефана в Кане была изготовлена копия (сохр. 1 том). В XVI в. франц. историки-эрудиты осознали ценность сочинения О. В. и начали его активно использовать и копировать. Первым в 1619 г. «Церковную историю» напечатал А. Дюшан, 1-е полное критическое издание в 5 томах подготовили А. Ле Прево и Л. Делиль (1838–1855). На основе этого издания М. Чибнел осуществила новую публикацию с параллельным английским переводом (1969–1980; в этом издании книги 3–13 приводятся полностью, книги 1–2 — во фрагментах и в пересказе). Труд О. В. служит одним из базовых источников сведений по политической, социально-экономичес-

кой, культурной истории Зап. Европы в эпоху средневековья, имеет большое значение для изучения истории Римско-католической Церкви XI–XII вв.

Соч.: *Historiae ecclesiasticae* / Publ. A. Le Prévoist, L. Delisle. P., 1838–1855. 5 vol.; *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis* / Ed. M. Chibnall. Oxf., 1969–1980, 6 vol.; *The Gesta Normannorum Ducum of William of Jumièges, Orderic Vitalis and Robert of Torigni* / Ed. E. M. C. van Houts. Oxf., 1992–1995. 2 vol.

Лит.: *Wolter H. Ordericus Vitalis: Ein Beitrag zur kluniazensischen Geschichtsschreibung*. Wiesbaden, 1955; *Chibnall M. The World of Orderic Vitalis*. Oxf., 1987; *Hingst A. J. The Written World: Past and Place in the Work of Orderic Vitalis*. Notre Dame (Ind.), 2009; *Orderic Vitalis: Life, Works and Interpretations*. Woodbridge, 2016.

С. Г. Мереминский

ОРДИНАРИЙ МЁССЫ [лат. *Ordinarium missae*]: 1) подробное изложение чинопоследования мессы *римского обряда* (аналог *диатаксии* в правосл. традиции); 2) в узком смысле — 5 неизменяемых в отличие от *проприи* мессы песнопений: *Kyrie*, «*Gloria in excelsis Deo*», *Credo* (см. ст. *Символ веры*), *Sanctus* (см. в ст. *Канон мессы*), *Agnus Dei* (иногда к ним добавляют заключительные благословения — *Ite, missa est* и *Benedicamus Domino*, а также 2 антифона — *Asperges* и *Vidi aquam* при окроплении святой водой в начальной части мессы).

Хотя описания порядка молитв и обрядовых действий, составляющих евхаристическое богослужение, были известны еще в эпоху ранней Церкви (см. в ст. *Евхаристия*), исследователи, опираясь на разные источники (преимущественно *Ordines Romani*), реконструируют римский О. м. лишь на уровне кон. VII в. (т. н. *Апостольское предание* III–IV вв., относящееся к *литургико-каноническим памятникам*, в наст. время исключено из числа надежных свидетельств древнего римского богослужения, см. также в ст. *Ипполит Римский*). Как отдельный связный текст О. м. появляется впервые в рукописях *Григория Сакраментария* IX в. (в *Nadrianum* и, в более полном варианте, в его тридентской редакции). Однако принято считать, что О. м. в период до появления *Миссала* переписывали чаще, не включая его в состав Сакраментариев, а в виде отдельного буклета (*libelli*) (см.: *Leroquaïs*. 1927).

Известно неск. вариантов О. м. в источниках кон. X–XI в. (*Pierce*. 1997). Чаще всего его текст располагался

перед службой Пасхи. Типология О. м. была предложена Б. Лейксом (*Luukx*. 1961). К 1-й группе относятся самые ранние тексты О. м., содержащие неск. священнических молитв-апологий (к-рые читались у подножия алтаря, во время *оффертория* и при причащении). Ко 2-й (т. н. *франкской*) группе принадлежат памятники, в к-рых помимо апологий присутствуют приватные молитвы и стихи псалмов, сопровождающие обряд облачения, процессию к алтарю, каждение престола, *офферторий*, *Sanctus*, вложение *гости* в чашу и окончание мессы. Для этой группы характерно детальное указание на поклоны и крестные знамения, совершаемые священником. Третья (рейнская, или лотарингская) группа памятников включает тексты О. м., в к-рых практически каждому действию соответствуют приватные молитвы и *жесты литургические* (в т. ч. совершаемые без произнесения слов). Она, вероятно, появилась в нач. XI в. в аббатстве Санкт-Галлен и распространилась в Райхенау, Майнце и др. герм. центрах. Эта группа отражает доминирующее положение приватной мессы и по сути (с помощью большого числа аллегорических образов) представляет литургию как последовательность личных мистических переживаний ее совершителя, а не как совместное действие общины.

Детализированные описания мессы наряду со службами официина в течение *года церковного* помещались также в Церемониалах, *Consuetudines*, *Libri ordinarii* и т. п. сборниках (см.: *Schimmelpfennig*. 1973; *Martimort*. 1991; *Palazzo*. 1993), отражавших практику конкретной кафедры, церкви или монашества (в правосл. традиции им соответствуют *Чиновики соборные* и монастырские *Обиходники*).

В XIII в. в связи с успешным распространением *нищенствующих орденов* возникает тенденция к сокращению и упрощению О. м., но общая модель, ориентированная на приватный характер мессы, сохраняется. Новый О. м. (иницип «*Indutus planeta*»), принятый францисканцами, в кон. XIII в. становится нормативным в рим. церквях, а в период Авиньонского пленения — и в папской курии (см. в ст. *Миссал*). При этом параллельно (в частности, в герм. землях) продолжают использоваться

альтернативные варианты О. м. (напр., *Officium sacerdotis quando se pręparat ad missam*, сохранившийся в Бревиарии Трирского архиеп. Балдуина Люксембургского († 1354)). В XVI в. нормативным стал О. м., разработанный папским церемониймейстером П. Бурхардом (*Ritus servandus in celebratione missae*). На основе этого О. м. была проведена литургическая реформа, инициированная Тридентским Собором.

Вплоть до II Ватиканского Собора приватная месса (*bassa, lecta, sine cantu*, т. е. совершаемая без участия хора и даже народа, с одним алтарником-министрантом) считалась базовым вариантом О. м. Соответствующие изменения вносились при участии хора (*missa cantata*) и большего числа клириков (*missa sollemnis*). Свои отличительные черты имели приходские, конвентуальные (монастырские) и понтификальные (папские) мессы. Отдельные чинопоследования существовали для votивных (обетных) и заупокойных месс. В позднее средневековье, вплоть до XVI в., популярностью пользовались т. н. сухие мессы (*missa sicca*), из чинопоследования к-рых исключались элементы, связанные с принесением и освящением даров (такие мессы могли совершаться в любое время дня, в т. ч. сразу после служения полной мессы). Также практиковались, несмотря на обвинения совершавших их клириков в симонии (напр., со стороны *Алана Лилльского*), «двойные» и «тройные» мессы (*missa bifaciata* и *trifaciata*), в чинопоследованиях к-рых совмещались тексты служб дня с заказной службой в честь того или иного святого или святых.

Литургическая реформа II Ватиканского Собора внесла значительные коррективы в чинопоследование мессы, понимание значения отдельных его элементов. Часть молитв и обрядов были исключены как излишние, при этом восстановлены элементы диалогического характера, к-рые должны побуждать народ к активному участию в богослужении. В целом в *Novus Ordo* появилась большая вариативность в отношении всех частей О. м.

См. также статьи *Проприй мессы*, *Римский обряд*.

Лит.: *Probst F.* Die abendländische Messe vom 5. bis zum 8. Jh. Münster, 1896; *Franz A.* Die Messe im deutschen Mittelalter. Freiburg i. Br., 1902; *Leroquais V.* L'Ordo Missae du sacramen-

taire d'Amiens // EphLit. 1927. Vol. 41. P. 435–445; *Eisenhofer L.* Handbuch der katholischen Liturgik. Freiburg i. B., 1933. Bd. 2; *Jungmann J. A.* Missarum Sollemnia. P., 1953. Vol. 3; L'Ordinaire de la messe / Ed. B. Botte. P., 1953; *Luyckx B.* Der Ursprung der gleichbleibenden Teile der Heiligen Messe (*Ordinarium missae*) // Liturgie u. Mönchtum. Maria Laach, 1961. Bd. 29. S. 72–119; *Dijk S., van.* Sources of the Modern Roman Liturgy. Leiden, 1963. Vol. 1–2; *Righetti M.* Manuale di storia liturgica. Mil., 1966³. Vol. 3; *Schimmelpfennig B.* Die Zeremonienbücher der römischen Kurie im Mittelalter. Tüb., 1973; L'Église en Prière / Ed. A.-G. Martimort. P., 1983. Vol. 2: L'Eucharistie; *Meyer H. B.* Eucharistie: Geschichte, Theologie, Pastoral. Regensburg, 1989; *Martimort A.-G.* Les «Ordines», les Ordinaires et les cérémoniaux. Turnhout, 1991; *Hiley D.* Western Plainchant: A Handbook. Oxf., 1993; *Palazzo É.* Histoire des livres liturgiques: Le Moyen Âge, des origines au XIII^e siècle. P., 1993; *Pierce J.* The Evolution of the ordo missae in the Early Middle Ages // *Medieval Liturgy: A Book of Essays* / Ed. L. Larson-Miller. N. Y., 1997. P. 3–24; *Кунцлер М.* Литургия Церкви / Пер. с нем.: Е. Верепагин. М., 2001. Т. 2.

А. А. Ткаченко

ORDINATIO — см. в ст. *Хиротония*.

ORDINES ROMANI [лат. Римские чинопоследования], принятое в *литургике* наименование ранне-средневеков. уставных указаний для совершения мессы и др. таинств по *римскому обряду*. Название введено в научный оборот 1-м издателем Г. Кассандром (*Cassander G.* Ordo Romanus de officio missae... Coloniae Agrippinae, 1561). В рукописях сами сборники не имеют общего заглавия, а входящие в их состав чинопоследования всегда называются по-разному: наряду с *ordo* используются термины «*capitulare*», «*breviarium*», «*instructio*», но чаще всего описательные конструкции, начинающиеся с *De* или *Quomodo* (лат. «О [том, как]...» или «Каким образом [совершается]...»). Амаларий Мецкий, ссылаясь на О. Р., использует выражение «римское чинопоследование» всегда в ед. ч. (*Amalar. Ord. antiphon.* LII 1).

Изучение О. Р. имеет огромное значение, т. к. ранние литургические книги содержат в основном только тексты изменяемых молитв и песнопений при минимальном количестве рубрик; обрядовые же действия священнослужителей в них не описываются, что не позволяет реконструировать богослужение в полном объеме. Благодаря тому что в О. Р. тексты молитв и песнопений отмечены инициатами, разные литургические книги могут быть соотнесены друг с другом. Однако, как

именно на практике использовались О. Р., неизвестно: одни исследователи считают их просто своего рода учебниками по литургике, памятниками или примерными образцами, другие видят в них полноценные уставы, обязательные к исполнению.

Издания Кассандра, а затем М. Хитторпа (*Hittorp M.* De divinis catholicae Ecclesiae officiis et mysteriis. Coloniae Agrippinae, 1568) базировались на поздних интерполированных рукописях. Первым значительную часть аутентичных древних чинов из корпуса О. Р. издал Ж. Мабильон (*Mabillon J.* Antiqui libri Rituales // *Museum Italicum*. Lutetiae Parisiorum, 1689. Т. 2. P. 1–548 = PL. 78. Col. 851–1406). Всего им было издано 15 чинопоследований. При издании древних О. Р. он опирался на рукописи St. Gallen. 140 (X в.); Paris. lat. 2399 (XI в.); Vat. Palat. lat. 487 (долгое время эту рукопись датировали IX в., однако Б. Бишофф передатировал ее рубежом VIII и IX вв., что делает ее одним из самых ранних источников). Однако часть опубликованных текстов относится к более поздней эпохе (литургические разделы *Liber politicus* каноника Бенедикта и *Liber Censuum* камерария Ченчо Савелли (буд. папа Римский *Гонорий III*), а также более поздние папские Церемониалы). После Мабильона отдельные чины из О. Р. издавали Ф. Бьянкини, М. Герберт, Ж. Б. де Росси, Ф. Пробст, Л. Дюшен, К. Сильва-Тарука и др.

Основной корпус был издан М. Андриё, однако он не успел завершить издание (5-й том вышел посмертно, а запланированный 6-й том с индексами так и не был опубликован). В отличие от др. издателей, он расположил все чинопоследования тематически, по их содержанию. Всего им опубликовано 50 О. Р., однако среди них есть ряд дублетов и неск. редакций одного и того же чина.

Принято считать, что изначально О. Р. имели хождение в виде отдельных *libelli* (книг). Однако ни одного свидетельства не сохранилось. Все памятники встречаются в составе к.-л. сборников, не всегда литургических. Так, напр., де Росси издал OR 23 по рукописи Einsiedeln. Abb. Bibliot. 326. Fol. 86v–88v (2-я пол. IX в.), в к-рой «римское чинопоследование» соседствует с коллекцией рим. надписей, римским итинерарием и сборником поэм (ICUR. 1888. Т. 2. P. 34–35). OR 27 встречается на

незаполненным листе в составе Четвероевангелия в рукописи Vat. Palat. lat. 47. Fol. 156v (IX или X в.).

Древнейшим из всех О. Р. является OR 1. Это самое раннее из сохранившихся чинопоследований папской праздничной мессы. Возможно, оно предназначалось для должностного лица, занимавшегося организацией папского богослужения и процессий в Риме. Всего известно ок. 28 рукописей. Андриё выделил 2 редакции OR 1 — краткую и полную, обе — рим. происхождения. Однако Дж. Ф. Романо опроверг существование краткой редакции (*Romano*. 2007). По его мнению, рукопись St. Gallen. 614, в к-рой это чинопоследование начинается сразу с OR 124 (Fol. 184–199), основана на дефектном протографе, к-рый франк. переписчик дополнял и корректировал по своему разумению.

OR 1 был составлен, вероятно, при папе Римском Сергии I (687–701), поскольку в нем упоминается пение *Agnus Dei*, введенное по его повелению (возможно, в качестве протеста против решений Трульского Собора 691–692 гг., запретившего изображать Христа в образе Агнца). Считалось, что он стал распространяться во франк. землях в 1-й пол. VIII в. Однако Романо выявил следы редакторской правки, внесенной в Риме в 50-х гг. VIII в. (он связывает эти исправления с деятельностью влиятельного архидиака. Теофилакта, сопровождавшего папу Стефана II (III) (752–757) к кор. Пипину Короткому в 753–754, а позже боровшегося за Папский престол после смерти Стефана; именно подготовка к погребению понтифика и выборам нового папы и послужила, по мнению Романо, причиной внесения правки в чинопоследование). Следов., получил распространение за его пределами, не ранее 3-й четв. VIII в.

К римским по происхождению помимо OR 1 часто относят OR 11, 13A, 14, 23, 27 (2-я часть), 34, 40A, 44, 49. Нек-рые чины, возможно, являются адаптацией рим. богослужения для пригородных храмов Рима (OR 24, 26, 35A, 35B (сильно интерполирован при дальнейшем копировании), 42). Однако, как признают совр. исследователи, ни одна из известных рукописей не происходит непосредственно из Рима и в той или иной степени содержит элементы франк. литургического творче-

ства (напр., в OR 11 указаны 7 «испытаний» (*scrutini*), тогда как исконная рим. традиция знала только 3 — см.: *Westwell*. 2017).

Андриё выделил 5 крупных собраний О. Р., в каждом из которых встречается особый набор чинопоследований (порядок их расположения и объем сохраняются в разных рукописях почти без изменений).

Собрание А обычно включает OR 1 (папская месса), 11 (крещение), 27 (Страстная седмица), 42 (положение реликвий), 34 (ординация), 13A (годовой лекционарий официина) и только в одной рукописи 49 (погребение). По мнению Андриё, впервые этот сборник встречается в рукописи Montpellier. Biblot. Univ. Historique de Médecine. 412, нач. IX в. (рукопись происходит из Тура, текст О. Р. следует за соч. блж. Августина «Энхиридион»), но, учитывая новые данные, самым ранним теперь считается сборник в Vat. Palat. lat. 487, в к-ром отсутствуют OR 13A и 42 (по мнению Бишоффа, сборник происходит из Лорша) (*Westwell*. 2017). Др. рукописи, имеющие в своем составе это собрание, датируются IX–XI вв. и в основном представляют собой сборники канонического права (иногда О. Р. выступают как приложение к Liber officialis Амалария Мецского). По мнению Андриё, это собрание чинов было составлено в Риме в течение VIII в. С. Фогель считал, что все чинопоследования, созданные в Риме, оказались по ту сторону Альп независимо друг от друга еще до сер. VIII в. и были объединены с началом романизации галликанского богослужения при Пипине Коротком, вероятно, в регионе Тур — Корби — Безансон (*Vogel*. 1986. P. 144, 146, 201. N 19–20). Однако исследование А. Р. Уэствелла показало, что все рукописи собрания А происходят из разных центров, далеко отстоявших друг от друга (*Westwell*. 2017).

Собрание В обычно включает OR 1, 13B, 11 (1-я половина), 28 (Страстная седмица), 41 (освящение церкви), 42 (положение реликвий), молитву освящения сосудов из *Геласия Сакраментария*, OR 37A (молитвы Четырех времен года) и чины ординации, также из Сакраментария Геласия. К числу первых свидетельств относятся рукописи Veron. Bibl. Capit. 92 (814–820 гг.), Colon. Dombibl. 138 (1-я четв. IX в.), Monac. Clm. 14510 (IX/X вв.). Это собрание чинов также копировалось до XI в. Большин-

ство исследователей признают франк. происхождение этого сборника, в котором рим. обычаи адаптированы к галликанской практике. Чины систематизированы в большей мере, чем в собрании А. В количественном отношении собрание В также значительно превосходит собрание А. Возможно, оно было составлено по повелению Карла Великого с дидактическими целями для наставления клира, поскольку часто соседствует с толкованиями мессы, либо было создано позже, при Людовике Благочестивом, как прототип Понтификала для практического употребления (*Vogel*. 1986. P. 151). По мнению Уэствелла, в появлении этого собрания большую роль могла сыграть деятельность св. Ратольда, еп. Веронского († между 840 и 858), или архидиака. Пацифика Веронского († 844) (*Westwell*. 2017).

Уникальный набор чинопоследований сохранился в рукописи Brux. 10127–10144 (кон. VIII в.), которая содержит помимо О. Р. Антифонарий, Сакраментарий, канонический сборник и пенитенциалы. Раздел с О. Р. включает OR 13B, 24, 26, 30A (Страстная седмица), 3 (адаптированный вариант папской мессы). Возможно, рукопись была создана для сельского прихода или для миссионеров в новообращенных землях. В нач. IX в. чины из этого сборника попали в более обширные коллекции (St. Gallen. 614; Wolfenbüttel. Herzog August Biblot. 4175 (т. н. Понтификал Берихария († 826), еп. Вормского и аббата Вайсенбурга, который в 809 вместе с Адальхардом, аббатом Корби, отвозил в Рим акты Ахенского Собора 806 г.) и др.).

Собрание из аббатства Санкт-Галлен St. Gallen. 349 (кон. VIII в.), включающее OR 14–16, 18–19 и 17 (компиляция), до издания Андриё рассматривалось как образец древнейшего рим. сборника. Гипотеза была предложена С. Сильва-Тарукой (*Silva-Tarouca* C. Giovanni «archicantor» di S. Pietro a Roma e l'«Ordo Romanus» da lui composto // *PARAM.* 1923. Vol. 1. Pt. 1. P. 159–219) и принята ведущими литургистами того времени (К. А. Мольбергом, К. Каллевартом и А. Баумштарком). Согласно этой гипотезе, автором первоначального собрания О. Р. был некий Иоанн, архикантор ватиканской базилики св. Петра и аббат монар-я св. Мартина в Риме (в Liber Pontificalis упом. без указания имени некий авторитетный

prior cantorum, служивший еще при папе Адеодате II, у которого учился буд. папа Сергий I — LP. T. 1. P. 371; возможно, это тот самый Иоанн). Ок. 678/680 гг. папа Агафон отправил его в Англию вместе с посещавшим Рим Бенедиктом Бископом для устройства богослужения по рим. обряду, причем, по словам Беда Достопочтенного, Иоанн не только учил устно, но и написал какие-то труды (Vita beatorum abbatum Benedicti, Ceolfredi, Eorsterwini, Sigfridi atque Hwaelberhti. 6 // *Venerabilis Baedae* [Opera] / Ed. C. Plummer. Oxf., 1896. Vol. 1. P. 369). В «Церковной истории народа англос» Беда сообщает, что Иоанн обучал той практике пения, к-рая была принята в Ватиканской базилике, а его ученики по настоянию учителя записали все службы годового круга (*Beda*. Hist. eccl. IV 18 (16)). На обратной дороге в Рим Иоанн скончался и был погребен в Туре. По мнению Сильвы-Таруки, рукопись St. Gallen. 349 является копией того сборника, к-рый сам Иоанн или его ученики составили в Вермуте и к-рый потом распространился по континенту.

Эта гипотеза была полностью опровергнута Андриё, поскольку рукописная традиция О. Р. никоим образом не указывает на Англию. Данное собрание имеет франк. или североитальянское происхождение, т. к. среди почитаемых святых фигурируют Иларий Пиктавийский, Мартин Турский, Герман Осерский и Амвросий Медиоланский. Согласно т. зр. К. Халлингера, рукопись происходит из региона, где была жива монашеская традиция св. Колумбана (*Hallinger K.* Die römischen Ordines von Lorsch, Murbach und St. Gallon // *Universitas: Dienst an Wahrheit und Leben*. Mainz, 1960. Bd. 1. S. 466–477) или, по мнению Й. Земмлера, использовался т. н. смешанный устав (*Regula mixta*; см. в статьях *Колумбан, Монашество*) (ССМ. Vol. 1. P. 3–11). По мнению Фогеля, рукопись происходит из Бургундии или из того региона, к-рый находился под влиянием Люксембургского аббатства и по сути представляет собой прототип монастырских Consuetudines (*Vogel*. 1986. P. 154). Несмотря на опровержение гипотезы о рим. истоках этого собрания, оно сохраняет свою ценность, поскольку отдельные чины в нем представлены в более архаичных редакциях, чем в собраниях А и В.

Еще одно уникальное собрание происходит из аббатства Сент-Аман (Paris. lat. 974, IX в.). Оно было издано впервые Л. Дюшеном. Сам памятник помещен среди сочинений блж. Августина и включает OR 4 (месса), 30В (Triduum paschale и Светлая седмица), 21 (Великая литания), 39 (ординации), 43 (положение реликвий), 20 (служба Сретения (Пурификации) 2 февр.). Дюшен считал это собрание чисто римским, но уже Э. Бишоп признал, что он крайне галликанизирован (*Bishop E.* Liturgica historica: Papers on the Liturgy and Religious Life of the Western Church. Oxf., 1918. P. 151–160). В наст. время принято относить это собрание к локальной традиции Сев. Франции первых лет правления Карла Великого (*Vogel*. 1986. P. 152).

Как отдельные памятники, сборники О. Р. существовали относительно недолго: они имели хождение с VIII по XI в. (а практическое значение потеряли, видимо, еще раньше). С появлением в X в. комплексных литургических книг (Понтификала, Миссала, Ритуала) они были постепенно инкорпорированы в них (уставные указания размещены между текстами молитв и песнопений), а позже получили развитие в новых типах книг (Ординарии, Церемониале), а также в монастырских Consuetudines. Ярким примером является OR 50 (Ordo Romanus Antiquus), включенный Андриё в корпус, хотя по своей сути он представляет собой компиляцию более древних чинов (OR 13В, 24, 27, 28, 30А и В, 31, 32, 37А, 11 (обе части), фрагментарно OR 1). В сер. X в. он вошел в состав т. н. Романо-германского Понтификала, где к нему были добавлены чины недавнего происхождения (OR 38 (молитвы Четырех времен года), 40В (чин поставления Римского папы), 5 (папская месса), 10 (епископская месса), 45, 47–48 (коронация императора)).

Корпус, созданный Андриё, не является исчерпывающим. Во 2-й пол. XX — нач. XXI в. было выявлено множество отдельных чинопоследований, копировавшихся не в составе сборников О. Р., а в составе Сакраментариев и, позже, Понтификалов. Часть из них имеет явно рим. происхождение. Напр., А. Шавассом было идентифицировано рим. чинопоследование Великого четверга (*Chavasse A.* À Rome, le Jeudi-Saint,

au VIIe s., d'après un vieil Ordo // RHE. 1955. Vol. 50. P. 21–35). Также была обнаружена архаичная римская редакция OR 24 (*Martínez Díez G.* Un «Ordo Romanus in hebdomada maiore» inedito // *Hispania Sacra*. 1962. Vol. 15. P. 197–202). В состав *Грузо-рия Сакраментария* (Hadrianum) был включен чин Qualiter missa Romana celebratur, относящийся к тому же жанру, что и О. Р. Особенно много таких чинопоследований (ординации, погребения, покаяния, освящения церкви и др.) было выявлено в т. н. геласианских Сакраментариях VIII в. К числу собраний О. Р., не учтенных в издании Андриё, относится рукопись Vindob. ser. N 2762 (изд.: *Unterkircher F.* Das Kollektar-Pontifikale des Bischofs Baturich von Regensburg (817–848). Freiburg, 1962). Отдельную историю имеют чинопоследования, совершавшиеся при проведении Соборов (изд.: *Schneider H., hrsg.* Die Konzilsordines des Früh- und Hochmittelalters. Hannover, 1996. (MGH. Ordines de celebrando concilio)), и чины коронации (*Elze R., hrsg.* Die Ordines für die Weihe und Krönung des Kaisers und der Kaiserin. Hannover, 1960. (MGH. FontIur; 9); *Jackson R. A., ed.* Ordines Coronationis Franciae. Phil., 1995–2000. 2 vol.).

Изд.: *Andrieu M., ed.* Les Ordines Romani du haut Moyen Âge. Louvain, 1931. Vol. 1: Les manuscrits; 1948. Vol. 2: Les textes: (Ordines I–XIII); 1951. Vol. 3: Idem: (Ordines XIV–XXXIV); 1956. Vol. 4: Idem: (Ordines XXXV–XLIX); 1961. Vol. 5: Idem: (Ordo L). (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et Documents; 11, 23, 24, 28, 29).

Лит.: *Atchley E. G. C. F.* Ordo Romanus Primus. L., 1905; *Vogel C.* Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources. Wash., 1986; *Martimort A.-G.* Les «Ordines», les Ordinaires et les cérémoniaux. Turnhout, 1991; *Palazzo E.* Histoire des livres liturgiques: Le Moyen Âge, des origines au XIII^e siècle. P., 1993; *Romano J. F.* Ritual and Society in Early Medieval Rome: Diss. Camb. (Mass.), 2007; *idem.* Liturgy and Society in Early Medieval Rome. L.; N. Y., 2016; *Westwell A. R.* The Dissemination and Reception of the Ordines Romani in the Carolingian Church, c. 750–900: Diss. L., 2017.

А. А. Ткаченко

ОРЕНБУРГСКАЯ И САРАКАТАШСКАЯ ЕПАРХИЯ, образована в 1799 г. с названием Оренбургская и Уфимская, в 1859–1908 гг. Оренбургская и Уральская, в 1908–1928 гг. Оренбургская и Тургайская, в 1929–1938 гг. Оренбургская, в 1945–1948 гг. Чкаловская, в 1948–1957 гг. Чкаловская и Бузулукская, в 1957–2011 гг. Оренбургская и Бузулукская, с 2011 г. имеет совр. на-

звание. Входит в *Оренбургскую митрополию* (образована 6 окт. 2011). Территория епархии включает города: Оренбург (в 1938–1957 Чкалов), Соль-Илецк, Абдулино, а также Абдулинский, Акбулакский, Александровский, Беляевский, Матвеевский, Новосергиевский, Октябрьский, Оренбургский, Переволоцкий, Пономарёвский, Сакмарский, Саракташский, Соль-Илецкий, Тюльганский и Шарлыкский районы *Оренбургской области*. О. и С. е. разделена на 19 благочиннических округов: Абдулинский, Акбулакский, Беляевский, Городищенский, Матвеевский, Новосергиевский, Октябрьский, Переволоцкий, Пономарёвский, Сакмарский, Саракташский, Соль-

нии, миссионерский (информационно-консультационный центр им. сщмч. Макария Оренбургского) и комиссии: по вопросам семьи, защиты материнства и детства, по вопросам физической культуры и спорта, богослужбно-инспекционная, дисциплинарная, попечительская (касса взаимопомощи).

Е. В. Банникова

1799–1919 гг. 27 сент. 1799 г. Синод представил имп. *Павлу I Петровичу* доклад об учреждении в границах 5 губерний, в их числе Оренбургской, самостоятельных епархий. Имп. указом от 16 окт. 1799 г. и указом Синода от 19 дек. была создана третьеклассная Оренбургская и Уфимская кафедра. К ней были причислены все города Оренбургской губ., ранее относившиеся к епархиям Казанской (см. *Казан-*

Кафедральный собор во имя свт. Николая Чудотворца в Оренбурге. 1883–1886 гг., реконструирован в 1988–90-х гг. XX в.

ская и Татарстанская епархия) (Оренбург, Уфа, Белебей, Бирск, Бугульма, Бугуруслан, Бузулук, Мензелинск, Сергиевск,

Стерлитамак) и Тобольской (см. *Тобольская и Тюменская епархия*) (Троицк, Челябинск, Верхнеуральск) губерний. В ведении архиерея первоначально состояло 205 приходов. Во избежание расходов на постройку помещений для епископа ему назначили местопребывание в Уфе, в здании бывш. Присутственных мест Уфимского наместничества. В Оренбургский архиерейский дом были переданы вещи из Олонейской епархии (см. *Петрозаводская и Карельская епархия*) и Переславля-Залесского вслед упразднения Олонейской и *Суздальской* епархий. В собственность архиерейского дома поступили из казны 60 дес. лугов, мельница и рыбные ловли на р. Белой, были переданы 43 гос. крестьянина сел Чесноковка и Дуваней Челябинского у.

17 сент. 1799 г. на Оренбургскую кафедру назначен и 13 нояб. хиротонисан *Амвросий (Келембет)*, архимандрит *Юрьева новгородского монастыря*, 21 янв. 1800 г. он прибыл в Уфу. 4 марта Уфимское духовное правление было заменено учрежденной в Уфе Оренбургской

духовной консисторией. Первыми ее членами стали протоиерей уфимского Смоленского Богородицкого собора Василий Михайлов и священник Троицкой ц. Андрей Семёнов. В ведение консистории перешли Оренбургское, Бугульминское и Челябинское духовные правления, в мае было учреждено Мензелинское духовное правление. Во главе правлений стояли протоиереи (настоятели) соборных церквей. Территория, находившаяся в ведении правления, была поделена на благочиния, объединявшие по 10–15 церквей.

После учреждения Оренбургской кафедры было определено возобновить *уфимский в честь Успения Пресвятой Богородицы мужской монастырь*, упраздненный в 1764 г.; его открытие состоялось 15 авг. 1800 г. В Уфе 26 сент. того же года была открыта Оренбургская ДС. (С 40-х гг. XVIII в. в Оренбурге и в Яицком городке (ныне Уральск) существовали догматические школы, в 1779 в Челябинске открылась рус. словесная школа для детей священно- и церковнослужителей Челябинского духовного правления.) Для семинарии были переоборудованы помещения в бывш. зданиях Гражданской палаты, Сиротского суда и генерал-губернаторской кухни; в 1829 г. при ДС построили больничный флигель, в 1844 г. была освящена семинарская ц. во имя свт. Иоанна Златоуста. Ученики из Оренбургской епархии, обучавшиеся в семинариях соседних епархий, были уволены в новоустроенную Оренбургскую ДС. В 1800/01 г. в семинарии обучались 172 ученика, в 1802/03 г. — 276, в 1806/07 г. — 423 ученика. В дальнейшем число воспитанников снизилось. Ректорами семинарии до 1870 г. состояли архимандриты уфимского Успенского муж. мон-ря. В 1804–1810 гг. ректором являлся архим. *Филарет (Амфитеатров)*. Его заботами в 1804 г. при семинарии был построен сиротский дом для бедных учеников, в 1807 г. открыты классы славяно-греко-латинского церковного красноречия, медицины и рисования, в 1808 г. — классы франц. и нем. языков. С 1808 г. лучших студентов философского класса отправляли для продолжения учебы в Казанскую ДС.

Для подготовки детей духовенства к поступлению в ДС и во исполнение указа Синода от 28 марта 1803 г.



Илецкий, Тюльганский, Шарлыкский, 4 округа в Оренбурге: Иоанно-Предтеченский, Казанский, Никольский, Троицкий, а также монастырский округ. Кафедральный город — Оренбург. Кафедральные соборы — во имя свт. Николая, Мирликийского чудотворца, в Оренбурге и во имя Св. Троицы в пос. Саракташ. Правящий архиерей — митр. Оренбургский и Саракташский *Вениамин (Зарицкий)*. На пач. 2019 г. в О. и С. е. действовали 4 мон-ря (2 мужских и 2 женских), 211 приходов; в клире состояли 121 священник и 14 диаконов.

При ЕУ работают отделы: религ. образования и катехизации, по канонизации святых, по взаимодействию Церкви и общества, по делам молодежи, по церковной благотворительности и социальному служению, по взаимодействию с Вооруженными силами РФ и правоохранительными учреждениями, по работе с казачеством, по тюремному служению, по церковной архитектуре и иконописи, культуры, по профилактике алкоголизма и наркома-

при Оренбургском, Бугульминском и Мензелинском духовных правлениях в том же году были устроены т. н. рус. духовные уч-ща, по программам курсов похожие на позднейшие церковноприходские школы (в Челябинске уч-ще было образовано путем реорганизации рус. словесной школы). Вскоре училища прекратили существование (последним в янв. 1815 закрылось Челябинское уч-ще).

Преемником еп. Амвросия стал еп. *Августин* (*Сахаров*; 1806–1819), много сделавший для устройства Оренбургской кафедры. В 1805 г. в епархии числилось 210 церквей (кроме монастырских и домовых), в 1808 г. — 213 церквей. Еп. Августин приложил усилия к умножению храмов и исходатайствовал разрешение на постройку 46 церквей. В 1813 г. был освящен новопостроенный Николаевский собор в Мензелинске. Более 30 тыс. р. епископ потратил на обеспечение церквей епархии богослужебными книгами. Архиеп. привел в порядок делопроизводство Оренбургской консистории, в 1818 г. провел преобразования в Оренбургской ДС, открыл духовное и приходское уч-ща в Уфе. Еп. Августин рукоположил 216 выпускников семинарии во священники и диаконы.

18 окт. 1817 г. к Оренбургской епархии присоединились земли Уральского казачьего войска, ранее входившие в Казанскую епархию и небольшой частью в Астраханскую епархию (см. *Астраханская и Енотаевская епархия*). Все 7 новоприсоединенных церквей были единоверческими (см. *Единоверие*). На землях Уральского войска 60% населения были старообрядцами (в Уральской обл., существовавшей в 1868–1920, старообрядцы составляли 43% населения). В юж. уездах Оренбургской губ. (Троицкий и Оренбургский) и в Уральской обл. преобладали поповцы (последователи *Белокриницкой иерархии* и *часовенного согласия*), в сев.-вост. уездах Оренбургской губ. (Челябинский, Троицкий) жили преимущественно *беспоповцы*. Для староверия на территории Оренбургской епархии был характерен процесс перехода поповцев на беспоповские позиции. В 1826 г. Синод разрешил постройку первой в Оренбургской губ. единоверческой церкви — в с. Сладкие Карасы Челябинского у. До ее возведения челя-

бинские единоверцы, проживавшие в 24 деревнях, принадлежали к приходу Спасской ц. в Екатеринбурге Пермской епархии. В 1827 г. еп. Амвросий рукоположил единоверцам священника, в 1828 г. был заложен храм (в 1829 освящен придел во имя вмц. Екатерины, в 1847 освящен главный престол во имя Всемилоственного Спаса). В 1831 г. при церкви был открыт 2-й штат ввиду большого числа прихожан — ок. 2 тыс. только муж. пола.

На землях, составлявших территорию Оренбургской епархии, жили киргизы, казахи, нагайбаки, башкиры, чувашы, мордва, татары, калмыки и др. народности. 5 окт. 1824 г. в Уфе открылся комитет Библейского об-ва, среди нерус. народов Юж. Урала началось распространение Евангелия на татар. языке на основе араб. шрифта.

16 сент. 1824 г. Оренбургский еп. *Амвросий* (*Морев*) встречал в уфимском Смоленском соборе имп. *Александра I Павловича*. 18 сент. император заложил камень в основание ц. во имя св. кн. Александра Невского. В Уфу император прибыл после посещения Оренбурга (11–12 сент.) и Илецкой Защиты (ныне г. Соль-Илецк) (13 сент.), где в память об этом событии в 1839 г. была воздвигнута ц. в честь Воскресения Христова. При еп. Амвросии в Уфе построены каменные здания консистории (1824–1825), архиерейского дома (1827) и Оренбургской ДС (1826–1828; здесь же размещалось Уфимское ДУ). В 1826 г. еп. Амвросий благословил открытие в с. Бетьки Мензелинского у. первой в епархии жен. общины (в 1834 переведена в Уфу). В ней был принят устав, составленный прп. *Филаретом* (*Данилевским*), игуменом *Глинской в честь Рождества Пресвятой Богородицы пустыни*. При еп. Амвросии были освящены главный престол ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы (1823) и тюремная ц. во имя св. апостолов Петра и Павла (1825) в Уфе, новопостроенный Михаило-Архангельский собор в Белебее (1828), в 1826–1829 гг. сооружены церкви в 8 крепостях Оренбургской линии (Петропавловская, Кизильская, Ильинская, Таналыкская, Уртазымская, Губерлинская, Верхнеозерная и Магнитная). 7 нояб. 1823 г. создано Уфимское попечительство о бедных духовного звания.

Оренбургский еп. *Аркадий* (*Фёдоров*) обратил особое внимание на утверждение Православия среди уральских казаков, поскольку в 1-й четв. XIX в. более $\frac{3}{4}$ казаков, присоединенных ранее к правосл. Церкви, вернулись в старообрядчество. Архиеп. добился согласия Синода на строительство в г. Уральске, где имелось 5 единоверческих церквей, первого в регионе правосл. храма. 30 июня 1831 г. состоялось освящение ц. в честь Казанской иконы Божией Матери, первоначально размещившейся в батальонных казармах. В 1830 г. началось дело о постройке 10 каменных церквей на землях Уральского казачьего войска и в Уральске для противодействия влиянию старообрядческих *Иргизских монастырей*. В 1830 г. архиеп. получил разрешение на преподавание в Оренбургской ДС татарского и чувашского языков. В Челябинске (1830) и Бугульме (1831, с 1851 в составе Самарской епархии) открылись духовные уч-ща — по одному приходскому и уездному.

В сер. 30-х гг. XIX в. в Оренбургский у. переселилось большое число крестьян из Рязанской, Тамбовской, Воронежской, Курской и других губерний. В новых поселениях строились церкви. В 1823 г. в Оренбургской епархии числилось 242 церкви, в 1829 г. — 272 церкви. В 1832–1835 гг. построено 26 храмов. В 1837 г. в епархии имелось 332 храма.

При Оренбургском еп. *Иоанникии* (*Образцове*; 1835–1849) в епархии началось устройство монашеской жизни. В 1838 г. открылся первый в епархии жен. мон-рь — *уфимский в честь Благовещения Пресвятой Богородицы*. Ок. 1835 г. в Бузулуке возникла Тихвинская жен. община (см. *Бузулукский в честь Тихвинской иконы Божией Матери женский монастырь*), в 40-х гг. появилась Спасо-Преображенская муж. община в Бузулукском у. (см. *Бузулукский в честь Преображения Господня мужской монастырь*), в 1840 г. — жен. община при Ильинской ц. в Мензелинске, в 1848 г. — жен. Одигитриевская Богородицкая община в Челябинске (см. *Челябинский в честь иконы Божией Матери «Одигитрия» женский монастырь*). Еп. Иоанникий продолжил строительство храмов, гл. обр. каменных. В 1838–1849 гг. число церквей увеличилось и составило ок. 450 (включая монастырские, домовые и кладбищенские). Из наибо-

более замечательных следует назвать Свято-Троицкий собор в Бирске, освященный 31 мая 1841 г., кафедральный Воскресенский собор в Уфе, освященный 24 авг. того же года, Свято-Троицкую ц. на Златоустовском заводе (ныне г. Златоуст), освященную 6 июня 1842 г. При закладке Александро-Невского собора в Уральске 16 июня 1837 г. присутствовал цесаревич Александр Николаевич (см. *Александр II Николаевич*), к-рый во время путешествия по России посетил Оренбургский край. При еп. Иоанникии была устроена походная ц. во имя св. кн. Александра Невского при ставке хана Внутренней киргизской орды (22 окт. 1843), появились походные церкви в только что устроенных укреплениях по Оренбургской киргизской степи (впосл. Тургайская обл.), в частности в основанных в 1845 г. укреплениях Оренбургском (впосл. г. Тургай) и Уральском (впосл. г. Иргиз).

Одним из наиболее важных направлений деятельности архиерея была борьба с распространением старообрядчества и сектантства. В 1838–1844 гг. открылись 3 новые единоверческие церкви: на Златоустовском заводе, в селах Берёзовка и Красный Яр (Челябинский у.), что привело к переходу в единоверие казаков Уйской ст-цы (Троицкий у.) и ряда др. селений. В 1838–1847 гг. в Челябинском у. в единоверие перешли 1705 чел. (ок. 7% живших в уезде старообрядцев). В 1842 г. более 2 тыс. прихожан старообрядческой Успенской часовни в Уральске перешли в единоверие, часовня стала единоверческой церковью. В 1847 г. в Уфе, как и в др. епархиях, был учрежден секретный Совещательный комитет по делам о раскольниках и отступниках от Православия под председательством епископа. Комитет отменил прием в Оренбургское казачье войско старообрядцев из податных сословий, запретил духовенству венчать старообрядцев (в случае смешанных браков), содействовал открытию единоверческих церквей. В 1845 г. в епархии появилось благочиние единоверческих церквей, к-рых к 1849 г. насчитывалось 23. В 1838 г. Юрюзанский старообрядческий жен. скит в Златоустовском у. преобразован в единоверческий скит; в 1849 г. муж. скит был обращен в Воскресенский единоверческий муж. мон-рь (см. *Воскресения Господня мужской монастырь*) —

первый на Юж. Урале. Он вел работу среди старообрядцев-поповцев на Белорецком, Златоустовском и Саткинском заводах и в примыкающих к ним деревнях Златоустовского у. Массовый переход уральских старообрядцев в единоверие состоялся в связи с уничтожением в 1858–1859 гг. местных старообрядческих центров — Сергиевского и Бударинского скитов и с обращением Бударинской и Илекской часовен в единоверческие церкви. К 1862 г. в правосл. Церковь перешли более 2500 чел.

В 1840 г. были преобразованы учебные программы Оренбургской ДС, Уфимского, Бугульминского и Челябинского духовных уч-щ, для последнего в 1846–1848 гг. построено каменное здание. В 1850 г. в духовных учебных заведениях Оренбургской епархии обучались 711 чел., из них 193 ученика — на казенном содержании: в Оренбургской ДС учились 169 чел., в 3 уездных духовных уч-щах — 262 чел., в 3 приходских уч-щах — 280 чел. В кон. 1837 г. в Оренбургской епархии появились народно-церковные школы, в 1842 г. началось создание системы сельских приходских уч-щ Мин-ва гос. имуществ с привлечением к преподаванию священнослужителей.росло количество казачьих приходских уч-щ, задачей которых было препятствовать распространению старообрядчества среди казачества. В 1849 г. в Оренбургской епархии действовали ок. 50 приходских уч-щ, в к-рых обучались более 800 чел.

В апр. 1851 г. из Оренбургской епархии в новообразованную Самарскую (см. *Самарская и Тольяттинская епархия*) были переданы 3 самых густонаселенных уезда: Бугульминский, Бугурусланский и Бузулукский. Число церквей в Оренбургской епархии сократилось с 455 (в т. ч. 9 соборов и 435 приходских храмов в 1850) до 302 (в т. ч. 9 соборов и 278 приходских храмов в 1852). Одновременно территория Оренбургской епархии расширилась за счет включения в нее Ср. Азии. В 1853 г. была завоевана кокандская крепость Ак-Мечеть, переименованная в форт Перовский (ныне г. Кызылорда), в 1854 г. здесь открылся приход с постоянным военным священником, вскоре была построена Богородицкая ц., относившаяся к благочинию священника Орской крепости (ныне г. Орск). К тому же благо-

чинию относилась Воскресенская ц. в Казалы (ныне г. Казалинск). (Первый правосл. храм в Ср. Азии открылся в 1847 в Аральском укреплении (Раим; ныне село в Казахстане) на берегу Сыр-Дарьи.)

В 1850 г. Оренбургский еп. *Иосиф (Кобыльский-Богословский)* освятил новопостроенный Александро-Невский собор в Уральске, посетил все единоверческие храмы уральских казаков. В том же году был освящен главный престол Казанской ц. (впосл. собор) в Стерлитамаке. В ответ на повеление имп. Николая I принять меры к обращению в христианство многочисленных язычников Оренбургско-Уфимского края еп. Иосиф в июне 1853 г. разработал проект миссии для язычников, к-рая была учреждена в кон. года в составе 15 священников-миссионеров, но просуществовала недолго — уже в мае 1854 г. была закрыта из-за опасения волнений. В 1851 г. еп. Иосиф благословил монахинь, подвизавшихся с 30-х гг. XIX в. при Преображенской ц. в Чебаркульской крепости, перейти в г. Троицк и устроить общежитие при кладбищенской часовне. Часовня была обращена в церковь и 19 июня 1853 г. освящена в честь Казанской иконы Божией Матери (см. *Троицкий в честь Казанской иконы Божией Матери женский монастырь*). При еп. Антонии (*Шоконове*) в епархии возникли еще 2 жен. монашеские общины: в 1854 г. — Николаевская община в Оренбурге (см. в ст. *Оренбургский в честь Успения Пресвятой Богородицы женский монастырь*) и в 1857 г. — Троицкая община в Бирске (см. *Святой Троицы бирский женский монастырь*). По ходатайству архиерея Синод утвердил в 1856 г. ежегодный крестный ход с чудотворной *Табынской иконой Божией Матери* в Стерлитамак и Оренбург, впосл. распространившийся и на селения Уральской обл. Еп. Антоний увеличил число благочиний до 25 (15 на территории Оренбуржья).

В 1-й пол. XIX в. в Оренбургский край в значительном числе переселялись сектанты: хлысты, скопцы, молокане и др., в связи с чем в 1854 г. были назначены первые епархиальные священнослужители противосектантской миссии. В 1855/56 г. в Оренбургской ДС было введено преподавание раскола и сектантства.

К кон. 1858 г. в Оренбургской епархии имелось 578 храмов: 10 соборов,

513 приходских церквей и 4 монастырские, также домовые, при казенных заведениях, кладбищенские и приписные.

В 1857 г. по инициативе оренбургского и самарского ген.-губернатора А. А. Катенина возник вопрос о новом церковно-адм. устройстве края. По Высочайшему повелению от 21 марта 1859 г. Оренбургско-Уфимская епархия была разделена на 2 самостоятельные епархии: Уфимско-Мензелинскую и Оренбургско-Уральскую (названия предложены Катениным — РГИА. Ф. 796. Оп. 139. Д. 623. Л. 27–27 об., 2 об.), границы Оренбургской губ. не изменились. В состав третьеклассной Оренбургско-Уральской епархии с кафедрой в Оренбурге были отчислены Оренбург с уездом, г. Уральск, земли Оренбургского и Уральского казачьих войск, церкви в Зауральской степи и на Сыр-Дарьинской линии. К кон. 1859 г. в Оренбургской епархии насчитывалось 159 храмов, в т. ч. 4 собора и 144 приходские церкви. Между архиереями новых епархий возникли настолько острые противоречия по поводу определения епархиальных границ, что в Синоде обсуждался вопрос о возвращении к одной кафедре. Решающую роль сыграло мнение митр. Московского св. *Филарета (Дроздова)*, выступившего за разделение Оренбургской епархии (Там же. Оп. 140. Д. 1386. Л. 56–56 об.). В 1865 г. Оренбургская губ. была разделена на Оренбургскую и Уфимскую, после чего определились границы епархий. В Оренбургской губ. остались уезды: Оренбургский, Челябинский, Верхнеуральский и Троицкий, образован Орский у., Златоуст перешел в состав Уфимской губ. Все города и уезды Оренбургской губ. в ее новых границах были причислены к Оренбургской епархии, куда в 1865–1866 гг. из Уфимской епархии отошли еще 72 приходские церкви, челябинский Одигитриевский монастырь (учрежден в февр. 1862, из общины) и Казанский Богородицкий жен. мон-рь в Троицке (учрежден в 1865, из общины).

В сер. XIX в. продолжилось церковное устройство присоединенных территорий в Ср. Азии. По штату в 60-х гг. XIX в. было определено иметь постоянных военных священников в фортах № 1 (приход открыт в 1853), № 2 (Кармакчи, приход с 1866), Перовском (1854) и в ук-



вей. В 1860 г. начало работы Оренбургское ДУ. Для

*Архиерейский дом
(1862–1866)
с ц. свт. Митрофана
Воронежского (1912)
в Оренбурге.
Фотография. Нач. XX в.*

реплениях. С 1865 г. на Сыр-Дарьинской линии было устроено 9 церквей: в 1865 г. — в Ташкенте, в 1866 г. — в укреплениях Аулие-Ата (ныне г. Тараз), Джулек и Мерке, Туркестан, Чимкент, Джизак, Ходжент (ныне Худжанд), в укреплениях Ура-Тюбе (ныне Истаравшан) (1867) и Чиназ (1868). В образованном в 1868 г. Зеравшанском окр. в том же году открылись военные приходы в Самарканде и Катта-Кургане. Все перечисленные приходы составляли Ташкентский благочиннический окр. в составе Оренбургской епархии. В 1868 г. туркестанский ген.-губернатор К. П. фон Кауфман хо-

зиальные власти приглашали священно- и церковнослужителей из др. епархий. В 1859 г. в Оренбургский край были направлены выпускники Ярославской ДС, в 1861 г. — священники из Уфимской, Вятской, Самарской и Симбирской епархий. При еп. *Варлааме (Денисове; 1862–1866)* построен каменный архиерейский дом. В 1864 г. епископ сделал распоряжение о том, чтобы при всех церквях велись приходские летописи, для к-рых архиерей составил программу. Начинание получило одобрение Синода и было рекомендовано всем епархиям. В 1866 г. открылось епархиальное попечитель-

ство о бедных духовного звания. По имп. указу от 7 янв. 1867 г. недалеко от Оренбурга, на горе Маяк,



*Духовная семинария
в Оренбурге. 1879–1884 гг.
Фотография. Нач. XX в.*

открылся Богодуховской Иоанно-Предтеченский муж. мон-рь. Оренбургский еп. Митрофан (Ви-

цинский; 1866–1879) добился разрешения на строительство Оренбургской ДС миссионерской направленности (закладка здания состоялась в сент. 1879). В 1879 г. в 15 верстах от Уральска учрежден Николаевский единоверческий муж. мон-рь. В 1890 г. бывш. община преобразована в уральский Покровский единоверческий жен. мон-рь. В 1895 г. также на основе бывш. общины создан оренбургский Успенско-Макариевский муж. мон-рь. В 1873 г. начали издавать «*Оренбургские епархиальные ведомости*», в 1875 г. учрежден епархиальный комитет Православного миссионерского об-ва, в 1894 г. открылся Оренбургский отдел имп. Палестинского об-ва.

К 1872 г. в Оренбургской епархии действовали 323 храма (в т. ч. 8 соборов, 6 монастырских и 251 при-

датайствовал об учреждении в Туркестанском генерал-губернаторстве особой епархии ввиду отдаленности Оренбургского и Томского епархиальных управлений, к ведению к-рых относились церкви и духовенство края. По имп. указу от 4 мая 1871 г. была учреждена Туркестанская епархия, в состав к-рой из Оренбургской епархии перешло ок. 20 церквей.

Оренбургско-Уральский еп. Антоний (Радонежский) в 1859 г. сформировал штат консистории в Оренбурге, архиерейского дома и кафедрального Спасо-Преображенского собора. В 1860 г. при архиерейском доме была освящена крестовая ц. во имя свт. Николая Чудотворца. В 1859 г. открыто Уральское ДУ с целью подготовки церковнослужителей для единоверческих церк-

ходская церковь), 188 часовен и молитвенных домов. К 1895 г. в Оренбургской епархии было открыто более 200 новых приходов. В 1895 г. освящен заложенный в 1886 г. кафедральный Казанский собор. В 1877 г. открылся Оренбургский свечной завод, в 1879 г. — Челябинский свечной завод, объединенные в 1897 г.

16 авг. 1884 г. в Оренбурге состоялось открытие ДС, 26 авг. освящен домовый семинарский храм во имя святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста. В ведение Оренбургской ДС перешли духовные уч-ща Оренбургской епархии, ранее состоявшие в ведении Казанской ДС. В 1889 г. при семинарии открылась образцовая 2-классная школа с 5-летним обучением. Оренбургская ДС носила миссионерский характер. В ней преподавали татар. и араб. языки, историю ислама, обличение раскола. В 1889 г. в 5-м и 6-м классах было введено изучение истории старообрядчества, особенно в Оренбуржье, сообщались сведения о духоборах, молоканах, штундистах и баптистах на территории Оренбургской епархии. В 1889 г. начало работу Оренбургское епархиальное жен. уч-ще, при нем освящен домовый храм во имя св. мучениц Веры, Надежды, Любви и Софии. В 1892/93 г. уч-ще имело 4 класса, в к-рых обучались 130 воспитанниц. Первый выпуск состоялся 29 мая 1895 г., в том же году для училища было выстроено 2-этажное кирпичное здание; уч-ще имело б-ку, физический кабинет и открытую ранее образцовую одноклассную школу. В 1916/17 г. в епархиальном уч-ще обучались 498 воспитанниц.

В 1884 г. учрежден Оренбургский епархиальный училищный совет. К 1886 г. в епархии имелось 37 церковноприходских школ, гл. обр. смешанного типа (с совместным обучением девочек и мальчиков). Большая часть этих школ были одноклассными. Школы испытывали финансовые трудности, не было учебников, учителями в первое время являлись псаломщики, жены и дети священников, работавшие, как правило, безвозмездно. В следующее десятилетие число школ резко возросло и в 1894/95 г. достигло 320 с числом учащихся 10 301 чел. На рубеже XIX и XX вв. церковноприходские школы в Оренбургской епархии стали преобладающей формой начального об-

разования, уступая по числу обучающихся только казачьим школам. К 1900 г. в епархии действовали 198 церковноприходских школ (5 второклассных, 5 двухклассных, 188 одноклассных) и 388 школ грамоты (в 1891 закреплены за правосл. духовенством) с 22 441 учащимся обоего пола. Школы грамоты преобразовывали в одноклассные церковноприходские школы, в 1916 г. они в епархии уже не значились. В нач. XX в. двухклассные школы, необходимость в к-рых с преобразованием школ грамоты отпала, перекалвалифицировали в церковно-учительские для подготовки учителей одноклассных церковноприходских школ. Число второклассных школ к 1916 г. сократилось до 4, но их роль в ликвидации кадрового дефицита преподавателей по-прежнему была велика. Образовательный ценз учителей в церковноприходских школах был ниже, чем в начальных школах Мин-ва народного просвещения. К 1917 г. в Оренбургской епархии имелось более 600 церковноприходских школ с 34 тыс. учащихся, из них 48% девочек, обучались также дети из семей неправосл. вероисповеданий, старообрядцев и даже сектантов. В 1912–1913 гг. в Оренбургском и Челябинском уездах функционировали воскресные церковные школы.

Еп. *Макарий (Троицкий)*; 1886–1895) проводил успешную миссионерскую деятельность. В 1886 г. начало работу миссионерское Михаило-Архангельское братство, в 1894 г. учреждена Оренбургско-киргизская миссия в пределах Тургайской обл. для обращения в христианство казахов и киргизов. Архиерей привлекал миссионеров из перешедших в Православие мусульман, к-рых рукополагал во священники. На территории Оренбургской епархии было открыто 5 миссионерских станом. Макарьевский стан начал работу в 1895 г. в Кустанае (ныне Костанай) для Кустанайского и Тургайского уездов, в том же году переведен в пос. Макарьевский. При стане действовали церковь, 6 школ (одна с интернатом), русско-киргиз. миссионерское училище, б-ки. Для более успешного перехода новокрещенных к оседлому образу жизни и занятию земледелием на средства миссии закупали сельскохозяйственный инвентарь и семена, строили дома, выдавали продукты питания. Александровский

стан был открыт в 1897 г. в с. Александровском Кустанайского у., действовал до 1906 г. При стане имелись церковь и ок. 20 школ (одна с интернатом), б-ки. В неск. приходах стана были учреждены миссионерские братства, при стане действовало об-во трезвости. Актюбинский стан открылся в 1898 г. в Актюбинске Тургайской обл. (ныне Актюбе, Казахстан). В стане был значительный штат сотрудников из учителей хуторских школ и выпускников епархиальных миссионерских школ. В ведении миссионеров состояло 7 миссионерских школ, имелась большая б-ка. Чиликский стан был основан в 1900 г., прикреплен к Чиликскому базару в Уральской обл. — центру мусульманства в крае. Первый храм и миссионерская школа-интернат были построены рядом с Чиликским базаром. Богослужения и обучение в школах велись на 2 языках — казахском и русском. В 1909 г. Чиликский стан перешел в ведение Самарской епархии. Богодуховский миссионерский стан официально открыт в 1901 г. и действовал при Богодуховском мон-ре в Оренбурге. Заведующим станом был назначен благочинный нагайбакских приходов, священник оренбургской тюремной церкви Иоанн Спиридонов. Он посещал селения башкир, татар, чувашей, мордвы в Оренбургской губ. Действующая при стане школа не только обучала новокрещенных инородцев, но и готовила учителей и церковнослужителей для инородческих приходов. В 1909 г. при стане открылся ремесленный класс. К Богодуховскому стану относилось ок. 40 школ с миссионерским уклоном.

На средства Михаило-Архангельского братства были переведены на казах. язык и изданы Евангелие, некоторые книги ВЗ, Притчи Иисуса Христа, чудеса Иисуса Христа и Священная история Ветхого и Нового Заветов, молитвослов, а также краткий русско-казах. словарь и учебник рус. языка для казахов. На чуваш. языке братство издало ряд брошюр, посвященных отличию ислама от Православия, традициям Православия. Совет братства устраивал в городах и сельских приходах публичные религиозно-нравственные чтения, воскресные внебогослужебные беседы. На этих собраниях практиковалось выступление хоров, исполняющих церковные песнопения. Публичные чтения для интеллигенции

проводились в здании городской Думы, а чтения для народа — в храме, заканчивались они всеобщим пением молитв. На чтениях раздавали миссионерские Троицкие листки, издаваемые братством. В Оренбурге на главной рыночной площади и в некоторых селениях края Совет братства устроил передвижные читальни для народа. Все братские миссионерские школы были открыты преимущественно в тех местностях, где жили нагайбаки-бакалинцы, мордва и чуваша, поселившиеся временными хуторами на арендованных у башкир землях, вдали от правосл. церквей. Все школы содержались на средства Совета братства и снабжались бесплатно из братского книжного магазина учебниками и письменными принадлежностями.

Под эгидой Михаила-Архангельского братства действовал Оренбургский противораскольнический комитет. С 1894 г. в Оренбурге ежегодно проводились миссионерские противораскольнические курсы, действовала пастырско-миссионерская школа для подготовки священнослужителей к миссионерскому служению, имелась богатая б-ка. В 1911 г. в Оренбурге состоялся 1-й епархиальный миссионерский съезд. Правосл. миссионеры добивались определенных успехов, особенно среди беспоповцев, однако значительных присоединений старообрядцев к правосл. Церкви не произошло. Число обращенных в Православие за год не превышало 0,3% старообрядческого населения, многие возвращались в старообрядчество.

В 1882 г. по всей епархии прошли миссионерские беседы с сектантами, к-рые проводили приглашенные миссионеры из др. регионов. В 1888 г. появилась должность епархиального противосектантского миссионера. Были учреждены должности окружных миссионеров для противодействия распространению сект: в Оренбургском (1891), Челябинском (1891) и Уральском (1894) округах. В 1915 г. епархиальный миссионер докладывал о почти 9 тыс. представителей различных сект в епархии, фактически их число было намного больше. Секты мистического толка (хлысты, монтане, мормоны, скакуны, квасники, постники и т. д.) были сосредоточены в основном в Тургайской обл. и в Орском и Оренбургском уездах. Хлыстовство часто встречалось в казачьих

станциях вдоль рек Урал и Сакмара. Рационалистическое сектантство (баптизм, адвентизм и молоканство) было распространено среди переселенцев из зап. губерний России в Кустанайском и Актюбинском уездах Тургайской обл., в Оренбургском и Орском уездах. С открытием переселенческих приходов деятельность сектантов стала ослабевать. В 1915 г. при оренбургской пастырско-миссионерской школе начали работу воскресные миссионерские курсы для ревнителей из мирян.

В 1900-х гг. в епархии увеличилось число мон-рей, причем, как и в др. российских регионах, наблюдался рост преимущественно жен. монашества. В нач. XX в. близ ст. Юргамыш Сибирской железной дороги возникла Серафимовская община, приписная к челябинскому Одигитриевскому жен. мон-рю. Пять общин были преобразованы в мон-ри: Покровская в Орске (1898), Свято-Николаевская в Илецкой Защите (1900) и Покровская близ г. Верхнеуральска (1901), Покровская (Разгуляевская) в Оренбургском у. (1904), Иверская в Кустанае Тургайской обл. (1908). Мон-ри оказывали многообразную духовную и социальную помощь населению. Больницы для бедных действовали в челябинском Одигитриевском жен. мон-ре, оренбургском Успенском жен. мон-ре. Приют для призрения бедных содержал верхнеуральский Покровский жен. мон-рь. При троицком Казанско-Богородицком жен. мон-ре располагался дом милосердия для призрения вдов и калек. В оренбургском Успенском, Покровском Оренбургского у., челябинском Одигитриевском жен. мон-рях были открыты приюты для девочек-сирот. Мон-ри предоставляли нуждающимся возможность своим трудом заработать средства к существованию.

В 1901 г. в епархии имелось 596 храмов (в т. ч. 11 соборов, 16 монастырских и 503 приходские церкви), 226 часовен и молитвенных домов; к кон. 1907 г. число храмов достигло 721 (в т. ч. 10 соборов, 18 монастырских и 648 приходских церквей), имелось также 87 часовен и молитвенных домов.

В 1908 г. приходы и монастыри в Уральской обл. были переданы в управление епископу Уральскому, викарию Самарской епархии. Оренбургская епархия лишилась ок. 70 церквей (из них ок. 60 приходских),

а также уральского Николаевского мужского и уральского Покровского женского единоверческих мон-рей. В 1908 г. в Оренбургско-Тургайской епархии имелось 649 храмов (в т. ч. 10 соборных, 18 монастырских и 586 приходских церквей), 87 часовен и молитвенных домов. В 1908 г. было учреждено первое в истории епархии вик-ство — Челябинское, к нему относились Челябинский, Троицкий и Верхнеуральский уезды. Челябинский викарий жил в оренбургском Успенско-Макариевском муж. мон-ре, с 1914 г. — в Челябинске. В 1908 г. в Челябинске открылось 2-е епархиальное жен. уч-ще (первое — в Оренбурге).

Оренбургско-Тургайский еп. Феодосий (Олтаржевский; 1910–1914) создал много приходов и церковноприходских школ в переселенческих поселках Тургайской обл., жертвовал личные средства для поддержки переселенцев. В 1912 г. архиерей учредил пастырско-миссионерскую школу для лиц всех сословий в возрасте от 25 лет в здании Оренбургского архиерейского дома (такие же школы по распоряжению Синода были созданы в Москве и Житомире). Выпускников школы посылали для служения в места, где было много старообрядцев, иноверцев, сектантов. Владыка Феодосий был инициатором проведения краткосрочных епархиальных и уездных миссионерских курсов для духовенства и мирян, религиозно-нравственных чтений для интеллигенции в Оренбурге. На городской окраине по его инициативе был построен храм прп. Серафима Саровского, ставший миссионерским центром; при храме открылось Серафимовское об-во трезвости. Об-ва трезвости создавались и в др. приходах. В 1911 г. еп. Феодосий учредил благотворительное сестричество (сестричное братство) им. свт. Иоасафа Белгородского. При Михаило-Архангельском храме в с. Крым Орского у. действовала богадельня. При еп. Феодосии были созданы 3 муж. монашеские общины: в 1913 г. получили статус мон-ря 2 общины во имя свт. Николая Чудотворца — близ с. Кадымцева Троицкого у. и близ с. Покровка Оренбургского у., в 1914 г. преобразован в мон-рь Георгиевский скит на р. Алабуге в Челябинском у., приписанный к Оренбургскому архиерейскому дому и к оренбургскому Богодуховскому

Иоанно-Предтеченскому мон-рю. С 1912 г. действовал Оренбургский епархиальный церковно-археологический комитет.

В голодные 1891–1892 и 1911–1912 гг. в епархии был организован Комитет для оказания помощи пострадавшим от неурожая, отделения комитета действовали в уездах, благочиниях и на приходах. Комитет выдавал нуждающимся единовременные денежные пособия и хлеб. На средства Комитета (в основном на пожертвования, стекавшиеся из др. российских регионов) в епархии были открыты бесплатные и дешевые столовые. Во время русско-японской войны 1904–1905 гг. в мон-рях и других учреждениях епархии устраивались лазареты для раненых, приюты для сирот и беженцев.

Еп. *Мефодий (Герасимов)*; 30 июля 1914 — июнь 1919, с 5 мая 1918 в сане архиепископа) возглавил Оренбургскую епархию в начале первой мировой войны. Для помощи неск. сотням беженцев, прибывших в Оренбургскую губ., владыка организовал епархиальный беженский комитет, имевший благочиннические и уездные отделы. В Оренбурге для беженцев был устроен городок с церковью, 2-классной школой, бесплатными столовыми, банями, амбулаторией и б-кой. Для нужд военного времени часть зданий уступили Оренбургская ДС и Челябинское ДУ. Приюты для беженцев открыли также при всех мон-рях епархии. В Оренбурге были созданы Оренбургский епархиальный комитет Красного Креста, Военно-промышленный комитет и некие другие. Во всех приходах проводился сбор пожертвований для оказания помощи больным и раненым воинам. На епархиальные средства содержалось неск. госпиталей. Жен. мон-ри епархии заготавливали белье и бинты для лазаретов. В подвижном лазарете Российского об-ва Красного Креста, находившемся «на театре военных действий», имелось 10 кроватей «имени духовенства Оренбургской епархии». В 1914 г. Оренбургская епархия была отмечена среди наиболее крупных единовременных жертвователей (7 тыс. р.) наряду с Екатеринославской, Донской, Уфимской и др. епархиями. В 1914–1915 гг. из епархии было послано на фронт 13 грузов с обмундированием, продуктами питания и снаряжением. Кроме сбора средств

в Оренбургской епархии проводился сбор железа и жести для нужд чугунолитейного завода, на котором изготавливали артиллерийские снаряды, и мастерских, где производили все необходимое для новооткрывшегося консервного завода и обозов. В 1915 г. военно-промышленная секция при Оренбургском епархиальном комитете собрала на военные цели 25 тыс. р., 10 тыс. пудов чугуна и 100 пудов меди. Оренбургское Иоасафовское сестричество содержало бесплатную столовую, в к-рой в 1914 г. было выдано почти 39 тыс. обедов, часть из них развозили по городу нуждающимся. Сестричество содержало приют с церковноприходской школой и ясли-приют на 25 чел. Деятельность сестричества братства продолжалась по 1918 г.

В нояб. 1914 г. в Оренбургской епархии было открыто *Кустанайское викариатство*, местом пребывания викария являлся Оренбург. На Кустанайского викария было возложено попечение об устройстве миссии, ему вверялись все единоверческие приходы Оренбургской епархии. При еп. Мефодии был обновлен Богородицкий мон-рь, имевший важное миссионерское значение, восстановлена должность оренбургского епархиального миссионера для миссии среди мусульман, открыты дополнительные миссионерские школы, возобновил работу Александровский миссионерский стан в Кустанайском у. Стали печататься приложения к «Оренбургским епархиальным ведомостям» — «Церковно-школьный листок», «Проповеднический листок». Еп. Мефодий был инициатором введения во всех приходах общепарадного церковного пения.

К нач. 1915 г. в епархии имелось 14 мон-рей. В 5 муж. мон-рях (4 штатных и заштатном — Богородицком Иоанно-Предтеченском, в этот период приписном к архиерейскому дому) подвизались 44 монашествующих и 80 послушников. В 9 заштатных женских мон-рях находились 402 монахини и 1477 послушниц. При жен. мон-рях действовали 3 больницы на 76 мест, неск. богаделен. В епархии имелся 861 храм: 7 соборов, 17 монастырских церквей, 665 приходских (включая 5 единоверческих), 23 домовых и при казенных заведениях, 137 приписных и упраздненных, 9 кладбищенских, 2 походные и миссионерская церковь; кроме того, имелись 84 часов-

ни и молитвенных дома. В 1914 г. Оренбургская епархия заняла 4-е место среди епархий РПЦ по количеству построенных церквей — 24 церкви (3 каменные и 21 деревянная), 6 каменных и 3 деревянные часовни (и молитвенных дома). В 1914 г. открыто 29 приходов (10 на содержание от казны, остальные — на местные средства). В клир епархии входили ок. тысячи священнослужителей: 45 протоиереев, 780 иереев, 178 диаконов, 627 псаломщиков. В епархии действовали 588 б-к при церквях и 36 — при благочиннических округах, 561 церковноприходская школа для детей, 2 школы для взрослых и 6 учительских школ. В Оренбургской ДС на 1 сент. 1913 г. учились 258 студентов. Однако полный курс семинарии оканчивали ок. половины поступивших (в 1914 — 47% поступивших). В нач. XX в. лишь 37% выпускников семинарии становились священниками, 23% — поступали в университеты, 6% — становились учителями светских школ, 4% выпускников уходили на гражданскую службу (в 90-х гг. XIX в. 77% выпускников семинарии оставались служить в духовном ведомстве). В 1910 г. высшее и среднее образование в епархии имели 47,8% священников. В епархии действовали 2 муж. духовных уч-ща — Оренбургское (на 1 сент. 1913 — 204 ученика) и Челябинское (154 ученика), 2 жен. епархиальных уч-ща (в Оренбурге и Челябинске). В 1914 г. 6 классов Оренбургского епархиального жен. уч-ща окончили 70 девушек, 7-й класс (педагогический) — 30 девушек, из них 22 выпускницы стали учительницами в церковноприходских школах, 5 выпускниц работали в земских школах.

5 марта 1917 г. еп. Мефодий опубликовал обращение к пастве по поводу отречения императора от престола, в к-ром призвал всех «подчиниться Временному правительству народных избранников» (Оренбургские ЕВ. 1917. Ч. неофиц. № 9/10. С. 139–140). Определение Синода от 7–8 марта о поминовении на ектениях и многолетствовании вместо «Царствующего дома» «благочестивого Временного правительства» вызвало промонархические выступления духовенства в ряде приходов. В связи с этим 15 апр. Оренбургский гражданский комитет обратился к архиерею с требованием «принять решительные меры» к священникам,

к-рые продолжали поминать на богослужении императора, а также к клирикам, к-рые произносили «проповеди, восстанавливающие против нового правительства и строя, доходя даже до ссылок на (апокалипсические) пророчества «Откровения ап. Иоанна»» (цит. по: *Нечаев*. Церковь на Урале. 2004. С. 37). В марте 1917 г. группа духовенства и мирян Оренбурга ходатайствовала перед Синодом о смещении с кафедры еп. Мефодия, как «бездарного и безвольного... не могущего самостоятельно править епархией и придерживающегося старого режима», и о назначении вместо него бывш. Кустанайского еп. *Леонтия (Вимфена)*. Однако в защиту архипастыря 20 марта выступило собрание духовенства Оренбурга, по решению к-рого обер-прокурору Синода В. Н. *Львову* была послана телеграмма с просьбой оставить еп. Мефодия на кафедре (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 86. Л. 32, 34–35). В марте 1917 г. вышел последний номер «Оренбургских епархиальных ведомостей», вместо к-рых стал издаваться «Оренбургский церковно-общественный вестник» (1-й номер увидел свет 2 апр. 1917; в 1917 вышло 52 номера, в 1918 — 42 номера, последний номер вышел 31 дек. 1918).

В 1917 г. Оренбургская ДС провела последний набор воспитанников. Летом следующего года в ее здании разместились части Красной Армии. Несмотря на сложности, занятия в Оренбургской ДС и в др. духовных учебных заведениях Оренбурга продолжились в 1918/19 г., о чем в марте 1919 г. Кустанайский еп. *Дионисий (Прозоровский)* писал патриарху св. *Тихону* в докладе о положении в Оренбургской епархии. Еп. Дионисий писал также о том, что «во всех светских учебных заведениях родители, преподаватели и ученики требуют преподавания Закона Божия и сохранения домовых храмов» (О положении в Оренбургской епархии в 1918–1919 гг. / Сост.: Н. А. Кривошеева // Вестник ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2011. Вып. 3(40). С. 67–71). К 1920 г. духовные учебные заведения лишились зданий, реквизированных гражданской властью, и прекратили существование.

Состоявшийся 20–26 мая 1917 г. 1-й оренбургский епархиальный съезд духовенства и мирян избрал делегатов на Всероссийский съезд

духовенства и мирян (Москва, 1–12 июня). 8 авг. епархиальное собрание избрало 6 делегатов на *Поместный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.*: от клира — прот. Иоанна Ильина (впосл. обновленческий «епископ») и псаломщика, епархиального миссионера Д. А. Немеянова, от мирян — секретаря духовной консистории И. И. *Архангельского* и еще 2 мирян. В Соборе участвовали Оренбургский еп. *Мефодий* и Челябинский викарный еп. *Серафим (Александров)*. Временное управление Оренбургской епархией на период пребывания епархиального архиерея на Поместном Соборе было поручено Кустанайскому еп. *Дионисию*. Делегаты Оренбургской епархии участвовали в первых 2 сессиях Собора (авг. 1917 — апр. 1918). Из-за боевых действий на территории Оренбургской губ. в связи с выступлением атамана Оренбургского казачьего войска А. И. *Дутова* еп. Мефодий не смог выехать на 2-ю сессию Собора. 20 янв. 1918 г. епископ был арестован, после допроса отпущен.

В связи с антибольшевистскими выступлениями казачества весной — летом 1918 г. расправы коснулись прежде всего духовенства казачьих станиц: пострадали более 60 священников, ок. 15 чел. расстреляли, было разорено 8 храмов. В кон. янв. 1918 г., после отступления войск *Дутова*, красноармейцами был убит священник с. Петропавловского Иоанн *Болдырев*. После захвата Верхнеуральска, в марте 1918 г., вместе с др. заложниками красногвардейцы арестовали протоиерея верхнеуральского Николаевского собора Михаила *Громогласова*, обвиненного в служении молебна при вступлении в город войск атамана *Дутова*. В июне заложников расстреляли. В июле мученическую кончину принял диакон с. Ново-Дмитриевка (*Гусиха*) Оренбургского у. *Димитрий Вознесенский*. От рук красноармейцев погибли также протоиереи церкви в с. *Пречистенка* Оренбургского у. *Александр Тимофеев*, священник с. *Шеломенцева* Челябинского у. *Симеон Ионин*, священник пос. *Янгельского* Верхнеуральского у. *Василий Деревягин*, священник пос. *Парижского* того же уезда *Стефан Бикбов* и др.

3 июля 1918 г. Оренбург был взят казаками *Дутова* и Чехословацким корпусом. Архиеп. Мефодий 7 июля 1918 г. выступил во время всенарод-

ного моления на *Форштадтской* пл. Оренбурга с обличением зверств красногвардейцев, при этом напомним, что они «все же наши братья и многие из них были вовлечены в эту распрю нуждой и обманом» (Оренбургский церк.-обществ. вестн. 1918. № 21. С. 1). Архиеп. обратился к благочинным с просьбой «провести расследование всех случаев расстрела и насилия большевиков над священно- и церковнослужителями» (Там же. № 24. С. 1).

3 сент. 1918 г. определением патриарха и Синода от Оренбургской епархии была отделена Челябинская епархия, однако в условиях Гражданской войны 1917–1922 гг. назначенный на кафедру еп. *Гавриил (Челнур)* в Челябинск не прибыл, и новая кафедра осталась под упр. архиеп. Мефодия. Дискуссия о статусе Кустанайского викариата, развернувшаяся в 1916–1918 гг. в Оренбургской епархии, а затем и на Поместном Соборе, привела к предложению преобразовать викариат в полусамостоятельное в миссионерских целях, т. е. с пребыванием епископа в Кустанае и с управлением применительно к принятым на Соборе положениям о викариатах. Однако окончательное решение было отложено как из-за позиции архиеп. Мефодия, так и из-за событий гражданской войны.

21 сент. 1918 г., возложив управление Оренбургской епархией на Кустанайского еп. *Дионисия*, архиеп. Мефодий уехал на восток, принял участие в Сибирском соборном совещании в Томске (14 нояб. — 3 дек. 1918), 10 янв. 1919 г. вернулся в Оренбург, но через день «тайно, не оставив никаких распоряжений», с кафедральным протоиереем, ключарем и епархиальным миссионером уехал в Орск, оттуда в Челябинск, занятый Белой Армией. 26 февр. 1919 г. архиеп. Мефодий сформировал в Челябинске временное епархиальное управление (совет). 22 янв. 1919 г. Оренбург был окончательно занят Красной Армией, и Оренбургская епархия оказалась разделенной по линии фронта: архиеп. Мефодий управлял частью, к-рая находилась на территории, подконтрольной белым, а также ставшей уже самостоятельной, но не имевшей своего архиерея Челябинской епархией; еп. *Дионисий* управлял приходами на территории, занятой красными. В июне 1919 г. архиеп. Мефодий отслужил молебен, посвященный годовщине

освобождения Юж. Урала от советской власти, но в связи с начавшимся 17 июля наступлением Красной Армии на Челябинск ушел в Сибирь, куда вместе с отступающей Белой Армией бежала большая группа оренбургского духовенства.

В 1919 г. Оренбургская епархия понесла тяжелые потери: пострадали не менее 80 священнослужителей, монашествующих и мирян, более 20 из них были расстреляны. 12 апр. 1919 г. принял мученическую кончину священник с. Поляковка Оренбургского у. (исчезнувшее село на территории совр. Саракташского р-на) Сергей Вознесенский. Батюшку забрали во время проповеди, арестованы были и заступившиеся за священника председатель сельсовета и староста; через 2 недели все были расстреляны предположительно в Оренбурге. 1 мая в с. Покровка (ныне Новосергиевского р-на) расстрелян свящ. Михаил Шовский. 14 июля принял мученичество священник с. Максимовка (ныне Пономарёвского р-на) Михаил Разумов, арестованный, несмотря на то что в период боевых действий спасал своих односельчан от расправ белых; через месяц заключения в Оренбурге его приговорили к расстрелу. По приговору ЧК от 19 июля расстрелян священник с. Константиновка (ныне Шарлыкского р-на) Алексей Макаров. В 1919 г. Оренбургская губЧК сформировала 2 первых групповых дела «церковников». Согласно одному из них, по обвинению в «укрывательстве контрреволюционеров и их оружия» в апреле были осуждены 3 монахини бывш. оренбургского Успенского жен. мон-ря и 8 мирян из церковного актива бывш. монастырской Успенской ц., обращенной в приходскую. Были расстреляны 7 чел., в их числе монахини Варвара (Рубцова) и Исидора (Пашкова). В ноябре сфабриковано 2-е групповое дело, по к-рому к различным срокам наказания приговорили ок. 50 чел., священник Уфимской епархии Александр Кандарицкий расстрелян.

Оставшийся в Оренбурге еп. Дионисий поддерживал церковную жизнь, деятельность большинства епархиальных учреждений, храмов и мон-рей, наладил отношения с Оренбургским епархиальным советом, к-рый ранее конфликтовал с правящим архиереем. По ходатайствам епископа постановлением пат-

риарха, Синода и *Высшего Церковного Совета* от 4 июня 1919 г. был утвержден состав епархиального совета, избранный на епархиальном собрании в сент. 1918 г. В соответствии с определением Поместного Собора во главе всех приходов стояли церковные советы под руководством священников. В Оренбурге они объединялись в Союз правосл. приходов. В 1919 г. при церквях Оренбурга были созданы мирянские «союзы богомольцев» для защиты храмов. «Союз богомольцев» при оренбургском Иоанно-Богословском храме издавал газ. «Голос истины», создал большую б-ку духовно-нравственного содержания; членами союза были видные горожане, интеллигенция. Весной 1920 г. священник этого храма Михаил Преображенский и 12 членов «союза богомольцев» были арестованы «за распространение черносотенной литературы» и 10 мая приговорены к различным срокам принудительных работ. 30 июля 1919 г. архиерей утвердил в должности настоятельницы Покровского Разгуляевского мон-ря мон. Мелитину (Алиференкову), избранную сестрами обители, 8 дек. настоятелем Георгиевского мон-ря Челябинской епархии назначен иеромонах Успенско-Макариевского мон-ря Адам.

Одним из результатов Гражданской войны 1917–1922 гг. для епархий Поволжья и Урала стала острая нехватка священнослужителей, погибших или бежавших на восток страны. В янв.—февр. 1919 г. еп. Дионисий рукоположил во иереи ок. 15 диаконов на приходы Оренбургской епархии, лишившиеся священников. Оренбургская кафедра оказалась одной из немногих, где сохранился архиерей, а потому сюда потянулись кандидаты на поставление из Самары, Уфы и Челябинска. В связи с этим Святейший патриарх и Синод постановлением от 30 июля 1919 г. поручили еп. Дионисию, «за выбытием из пределов Уфимской епархии Преосвященных епископов Андрея [Ухтомского] и Николая [Ицатова]», временное управление церковными делами «ближайших к Оренбургской епархии уездов Уфимской епархии».

13 окт. 1919 г. Дионисий (Прозоровский) был назначен епископом Челябинским и Троицким с поручением временного управления Оренбургской епархией до возвращения

архиеп. Мефодия (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 12. Л. 237). 3 дек. 1919 г. ему также было поручено временное управление Уфимской епархией (Там же. Д. 13. Л. 113–114). Направление еп. Дионисия в Челябинск вызвало ряд ходатайств (от Совета правосл. приходов, от «союза богомольцев» и от отдельных приходов) об отмене постановления и о назначении бывш. Кустанайского викария епархиальным архиереем в Оренбург вместо архиеп. Мефодия, однако ходатайства остались без последствий. 2 дек. 1919 г. еп. Дионисий уехал в Челябинск. Вскоре в Синод поступила телеграмма от Оренбургского епархиального совета и Оренбургского союза приходов о командировании в Оренбург епископа. 22 дек. в Оренбург из Москвы сообщили, что еп. Дионисий уехал в Челябинск на время и предполагает вернуться (Там же. Л. 141). «Тяжело Оренбургской и Уфимской епархиям без епископов,— писал еп. Дионисий 22 янв. 1920 г. из Челябинска Владимирскому митр. *Сергию (Страгородскому)*.— Архиепископ Мефодий со своей свитой находится в Чите. Население Оренбурга сильно волнуется вследствие отсутствия епископа на месте» (Там же. Д. 3. Л. 181–181 об.). Вернуться в Оренбург еп. Дионисию не удалось, хотя он и управлял Оренбургской епархией до назначения нового архиерея.

Н. П. Зими́на, Е. В. Банникова
1920–1937 гг. 14 марта 1920 г. в Москве во епископа Кустанайского, викария Оренбургской епархии, был хиротонисан член Московского епархиального совета, настоятель московского в честь иконы Божией Матери «Знамение» монастыря архим. Аристарх (Николаевский) с поручением ему временного управления Оренбургской епархией (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 1. Л. 181 об.; Архив УФСБ РФ по Оренбургской обл. Д. 7124-п. Л. 33–1). Не ранее мая он был назначен правящим епископом Оренбургским. Новый архиерей стремился к установлению контакта с гражданской властью. В то же время для защиты церквей, мон-рей и священнослужителей от насилия осенью 1920 г. он инициировал создание «союзов богомольцев» во всех, в т. ч. сельских, приходах епархии во главе с общепархиальным Советом союзов.

Кампания по *изъятию церковных ценностей* весной—летом 1922 г.

не вызвала серьезных столкновений в епархии. Отчасти это объяснялось сочувственным отношением жителей к голодавшим в Поволжье, т. к. в февр. 1922 г. число голодающих в Оренбуржье составляло ок. 578 тыс. чел. Др. причиной мирного характера кампании стала политика еп. Аристарха, направленная на достижение согласия с властью, недопущение протестных выступлений и в то же время на всемерную защиту церковных святынь. 5 апр. 1922 г. архиерей созвал экстренное собрание представителей церквей Оренбурга, к-рое постановило добровольно отдать из храмов епархии для спасения голодающих все ценности, изъятие к-рых не может существенно затронуть интересы правосл. Церкви, оскорбить религ. чувства верующих или нарушить отправление богослужений. Для обеспечения спокойного хода изъятия еп. Аристарх обратился с воззванием к церковным советам епархии, к-рое было опубликовано в местной советской печати. Изъятие началось в мае 1922 г. с храмов Оренбурга, в сер. мая кампания распространилась на губернию и завершилась в основном в июле, хотя в отдельных районах продолжалась до сентября. При этом во мн. храмах, как и просили верующие, были оставлены необходимые для богослужений ценные предметы. В докладе Оренбургского губпомгола за 1922 г. приведены предварительные итоги кампании в губернии: «Изъятие церковных ценностей по г. Оренбургу прошло безболезненно. Население отнеслось к этому делу сочувственно. Так же протекает изъятие церковных ценностей в уездах. Всего по г. Оренбургу церковных ценностей (золота, серебра и драгоценных камней) изъято 79 п. 36 ф. 68 зол., которые отправлены в Москву. По уездам церковных ценностей изъято 38 п. 18 ф. 50 зол., которые также отосланы в центр. Кроме того, в центр отправлены без веса 7 митр и 10 риз с икон, вышитых на материи. На церковные ценности центром кое-что уже закуплено; пока получены из центра 15 вагонов ржаной муки, которая распределена по губернии в июне месяце с. г.» (цит. по: Страницы истории. 2014. С. 193).

Вскоре после возникновения в Москве обновленчества к активным действиям приступила оренбургская группа «прогрессивного духовенства» в составе священников Николая

Рачинского и Дмитрия Усевича, диака. Алексея Шевченко, псаломщика И. Кузнецова и мирянина С. Рачинского. 27 мая в газ. «Степная правда» группа опубликовала воззвание «К православным христианам Оренбургского края», в к-ром сделала ряд политических заявлений, в частности, обвинила патриарха свт. Тихона и др. архиереев в контрреволюционной деятельности во время гражданской войны, в борьбе с властью в период изъятия церковных ценностей. Оренбургские «прогрессисты» заявили о необходимости немедленного созыва Поместного Собора с целью «ликвидации старого церковного строя», «для суда над виновниками церковной разрухи и изъятия из недр церковной иерархии всех врагов народа, запятнавших себя контрреволюционной деятельностью». Группа также выступила с декларацией об искреннем признании советской власти, к-рая близка «по своим задачам духу евангельского учения», и уведомила об изменении в управлении Оренбургской епархией. Для управления епархией в Оренбурге был создан временный Комитет духовенства и мирян. В мае обновленцам не удалось захватить власть в Оренбургской епархии. 2 июня 1922 г. еп. Аристарх призвал духовенство и мирян не подчиняться обновленческому *Высшему церковному управлению* (ВЦУ) и не допустить раскол в епархии (Архив УФСБ по Оренбургской обл. Д. 7124-п. Л. 31).

В июне 1922 г. члены оренбургской группы «Живая церковь» делегировали в Москву своего лидера — свящ. Николая Рачинского, к-рый вернулся в ранге уполномоченного ВЦУ по Оренбургской епархии. 28 июня он явился в епархиальное управление и, опечатав всю документацию, предъявил архиерею требование сдать ключи и печати и организовать совместно с ним новое епархиальное управление. На след. день еп. Аристарх созвал экстренное собрание духовенства Оренбурга, на к-ром ему удалось уговорить группу противников раскола во главе со священником Никольского храма в Форштадте Александром Седых согласиться на компромисс: образовать новое епархиальное управление, включив в него как священников, законно избранных ранее съездом духовенства, так и 2 представителей «Живой церкви». Стремясь

избежать конфронтации с гражданской властью и увольнения с кафедр, к кон. июля 1922 г. еп. Аристарх перешел в раскол, признал ВЦУ и вступил в «Живую церковь». 29 июля ВЦУ утвердило Оренбургское епархиальное управление под председательством еп. Аристарха.

Борьбу за переход всей епархии в раскол возглавил не архиерей, а уполномоченный ВЦУ Николай Рачинский, по инициативе к-рого в июле — нач. августа прошло повсеместное обсуждение программы «Живой церкви». 14–16 авг. состоялось внеочередное епархиальное собрание духовенства и мирян. Собрание приняло компромиссные решения: об условном, а не безоговорочном признании ВЦУ; о создании в епархии группы «Живая церковь», но без обязательного членства в ней всего духовенства; о включении в состав епархиального управления 2 священников и 2 мирян, не являющихся сторонниками обновления. Еп. Аристарх дистанцировался от действий уполномоченного ВЦУ по насаждению раскола, уклонялся и от исполнения указов ВЦУ о запрещении священников, выступавших против обновленцев. Он стремился не допустить открытого противостояния внутри епархии. Оставаясь «над схваткой», еп. Аристарх признавался всеми приходами. В Оренбургской епархии в этот период не произошло размежевание староцерковников и обновленцев.

В кон. авг. 1922 г. в Оренбург поступило предписание ВЦУ о запрете на возношение за богослужением имени патриарха Тихона. Еп. Аристарх немедленно выполнил предписание, «сам первый постарался прекратить молитвенное общение и всем запретил», что вызвало резонанс среди духовенства и паствы. Во мн. храмах епархии продолжилось поминовение патриарха. Так, уполномоченный ВЦУ докладывал в центр в авг. 1922 г.: «В Никольской церкви (Форштадт) образовалась группа тихоновцев во главе со свящ. Седых и председателем церковного совета Воробьевым, которые заявили священнику Спиридонову, что если он и диакон не будут помянуть Тихона, то их завтра же выгонят из прихода, тем более что в их районе проживают сосланные из Петрограда священники, которые с удовольствием будут у них служить и помянуть Тихона» (Там же. Л. 20). 22 авг. 1922 г.

уполномоченный ВЦУ Рачинский обратился в ВЦУ с просьбой об увольнении священника Седых от места, а также ходатайствовал о его «изоляции» перед губотделом ГПУ. Указом ВЦУ от 31 авг. свящ. Александр Седых был уволен «из клира Оренбургской епархии как контрреволюционер». Священник не подчинился указу, его поддержали церковноприходской совет и общее собрание прихожан Никольской ц., к-рые 10 сент. приняли постановление о продолжении его служения в храме. Еп. Аристарх многократно объявлял о. Седых о необходимости подчиниться указу ВЦУ, но архирейского указа о запрещении в священнослужении или увольнении с прихода не издал.

В связи с расколом внутри обновленческого движения и образованием более умеренной группы «Церковное возрождение» во главе с «митрополитом» *Антонином (Грановским)* оренбургское духовенство и миряне активно выступили против «Живой церкви». На созванном 1 окт. собрании было принято решение «исполнять все распоряжения ВЦУ под управлением митрополита Антонина, если они не противоречат Слову Божию, канонам Церкви и действующим гражданским законам», был утвержден новый состав епархиального управления, из к-рого выведены члены «Живой церкви». На этом собрании о выходе из «Живой церкви» заявил и еп. Аристарх, вскоре вступивший в «Церковное возрождение». К этому времени его половинчатая позиция начала вызывать негативную реакцию в епархии. С одной стороны, октябрьское собрание клира и мирян намеревалось «отвести» его от епархии «как скомпрометировавшего свой сан» членством в «Живой церкви», хотя после речи одного из мирян в защиту еп. Аристарха его «временно оставили». С другой стороны, недовольство высказывали и «живоцерковники». Уполномоченный ВЦУ своей властью назначил уездных и окружных уполномоченных ВЦУ, которые угрозами «революционного суда» и ссылки вербовали сторонников обновленчества в приходах. Невмешательство архиерея тормозило этот процесс, и в дек. 1922 г. оренбургские «прогрессисты» поставили перед ВЦУ вопрос об удалении еп. Аристарха из Оренбурга — предполагалось его перемещение на

Астраханскую обновленческую кафедру.

29 янв. — 1 февр. 1923 г. под председательством еп. Аристарха прошло епархиальное собрание духовенства и мирян, созванное для обсуждения повестки предстоящего обновленческого собора. В постановлениях собрания ярко проявилась двойственная, «полуобновленческая» позиция архиерея и вслед за ним — большей части духовенства. С одной стороны, делегаты постановили признать ВЦУ «временным до Поместного Собора административно-распорядительным органом». Собрание признало необходимость ряда реформ в церковном строе, но выразило мнение, что «проводить их правомочен только Собор». Большинством голосов были приняты резолюции, поддерживающие второбрачие духовенства и введение белого епископата, а также необходимость богослужебной реформы, причем делегаты проголосовали за немедленное введение в Оренбургской епархии устава-минимума всенощного бдения и литургии. С др. стороны, большинство собрания признало незаконным захват епархиальной канцелярии летом 1922 г. Делегаты заявили о нелегитимности уполномоченных ВЦУ, о неприемлемости двоевластия в епархии (епископ и уполномоченный), в связи с чем постановили немедленно, не дожидаясь собора, учредить в помощь архиерею *Орское викариатство*. 31 янв. 1923 г. викарным епископом избран прот. Иаков Маскаев (см. *Иаков (Маскаев)*, сщмч.). Решения собрания вызвали резкую реакцию лидеров оренбургского обновленчества: «Аристархом были приглашены административно высланный из Петрограда иеромонах Лев Егоров и священник Седых, который допускал контрреволюционные замечания на съезде, а Аристарх опять безмолвствовал... Съезд этот впоследствии телеграммой ВЦУ был объявлен распущенным, как контр-революционный, и постановления его — незаконными» (Там же. Л. 37). Прот. Иаков Маскаев по настоянию еп. Аристарха выехал в Москву, где 19 марта по пострижении в монашество был рукоположен во епископа 2 архиереями канонического поставления, пребывавшими в расколе: председателем обновленческого ВЦУ «митрополитом Московским и всея России» Антоном (Грановским) и бывш. Орен-

бургским архиеп. *Владимиром (Соколовским-Автономовым)*. Хиротония была признана в епархии.

24 апр. 1923 г. собрание оренбургского комитета «Живой церкви» признало деятельность еп. Аристарха «реакционно вредной для обновленческого движения» и постановило просить ВЦУ заменить его. Еп. Аристарх был командирован на обновленческий лжесобор, однако от участия в нем уклонился. Он уехал в Москву 10 мая (по закрытии собора), передав управление епархией Орскому викарию. Несмотря на подтвержденный постановлением обновленческого Высшего церковного совета (ВЦС) от 15 мая статус Аристарха как епископа Оренбургского, в 20-х числах мая на Оренбургскую кафедру прибыл новый архирей — «архиепископ» Андрей Соседов, бывш. «Ново-Омский викарий». Вернувшись в Оренбург, еп. Аристарх 6 июня был арестован по обвинению в контрреволюционной деятельности, 10 июня отправлен в Москву, 24 авг. осужден на 2 года высылки в Нарымский край. (Постановлением Комиссии при НКВД от 7 дек. 1923 г. «по пересмотру дела» освобожден. По приезде в Москву вступил в переговоры с обновленцами, 12 янв. 1924 г. был ими награжден саном «архиепископа», 12 февр. назначен на Тамбовскую обновленческую кафедру. В дальнейшем позиционировал себя как «идейный последователь обновления».)

Насильственное удаление еп. Аристарха, назначенного патриархом Тихоном, вынудило православных поставить вопрос о введении в епархии временного самоуправления («автокефалии»). 11 июня совет Казанского кафедрального собора подал в губисполком заявление с просьбой разрешить проведение 16 июня общего собрания представителей приходов Оренбурга для решения вопросов о мерах «к облегчению положения» арестованного еп. Аристарха и «о назначении содержания викарному епископу Иакову». В поданном на следующий день (после получения известия об отправке владыки в Москву) новом заявлении в повестке дня собрания, перенесенного на 17 июня, вопрос о епископе ставился иначе: «об избрании местного епископа и об изыскании средств на его содержание» (Там же. Д. 7455-п. Л. 6, 7). Очевидно, кандидатом являлся еп. Иаков (Маскаев).

Собрание приходов Оренбурга не состоялось, поскольку 16 июня в собрании произошли волнения верующих, связанные с непризнанием Андрея Соседова. ГПУ обвинило в организации волнений совет кафедрального собора, к-рый после ликвидации в июле 1922 г. «союза богомольцев» неофициально взял на себя труд по координации деятельности правосл. приходов. Не дожидаясь общих решений, 17 июня община оренбургской Троицкой ц. во главе с членом соборного совета прот. Дмитрием Кононовым приняла решение об «автокефалии» прихода и подала в губисполком документы на перерегистрацию без указания имени епископа, в подчинении к-рому должна находиться. Часть оренбургского духовенства не выполнила распоряжение о явке 23–24 июня на богослужения в Успенский женский монастырь, что позволило обновленцам начать кадровую чистку. 25 июня прот. Дмитрий Кононов был уволен от должности настоятеля Троицкой ц. «с запрещением священнослужения и предложением немедленно выехать из пределов Оренбургской епархии». 10 июля 1923 г. прот. Дмитрий и свящ. Евгений Урбанский, также член соборного совета, были арестованы «за антисоветскую деятельность».

Освобождение в кон. июня 1923 г. патриарха Тихона сняло с повестки дня вопрос об «автокефалии» Оренбургской епархии. Послания патриарха с разъяснением незаконности ВЦУ и безблагодатности действий и таинств, совершенных раскольниками, выдвинули в ряд первоочередных проблем, связанную с каноничностью хиротонии Орского еп. Иакова (Маскаева). 22 июля 1923 г. собрание духовенства и представителей приходских советов орских церквей «единогласно отвергло течение «Живая церковь»» и потребовало от епископа ответа о его отношении к расколу. Еп. Иаков поклялся, что не принадлежит к «Живой церкви», придерживается «древне-апостольского течения» и обновленцами лишь назначен на службу. Собрание постановило вменить в обязанность «именуемому епископу» Иакову получить «исправление» в епископском сане и благословение от патриарха Тихона на архиерейское служение в Орске. Из-за противодействия ГПУ 2 попытки еписко-

па уехать в кон. июля в Москву для встречи с патриархом окончились неудачей — оба раза его арестовывали в поезде и препровождали в Орск. Член соборного совета А. Фролов, встретившийся в кон. июля в Москве с патриархом, привез в епархию сообщение о согласии первосвященителя «допустить епископа Иакова до служения». 18 авг. состоялось собрание духовенства и мирян Орска, которое приняло решение войти с еп. Иаковым в молитвенно-евхаристическое общение, епископ должен был получить от патриарха Тихона грамоту, свидетельствующую о его епископском достоинстве (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 218. Л. 24).

Для выяснения своего канонического положения в нач. августа еп. Иаков вступил в переписку с членом Патриаршего Синода архиепископом Тверским Серафимом (Александровым). В кон. авг. 1923 г. свящ. Иоанн Шастов — настоятель единоверческой церкви в с. Петропавловском Орского у., доставил в Москву материалы собраний орского духовенства и передал патриарху Тихону также свой доклад о событиях в Оренбургской епархии, в к-ром содержалась просьба дать оренбургской пастве епископа, «хотя бы временно»; имя еп. Иакова не упоминалось. Доклад был воспринят как обращение лица, уполномоченного епархией, и резолюцией от 24 авг. (указом от 29 авг.) 1923 г. временное управление Оренбургской кафедрой было поручено епископу Бирскому Трофиму (Якобчуку), викарию Уфимской епархии (Там же. Л. 68, 326, 327). Последний ранее был выслан из Башкирской АССР и жил на Патриаршем подворье в Москве. В управление Оренбургской кафедрой еп. Трофиму вступить не удалось, хотя в списках церковной иерархии, составленных в сент. — окт. в канцелярии патриарха Тихона, он значился временным управляющим правосл. приходами Оренбургской епархии.

Получив ответ архиеп. Серафима о спорности своей хиротонии, еп. Иаков добровольно наложил на себя запрещение, 13 сент. прекратил совершение богослужений и 16 сент. отправил патриарху письмо, в к-ром приносил покаяние в поступках, совершенных «по малоопытности», и просил принять в общение. После рассмотрения 22 сент. дела викария Орского на собрании архиереев пат-

риарх Тихон сообщил ему о принятии в молитвенное общение при условии письменного заявления о разрыве с обновленцами. В 1-й пол. окт. 1923 г. еп. Иакову удалось побывать в Москве, его хиротония была признана действительной, о чем была выдана ставленническая грамота. Тогда же Святейший патриарх назначил еп. Иакова временно управляющим Оренбургской епархией. По возвращении из Москвы еп. Иаков сформировал временное епархиальное управление, приступившее к работе 21 окт. Состав управления и статус еп. Иакова как его председателя были утверждены экстренным собранием оренбургского духовенства.

Материалы кон. 1923 г. свидетельствуют об успешных действиях еп. Иакова по укреплению в регионе позиций Патриаршей Церкви. Так, в информационной сводке VI отделения секретного отдела ОГПУ «О состоянии православных церковников по губерниям СССР» на 1 янв. 1924 г. в отношении Оренбургской губ. говорилось об усилении под влиянием еп. Иакова борьбы православных с обновленцами. В документе, впрочем, содержится утверждение, что «ставленник Тихона епископ Яков перешел в ряды обновленцев, работа с ними воедино» (Политбюро и Церковь. Кн. 2. С. 387–390). О двойственности позиции еп. Иакова свидетельствовали и его дальнейшие действия. Под руководством епископа епархиальное управление в конце окт. — нач. нояб. 1923 г. выпустило воззвание о подготовке к губ. епархиальному съезду, назначенному на 5 дек., и «о линии проведения обновленческого движения, хотя на первый раз и не в широких формах» (цит. по: Страницы истории. 2014. С. 204). Подробнее о воззвании свидетельствовал позже оренбургский свящ. Алексей Гумилевский: «В 1923 г. явился епископ Иаков Маскаев Антониновского рукоположения (полуобновленец), который... стал добиваться пред властями легализации, издав декларацию, в которой осуждалась контрреволюционная деятельность патриарха Тихона, дабы он, Тихон, за эту деятельность был судим, и выработано постановление о подчинении Оренбургской Церкви в административном отношении обновленческому синоду, втайне оставшись в связи с Тихоном» (Архив УФСБ РФ по Оренбургской области. Д. 6273-п. Л. 145 об.).

Еп. Иаков открыто высказал свою позицию впервые 2 дек. на собрании представителей всех оренбургских приходов, в к-ром участвовали 68 делегатов. Собрание приняло резолюции об отношении к гражданской власти, Патриаршеству и патриарху Тихону, обновленческому расколу и церковным реформам. Собрание заявило о полной лояльности советской власти, подтвердило верность соборному началу Церкви, выступило против Патриаршества, поскольку церковное управление должно быть «чуждым всякого абсолютизма». Собрание признало правильными взгляды еп. Иакова на деятельность патриарха Тихона как «вовлечение Церкви в политическую борьбу» и постановило, что «поминовение патриарха Тихона, привлеченного правительством по суду за контрреволюционную деятельность, не должно быть допустимо за богослужением». В связи с этим было решено отказаться от адм. подчинения патриарху при сохранении канонического послушания ему. Резолюция гласила: «В силу того, что патриарх Тихон не имеет от гражданской власти права на управление Церковью, то административных сношений с ним не должно быть и правительственным церковным органом должно считать [обновленческий] Свящ. синод». Собрание признало необходимость коренного преобразования многих «прежних форм и обычаев» в церковной жизни, подчеркнув, однако, что «реформы, намеченные Собором 23 г., но не созданные народом, не должны поспешно проводиться в жизнь: жеманный епископат, второбрачие клириков и др. подобные реформы должны быть вновь рассмотрены на Соборе» (Там же. Л. 93–94). Состоявшийся 4–5 дек. епархиальный съезд всецело одобрил «полуобновленческую» платформу еп. Иакова и избрал его архиереем Оренбургским. Как свидетельствовал позже один из секретарей съезда священник ст-цы Черкасской (ныне с. Черкасы Сараташского р-на) Владимир Чиликин, «на этом съезде было постановление о том, что административно епархия находится в сношении с синодом, а в каноническом отношении подчиняется патриарху. Все такие резолюции были заранее подготовлены... Мы, как секретари, эти резолюции только прилагали к протоколу. Впоследст-

вии же мы узнали, что даже протоколы наши все были заменены другими... каковые и сейчас должны храниться в синодальном Оренбургском епархиальном управлении. Цель такого ведения епархиального съезда и такой работы руководителя была... та, чтобы уверить епархию, что епископ Иаков и епархиальное управление находятся в общении с патриархом Тихоном, а официально было показано признание синода, чем прикрывались пред гражданской властью» (Там же. Л. 134 об.—135).

Как выяснилось позже, получив патриаршую грамоту, подтверждающую его каноническое достоинство, еп. Иаков (Маскаев) вступил в переговоры с раскольниками и дал подписку о подчинении обновленческому синоду. 26 нояб. 1923 г. еп. Иаков получил указ синода о своем назначении епископом Оренбургским и Тургайским. Сведения о действиях епископа держались в строгом секрете, за богослужениями в Оренбурге не поминались ни патриарх Тихон, ни синод обновленцев. Основной целью тайного обновленчества епископа и его политики была легализация церковной деятельности. Не имея возможности достичь этой цели открыто, еп. Иаков решил установить номинальную адм. связь с обновленческим синодом при сохранении канонической связи с патриархом. Именно так в посл. оценили действия Оренбургского архиерея власти: «Компания [епископ Иаков и близкое ему духовенство.— Авт.] имела целью провести епархиальный съезд с принятием решений о признании в административном отношении синода, об осуждении политиканства Тихона, о каноническом подчинении Тихону и наконец добиться легализации епархиального управления, а впоследствии продолжать свою деятельность по связи с Тихоном, спланировать духовенство с целью недопущения раскола в церкви» (Там же. Л. 160). В дек. 1923 г. губисполком зарегистрировал Оренбургское епархиальное управление во главе с еп. Иаковым; тогда же власти удалили из Оренбурга Андрея Соседова. 23 мая 1924 г. губисполком зарегистрировал устав Оренбургско-Тургайского епархиального объединения, в состав к-рого входило более 300 приходов, т. е. практически все приходы епархии, как православные, так и обновленческие. 13 авг. 1924 г.

патриарх Тихон назначил еп. Иакова правящим епископом Оренбургским и Тургайским.

«Полуобновленческая» политика еп. Иакова, несмотря на ее одобрение епархиальным съездом, вызвала на приходах негативную реакцию. Так, в информационной сводке полномочного представительства (ПП) ОГПУ по Оренбургской губ. за 1–15 февр. 1924 г. отмечалось: «В отношении населения к духовенству преобладает популярность устоев тихоновской церкви. Духовенство вследствие колебаний с тихоновщины в сторону обновленческого движения значительно пало в авторитете» (цит. по: Страницы истории. 2014. С. 205). Весной 1924 г. нек-рые приходы отделились от еп. Иакова: съезд духовенства 3-го благочиннического округа Орского у. постановил перейти в непосредственное подчинение патриарху Тихону.

В кон. 1924 г. еп. Иаков ответил отказом на требование властей открыто перейти в раскол. В ответ в нач. 1925 г. на Оренбургскую кафедру был прислан деятельный обновленец «архиепископ» Аристарх (Николаевский), бывш. еп. Оренбургский. В кон. дек. 1924 г. он получил назначение в Пензу, но ввиду опасности утраты обновленцами позиций в Оренбургской епархии синод решил использовать бывшее влияние этого архиерея, чтобы с его помощью подчинить либо сместить еп. Иакова. 5 янв. состоялось совещание соборного совета, постановившее бойкотировать нового архиерея, 6 янв. «архиепископ» имел резкое объяснение с епархиальным советом. Провалилась попытка Аристарха получить признание мирян: многолюдное собрание верующих в кафедральном соборе города высказалось против его возвращения на кафедру и поддержало еп. Иакова. В итоге Аристарх отправился в Пензу, а обновленческий синод 13 янв. 1925 г. запретил еп. Иакова в священнослужении. Последний не подчинился. В том же месяце по назначению синода в Оренбург вновь прибыл «архиепископ» Андрей Соседов как временно управляющий епархией. 24 янв. под охраной милиции Соседов захватил епархиальную канцелярию, через неделю было распущено епархиальное управление. При попустительстве властей обновленцы захватили в Оренбурге Казанский кафедральный собор и 4 приходские

церкви. Т. о., разделение православной и обновленческой епархий в Оренбуржье произошло в янв. 1925 г.

По офиц. данным, весной 1925 г. в ведении «архиепископа» Андрея состояло 77 приходов (ок. 25% общего числа), остальные относили себя к Патриаршей Церкви. 12 авг. 1925 г. Андрей Соседов был назначен викарным епископом Орским, в документах 1925–1926 гг. упоминался как «архиепископ Оренбургский». Служил, как все обновленческие архиереи до 1932 г., в кафедральном Казанском соборе Оренбурга. Для укрепления позиций раскола в Оренбуржье 13 февр. 1925 г. синод открыл Актюбинскую викарную кафедру. Во «епископа Актюбинского» 15 марта в Москве был поставлен настоятель Казанского собора прот. Андроник Левитский, принявший монашество с именем Анатолий. В июле Анатолий Левитский перешел в ведение Всеукраинского обновленческого синода.

8 марта 1925 г. еп. Иаков (Маскаев) был арестован вместе с группой соратников, в их числе были члены разогнанного епархиального управления и соборного совета. Это вызвало массовое движение верующих в защиту арестованных с ходатайствами в местные и центральные органы власти, а также в возглавляемую Е. П. Пешковой организацию «Помощь политическим заключенным». Во всех обращениях подчеркивалась лояльность еп. Иакова гражданской власти и синоду раскольников. 22 авг. 1925 г. еп. Иаков был освобожден под подписку о невыезде. По свидетельству современника из недоброжелателей, это событие было встречено православными с ликованием: «Фанатично настроенная головка духовенства стала демонстрировать в глазах массы еп[ископа] Якова как мученика за веру, гонимого властью, страдальца, устраивало ему овации, триумфальные встречи с произнесением речей погромного характера... с поднесением хлеба-соли, усыпая путь его шествия цветами и т. д.» (Архив УФСБ РФ по Оренбургской области. Д. 6273-п. Л. 146 об.). Архиерей получил возможность совершать богослужения в церквях Оренбурга, в первую очередь в казачьем Форштадте. По-видимому, ОГПУ давало ему шанс изменить свою позицию и вновь вернуться к управлению епархией, но еп. Иаков не пошел на новое согла-

шение с властями и поддержал линию патриаршего местоблюстителя митр. сщмч. *Петра (Полянского)* на отказ от объединения с обновленцами. В проповедях епископ обличал раскольников, призывал бойкотировать их церкви, переосвящал переходящие к православным храмы. По сообщениям Оренбургского губотдела ОГПУ, в результате этой деятельности «обновленческие храмы пустуют... Из уездов идут вести, что приходы целыми округами переходят к тихоновцам, причем население обновленческих священников не принимает и не платит жалованья» (цит. по: Страницы истории. 2014. С. 208–209). В марте–апр. 1925 г. еп. Иаков, находившийся тогда под арестом, инициировал первое ходатайство о создании легальных органов управления правосл. епархией. По его поручению группа оренбургского духовенства обратилась сначала к местной, а затем и к центральной власти с просьбой о регистрации нового епархиального управления — открыто староцерковнического. В октябре архиерей обратился с заявлением в Оренбургское ОГПУ. Однако ни одно из ходатайств не увенчалось успехом. 13 нояб. 1925 г. еп. Иаков был приговорен к 2 годам ссылки из Оренбургской губ. «за антисоветскую деятельность».

Летом–осенью 1925 г. в рамках подготовки к обновленческому 3-му поместному собору (1–10 окт. 1925) обновленцы развили бурную деятельность в Оренбуржье. В июне 1925 г. в каждом благочинии были образованы комиссии из мирян и духовенства «в целях сближения и объединения со староцерковниками». Однако созвать объединенный съезд обновленцам не удалось, собравшийся в авг. 1925 г. съезд состоял лишь из представителей обновленческих приходов. Епархиальный съезд избрал делегатов на обновленческий 3-й всероссийский собор, рассмотрел положение дел в обновленческой епархии, насчитывавшей к тому времени 88 приходов и 170 священнослужителей. Съезд постановил открыть пастырскую школу и ассигновал на нее 3 тыс. р., что было отмечено как «пример, достойный подражания», в центральной обновленческой печати (ВССПРЦ. 1926. № 7. С. 6, 23). «Оренбургский архиепископ» Андрей Соседов участвовал в работе собора с решающим голосом. Вер-

нувшись из Москвы, он активно выступал с обличениями «тихоновской» Церкви как оплота контрреволюции, а патриаршего местоблюстителя митр. Петра (Полянского) и епископа Иакова (Маскаева) как политических преступников. 2 июня 1926 г. Андрей Соседов был «навсегда запрещен в священнослужении» и исключен из списка обновленческих архиереев «за вступление в сношение с Радой украинских самосвятов». В 1929 или 1930 г. Соседов снял с себя сан и перешел на гражданскую работу, скончался в Оренбурге. 14 мая 1926 г. правящим обновленческой Оренбургской епархией и председателем епархиального управления был вновь назначен «архиепископ Оренбургский и Актюбинский» Аристарх (Николаевский). В 1926–1928 гг. деятельность обновленцев активизировалась, что неоднократно отмечалось в центральной печати раскольников (Там же. 1927. № 1. С. 5; № 3. С. 6; № 9/10. С. 11). На 1 янв. 1927 г. в обновленческой Оренбургской епархии насчитывалось 80 церквей, за следующие 9 месяцев в раскол (через перерегистрацию общин) перешли еще 5 церквей, на 1 окт. 1928 г. в подчинении синоду числились 85 приходов и 156 клириков.

В нач. 1926 г. на каноническую Оренбургскую и Тургайскую кафедру был перемещен из Челябинска еп. Дионисий (Прозоровский), возведенный в сан архиепископа. 2 апр. 1926 г. в числе 26 архиастырей он подписал «Суждение» с порицанием раздорнических действий членов григорианского *Временного высшего церковного совета* (ВВЦС) и с поддержкой действий заместителя патриаршего местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского) (Акты свт. Тихона. С. 449–450). В Оренбург новый архиастырь прибыл в мае 1926 г. Гражданские власти регистрировали его как служителя культа Никольской ц. в Форштадте, попытки получить регистрацию в др. храмах не удалось. Тем не менее архиеп. Дионисий беспрестанно совершал архиерейские богослужения в правосл. церквях Оренбурга (по состоянию на кон. 1925 г. из 25 оренбургских храмов 16 принадлежали «тихоновцам», 9 — обновленцам), в бывш. жен. Покровском мон-ре и в сельских церквях епархии.

Архиеп. Дионисий организовал епархиальное управление, не имев-

шее регистрации. Его неофициальными членами (секретарями архиерея) стали священники оренбургских церквей Владимир Чиликин, Аристарх Сперанский и Гавриил Троицкий; в круг близких к архиерею лиц входил также священник Петропавловской ц. в Оренбурге Павел Марсов. Владыка возглавил борьбу за передачу правосл. общине Казанского кафедрального собора в Оренбурге, окончившуюся безрезультатно. Остро стояла задача возвращения из раскола сельских приходов, для ее решения был организован «отдел агитации и пропаганды по епархии». По свидетельству обновленцев, свящ. В. Чиликин выезжал в Петровский р-н, где «вел громную речь против прогрессивного уполномоченного Власова... возбуждая массу гнать его как еретика и коммуниста, что и было по его влиянию выполнено» (Архив УФСБ РФ по Оренбургской обл. Д. 6273-п. Л. 51).

Гражданские власти препятствовали созданию структур управления епархией, в т. ч. благочиннических округов. В связи с этим назначенные все же архиереями благочинные официально не имели статуса. Современник из обновленцев утверждал, что «Чиликин и Троицкий являлись секретарями и вдохновителями по изданию разных распоряжений по благочинным, которые также составляли на нелегальном положении. С приездом архиепископа Дионисия и организации нелегального епархиального управления антисоветская агитация стала более распространяться как в городе, так и в уездах» (Там же. Л. 102 об.). Одним из благочинных стал вернувшийся осенью 1926 г. из заключения убежденный противник раскола свящ. Александр Седых, к-рый был награжден саном протоиерея, введен в состав епархиального управления и назначен к церкви в с. Покровка Оренбургского у. с поручением закрепления 2-го Покровского благочиния за архиеп. Дионисием. В результате усилий свящ. Александра ряд сельских общин изгнали обновленческих священников. В июне 1926 г. в Оренбург приехал руководитель «Союза воинствующих безбожников» Е. Ярославский и устроил в помещении цирка антирелигиозный диспут на тему «Был ли Христос?». Оппонентами выступили священники Павел Марсов и Гавриил Троицкий.

В кон. 1926 г. ОГПУ нанесло серьезный удар по позициям православных. 18 дек. 1926 г. в с. Покровка был арестован прот. Александр Седых. Его обвинили в «распространении ложных провокационных слухов с целью возбуждения религиозной массы против Соввласти... используя при этом происходящий церковный раскол, распространяя, что обновленцы — коммунисты, ставленники власти и т. д.». Истинной причиной ареста явилось «распространение информации о контактной работе ОГПУ с обновленцами» (Там же. Л. 75–76, 79). В кон. декабря «за участие в незарегистрированном православном епархиальном управлении» были арестованы священники Владимир Троицкий, Владимир Чиликин и Павел Марсов, 8 апр. 1927 г. они были приговорены к высылке из Оренбургской губернии на 3 года с запрещением проживать в 6 крупнейших городах страны.

Издание в июле 1927 г. митр. Сергием (Страгородским) и Временным Синодом «Декларации» имело тяжелые последствия для Оренбургской епархии и вызвало в ней разделение. Архиеп. Дионисий поддержал «Декларацию» и все последующие действия митр. Сергия, был введен в состав Временного Синода при заместителе патриаршего местоблюстителя. Осенью 1928 г. в Оренбурге произошел конфликт, связанный с отказом архиерея удовлетворить просьбу прихожан Ново-Никольского прихода и рукоположить диакона храма на вакантное место священника, в т. ч. из-за отсутствия у кандидата образования и его пребывания в «полуобновленчестве». Община обратилась с жалобами как в Синод при митр. Сергии, оставивший жалобу без удовлетворения, так и в гражданский суд. Разбиравший дело суд «нашел оскорбления, нанесенные общине, доказанными» и «на основании постановления ст. 159 ч. 1 УК постановил подвергнуть епископа штрафу в размере 250 рублей» (Смычка: газ. Оренбург, 1928. 23 сент., 14 окт.). Возможно, эти события содействовали перемещению владыки, к-рый, получив 29 нояб. назначение на Крымскую и Феодосийскую кафедры, в дек. 1928 г. покинул Оренбург.

На его место был назначен еп. Павел (Введенский), перемещенный с Калужской кафедры. Павел полу-

чил титул «епископ Оренбургский», поскольку изменился статус епархии. 14 мая 1928 г., в ходе реформы административно-территориального деления, была упразднена Оренбургская губ., преобразованная в Оренбургский окр. Средневожской обл. (с 1929 Средневожский край, СВК). Постановлением заместителя патриаршего местоблюстителя и Временного при нем Синода от 27 дек. 1928 г. в Патриаршей Церкви учреждались церковные округа, соответствовавшие новым гражданским областям. Согласно этому постановлению, Оренбургская епархия вошла как самостоятельная кафедра в состав Средневожского церковного округа с центром в Самаре (вместе с Самарской, Пензенской, Сызранской, Ульяновской и др. епархиями). При этом территория бывш. Тургайской обл., с 1921 г. не связанной с Оренбуржем в гражданском отношении (она вошла в Казакскую АССР), теперь стала самостоятельной и в церковном отношении. Также изменился статус обновленческой Оренбургской епархии: в дек. 1928 г. она вошла в новоучрежденную Средневожскую митрополию с центром в Самаре.

На годы служения еп. Павла (Введенского) пришлось антирелиг. кампания периода коллективизации, массовое закрытие церквей и репрессии в отношении духовенства. Наиболее крупным было сфабрикованное дело «контрреволюционной организации, занимавшейся подготовкой антисоветского вооруженного восстания» в Сорочинском р-не, по к-рому проходили 259 крестьян, монахини закрытых мон-рей и священнослужители из сел Сорочинское (ныне г. Сорочинск), Новосергиевка, Покровка, Рыбкино и др. По приговору тройки ПП ОГПУ по СВК от 27 апр. 1930 г. 50 чел. были расстреляны, более 30 священников, диаконов и монахинь приговорены к исправительно-трудовым лагерям (ИТЛ) на сроки от 3 до 10 лет.

В этот же период прошли массовые аресты среди «непоминающих». В кон. 1927 г. в Оренбургской епархии появились *иосифляне*. Наиболее активными были священники в с. Новотроицком Каширинского (ныне Октябрьского) р-на Симеон Могилов и Спиридон Палатов, иером. Тимофей (Болмасов) и свящ. Симеон Огородников из с. Ильинка Каширинского (ныне Октябрьского) р-на. Они направили в Ленинград 2 бывш.

населенцев оренбургского Успенского жен. монастыря Ирину (Гладышеву) и Марию (Чернову), которые встретились с еп. *Димитрием (Любимовым)* и получили от него послание к оренбургской пастве. В сент. 1930 г. посетил Ленинград иером. Тимофей. Иосифлянские общины существовали также в Оренбурге, Петровском, Сорочинском, Покровском, Шарлыкском и Буртинском районах Оренбургского окр. Большой проблемой для общин являлось отсутствие епископа, в связи с чем в янв. 1930 г. они обратились к Бузулукскому еп. Сергию (Никольскому), находившемуся в ссылке в Уфе. 25 марта еп. Сергей был арестован, этапирован в Оренбург, где 27 апр. осужден за участие в «контрреволюционной организации», приговорен к высшей мере наказания и расстрелян. Предпринятая в мае 1930 г. попытка вступить в общение с «андреевцами» (см. в ст. *Андрей (Ухтомский)*) в лице еп. *Вениамина (Троицкого)*, управляющего Уфимской автокефальной епархией «непоминающих» андреевского течения, успеха не имела. С 16 дек. 1930 по 6 февр. 1931 г. в Оренбургском окр. прошли массовые аресты иосифлян по делу «Оренбургского филиала Всесоюзной монархической организации Истинно-православная Церковь». В составе «филиала» следствие выявило 57 «антисоветских ячеек» в 6 районах Оренбуржья, в Оренбурге и Самаре. Все арестованные обвинялись в агитации против колхозов, противодействии закрытию церквей, распространении провокационных слухов о кончине мира и проч. Всего по делу были осуждены 157 чел., в их числе 9 священников и 27 монашествующих, остальные миряне. Постановлением тройки ПП ОГПУ по СВК от 26 марта 1931 г. к высшей мере наказания были приговорены 36 чел., в их числе: оренбургский прот. сщмч. *Макарий Квиткин*, священники Симеон Могилёв, Спиридон Палатов, Симеон Огородников, иером. Тимофей (Болмасов), монахини Ирина (Гладышева) и Мария (Чернова). Остальные осужденные получили от 1 до 10 лет ИТЛ.

7 июля 1931 г. еп. Павел был арестован в Оренбурге. Поводом к аресту послужили проповеди епископа, в которых он сравнивал гонения на христиан в Древней Церкви с современными, а также подозрение в его принадлежности к Истинно право-



Кафедральный собор
в честь Казанской иконы
Божией Матери.
1888–1894 гг.
Архит. А. А. Яценко.
Фотография. Нач. XX в.

славной церкви вслед. возгласения за богослужением имени ссыльного Крутицкого митр. Петра (Полянского) (Архив УФСБ РФ по Оренбургской обл. Д. 9863-п. Л. 3 об., 5 об.). 23 окт. 1931 г. особым совещанием при Коллегии ОГПУ еп. Павел был приговорен за «антисоветскую агитацию» к высылке в Севкрай на 3 года. 30 декабря 1931 г. он был освобожден митр. Сергием (Страгородским) от управления епархией, 12 сент. 1933 г. уволен на покой. На Оренбургскую кафедру был назначен освобожденный в 1931 г. еп. Арсений (Соколовский), ранее Прикаспийский и Бакинский. По воспоминаниям современников, это был епископ-нищелюбец. Владыка не бывал нигде, кроме собора православных — Никольской ц. в Форштадте. Еп. Арсений был лоялен гражданской власти и во избежание арестов требовал от духовенства строгого соблюдения законодательства о культах. Между тем количество действующих храмов неуклонно сокращалось и к 1935 г. составило 28% от имевшихся в дореволюционной Оренбургской епархии. Закрытые церкви в районах Оренбургской обл. (выделена из СВК в 1934) использовались преимущественно под зернохранилища и клубы. Оренбургский Казанский кафедральный собор после закрытия попытались взорвать, но храм устоял, в 1932–1936 гг. его постепенно разбирали.

Появившиеся в печати в 1935 г. публикации о подготовке новой конституции, а затем и ее проект с обещанием «свободы отправления религиозных культов», обнародованный 12 июня 1936 г., породили надежду на улучшение отношения государства к Церкви и привели к «всплеску» ходатайств верующих о возвращении отнятых храмов. За

первые 8 месяцев 1936 г. в Комиссию культов ЦИК СССР поступило 49 обращений из Оренбург-

ской епархии. Весной—летом 1936 г. прихожане нескольких закрытых церквей (в с. Рыбкино Покровского (ныне Новосергиевского) р-на, в станицах Нижнеозёрная, Городище, Никольская и Краснохолмская Краснохолмского р-на) при поддержке еп. Арсения попытались добиться разрешения на открытие храмов. Движение православных встревожило власть, и 9 окт. 1936 г. еп. Арсений был арестован, обвинен в создании «повстанческо-террористической контрреволюционной организации», действующей «под флагом объединения верующих для ходатайства об открытии церквей с использованием религиозных предрассудков масс». По тому же делу была задержана большая группа верующих, в их числе: свящ. Михаил Акашев, псаломщик Алексей Бакаев, 3 монахини с «келейницей», а также 20 крестьян из Краснохолмского, Покровского и Илекского районов. Еп. Арсений вину не признал, решением особого совещания при НКВД СССР от 13 июня 1937 г. он был приговорен к 5 годам тюрьмы, предположительно погиб в 1937 г. 12 обвиняемых получили по 3–5 лет ИТЛ, четверо были отправлены на 5 лет в ссылку в Казахстан, 1 чел. получил 5 лет заключения в Мариинском политизоляторе, остальные приговорены к 2 годам гласного надзора по месту жительства.

После ареста еп. Арсения епархиальный совет возглавил 82-летний прот. Александр Михайлович Вознесенский (12 апр. 1938 арестован, 27 апр. расстрелян). В мае 1937 г. на Оренбургскую кафедру прибыл еп. *Варлаам (Козуля)*. 2 авг. архиерей был арестован, обвинен в связи с руководителем «московского антисоветского центра» митр. Сергием (Страгородским), в руководстве «повстанческой диверсионно-террористической деятельностью» оренбургской орг-ции, пересылке через митр.

Сергия сведений нем. разведке. Постановлением тройки УНКВД по Оренбургской обл. от 9 окт. 1937 г. приговорен к расстрелу, расстрелян 10 октября 1937 г., похоронен на месте массовых захоронений жертв репрессий в Зауральной роще Оренбурга. Впосл. до 1945 г. Оренбургская кафедра не замещалась.

В связи с выделением в 1934 г. из Средневожского края Оренбургской обл. от обновленческой Средневожской митрополии в 1935 г. была отделена самостоятельная Оренбургская митрополия в составе Оренбургской (1935–1937), Бугурусланской (1935–1937) и Бузулукской (1935) епархий во главе с Оренбургским «митрополитом». После закрытия в 1932 г. Казанского собора кафедральным храмом обновленцев являлась Дмитриевская ц. в Оренбурге. 2 авг. 1937 г. был арестован, 9 нояб. расстрелян последний обновленческий «Оренбургский архиепископ» — Алексей Кононов. Обновленческая кафедра более не замещалась. (Обновленческими Оренбургскими «архиепископами» являлись: «архиепископ» Андрей Соседов (май 1923 — янв.—февр. 1926), «архиепископ» Георгий Жук (февр. 1926, назначение не принял), «архиепископ» Алексей Михайлов (апр. 1926, назначение не принял), «архиепископ» Аристарх (Николаевский; 14 мая 1926 — 29 июля 1927), «архиепископ» Сергей (Озерецковский; 5 авг. 1927–1928), «архиепископ» Симеон Канарский (1928), «епископ» Гервасий (Малинин; май 1928 — апр. 1929), «архиепископ» Иоанн Ильин (апр. 1929 — 20 августа 1931, 6–15 марта 1932 (вторично)), «епископ» Георгий (Лапшин; 30 марта 1932 — 29 окт. 1936), «архиепископ» Алексей Кононов (нояб. 1936 — 2 авг. 1937).)

Н. П. Зимина

1938–2018 гг. 22 сент. 1938 г. была закрыта последняя действовавшая в Оренбурге ц. вмч. Димитрия Солунского. К нач. 1944 г. на территории Оренбургской обл. не осталось ни одного легально действующего храма или молитвенного дома. Согласно отчету уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР по Чкаловской обл., 8 церковных зданий оставались свободными, 319 были заняты под хозяйственные или культурные нужды. Жизнь Оренбургской епархии в это время текла подпольно: священнослужители

в частных домах тайно совершали требы и богослужения. Монахины закрытых орского Покровского и оренбургского Успенского мон-рей собирались вместе с др. верующими для чтения акафистов и Псалтири.

Новый курс в церковно-государственных отношениях повлиял на возрождение церковной жизни и в Оренбуржье. В дек. 1944 г. был назначен и. о. управляющего Оренбургской епархией прот. А. А. Архангельский. В 1944–1945 гг. подано 85 заявлений от верующих об открытии церквей, 8 из них были удовлетворены. Еп. Мануил (Лемешевский; с 21 апр. 1946 архиепископ) был направлен в Оренбург после освобождения из лагеря в февр. 1945 г. Почти сразу по прибытии архиерей организовал во дворе своего дома благотворительные обеды, оказывал помощь нуждавшимся. Уже в марте 1945 г. богослужения проходили в оренбургской Никольской ц. Епархия была разделена на 4 благочиннических округа. В 1947 г. был возрожден крестный ход с Табынской иконой Богородицы (в следующем году власти его запретили), архиеп. Мануил написал акафист этому образу Богородицы. Верующие стали собираться у св. родников и др. почитаемых мест преимущественно в праздники. В 1947 г. состоялась епархиальная свечная мастерская. В том же году был создан епархиальный фонд для восстановления храмов, но через год по требованию властей его закрыли. В 1948 г. в епархии действовали 24 прихода, в к-рых служили 46 священников и 10 диаконов. Для уменьшения активности верующих местные власти провели репрессивные акции: были сфабрикованы уголовные дела за «антисоветскую деятельность» в отношении самых ревностных мирян и известных священников. В сент. 1948 г. был вновь арестован архиеп. Мануил, приговорен к 10 годам ИТЛ.

Архиеп. Варсонофий (Гриневиц; 31 окт. 1950 — 16 нояб. 1953) организовал месячные пастырские курсы, где сам преподавал. Штат священнослужителей епархии был увеличен на 7 священников и 3 диаконов (к окт. 1951). В нач. 50-х гг. усилилось экономическое давление на Церковь: подоходный налог священнослужителей вырос в 2 раза, налогом были обложены причтовые отчисления в пользу епархии. Еп. Михаил (Воскресенский; 4 дек. 1953 —

май 1960) в первые годы своего служения поставил настоятелями в половину храмов епархии молодых (не старше 40 лет) священников. Посещаемость храмов верующими значительно повысилась, была организована финансовая помощь сельским храмам, проводилась реставрация церквей. После выхода в 1955 г. постановления ЦК КПСС «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» посещать храмы стало больше молодежи и людей среднего возраста, увеличилось количество треб и приглашений священников на дом, во мн. храмах стали вывешиваться расписания служб. В 1957–1958 гг. в епархии было совершено 28 тыс. крещений, 4 тыс. венчаний, 8 тыс. отпесаний.

В кон. 1958 г. борьба государства с Церковью вышла на новый уровень, с удвоенной силой развернулась антирелиг. пропаганда. Контроль за доходами священников вновь ужесточился через непомерное налогообложение. В кон. 1959 г. была сделана попытка закрыть свечную мастерскую — основной источник обеспечения кафедры. Приходам запрещалось торговать свечами и др. церковными предметами. Во мн. храмах были распущены хоры из-за невозможности оплаты труда певчих. Под предлогом реконструкции электросетей были случаи отключения храмов, «ввиду недостатка воды» приходы отключали от водопровода.

В 1959 г. в клире епархии состояли 62 священнослужителя, было совершено 25% крещений всех новорожденных, 7% венчаний, 28% отпеваний. К кон. 1960 г. в священном сане остались 54 чел. В 1961 г. все духовенство было переведено на твердые оклады. К 1962 г. в Оренбургской епархии остались 14 действующих церквей, ежедневная служба совершалась в 1 храме епархии. Число священнослужителей в епархии сократилось до 35 чел., к 1964 г. — до 27 чел. (из них 7 чел. имели полное семинарское образование, двое окончили академию). Оставшиеся без мест клирики переходили в др. епархии, отказываясь снять сан. В 1962 г. был введен жесткий контроль над совершением треб, у храмов дежурили пикеты, не допускавшие детей и молодежь на богослужение. В оренбургских газетах публиковались многочисленные статьи о вреде крещения детей, райгорисполкомы проводили



показательные беседы по месту работы родителей. Несмотря на это, посещаемость храмов была очень высокой. В 1963 г. в ряде районов Оренбургской обл. проходила тайная «неделя молитвы»: миряне, безместные священники передавали друг другу составленные в стихотворной форме «молитвы», призывавшие не поддаваться безбожной власти, объединяться и создавать тайные приходы. В 1963 г. наряду с 14 зарегистрированными религиозными общинами, имевшими 10 храмов и 4 молитвенных дома, на территории Оренбургской обл. функционировали 9 нелегальных приходов. Было совершено 14,4% крещений всех родившихся, 3% венчаний и 2,8% отпеваний. Распоряжение Совмина СССР 1963 г. о переоценке страховой стоимости церковных зданий вызвало резкий рост налогов, которые платили религиозные организации. Продолжалось разрушение недействующих храмов.

Более 35 лет на Оренбургской кафедре находился митр. *Леонтий (Бондарь)*; 14 мая 1963 — 24 янв. 1999, с 9 сент. 1971 в сане архиепископа, с 25 февр. 1992 — митрополита). В условиях усиления преследования Церкви еп. Леонтий стремился избежать конфликтов с властями. В 1963 г. в епархии не был рукоположен ни один священнослужитель. Из 19 зарегистрированных священников 6 чел. служили на селе, диаконов было 7, все они служили в городских храмах, были зарегистрированы 5 псаломщиков. Местные власти лишили духовенство права совершать требы в домах граждан. Неск. священников отказались от сана и стали читать лекции на атеистические темы. В 1964 г. сгорел храм в с. Черкассы: охрана не подпускала людей к тушению пожара. В 1964 г. в Оренбургской обл. действовали 13 храмов, в клире состояли 27 священнослужителей. В 1966 г. в Оренбургской обл. количество крещений составило 17,8% числа родившихся, в 1970 г. — 18,4%, количество венчаний — 3,2% числа заключенных браков и 2,5% соответственно.

В 1988 г. в Оренбургской епархии действовали 8 храмов и 11 молитвенных домов. В год празднования 1000-летия Крещения Руси в Оренбурге прошла юбилейная выставка. Нач. 90-х гг. стало временем возрождения церковной жизни в Оренбургском крае. В 1991 г. в областной б-ке

им. Н. К. Крупской состоялась первая Пасхальная выставка, в зале б-ки впервые был отслужен молебен. Большое воодушевление вызвало посещение епархии 5–6 сент. 1996 г. патриархом *Алексием II (Ридигером)* — это был первый за всю историю епархии визит главы Церкви. После этого события началось активное открытие новых и возрождение заброшенных храмов. В 1993 г. на территории Оренбургской обл. действовали 31 церковь и 43 молитвенных дома, в 1996 г. — 90 приходов, в 1999–2000 гг. в епархии было зарегистрировано еще 106 приходов. В 1998 г. открыт мужской монастырь во имя ап. Андрея Первозванного. Начали действовать Тихвинский жен. мон-рь (2000) и Преображенский муж. мон-рь (2003, официально открыт в 2017) в Бузулуке. С 2003 г. силами прихода возрождался нещербный *Николая Чудотворца, святителя, женский монастырь* близ с. Покровка Новосергиевского р-на (официально открыт в 2018).

При приходах начали создаваться воскресные школы для детей. В 1992 г. открылась первая в епархии православная гимназия прип. Сергия Радонежского в пос. Саракташ, в 1999 г. — Иоанно-Богословская православная школа в Бузулуке, в 2001 г. — епархиальная гимназия им. прав. Иоанна Кронштадтского в Оренбурге, в 2002 г. — православная гимназия св. Царственных страстотерпцев в Орске. В 1999 г. в пос. Саракташ начало работу Оренбургское епархиальное ДУ (действовало до 2014), в 2008 г. — епархиальное жен. уч-ще в Оренбурге (в наст. время закрыто). В 2009 г. возрождена Оренбургская ДС. С 2010 г. при семинарии действуют 2-годовые епархиальные катехизаторские курсы для педагогов воскресных школ и преподавателей ОРКиСЭ в школах. В 2017 г. семинария получила гос. аккредитацию, при ней создано регентское отделение. С 2014 г. семинария ежегодно проводит межрегиональные научно-практические конференции, интеллектуальные игры для молодежи и студенчества. Для педагогов воскресных школ открыта школа народных ремесел.

В епархии проходят ежегодные образовательные конференции: Богородице-Рождественские межрегиональные чтения, Леонтьевский областной педагогический форум, межрайонные образовательные семинары для учителей учебного кур-

са ОРКиСЭ. В 2017/18 уч. г. в общеобразовательных школах на территории О. и С. е. ок. 60% детей изучали «Основы православной культуры». Епархия проводит образовательные конкурсы духовно-нравственной направленности, в частности, краеведческий конкурс для учащихся и студентов «Оренбуржье: стопами Православия», а также региональные этапы всероссийской олимпиады по «Основам православной культуры», конкурса детского творчества «Красота Божьего мира», епархиальные лит. конкурсы «Путем зерна», «Словотворцы», «Рождественская звезда», музыкальные — «Поющее сердце» и «Рождественские колокола», областные детско-юношеские Кирилло-Мефодиевские чтения, творческий фестиваль «Оренбургские корни Белой розы», детский Пасхальный фестиваль. В 2012 г. образовано Оренбургское отделение братства правосл. следопытов. В 2013 г. в Оренбурге проходил областной слет правосл. молодежи, в 2014 г. — детский слет волонтеров Оренбуржья. В 2002 г. открылся детский правосл. летний лагерь «Светоч», существует детско-юношеский правосл. спортивный клуб «Илья Муромец». Действует Координационный совет Оренбургской епархии и Мин-ва образования Оренбургской обл. С 2011 г. в Оренбурге проходит ежегодный фестиваль звонарей Оренбургской митрополии.

Издательская деятельность епархии началась в 1999 г. В О. и С. е. публикуются журналы «Вестник Оренбургской митрополии», «Православный духовный вестник» (Саракташское благочиние), «Светлячок», «Лоза плодная» (издания Оренбургской епархиальной гимназии им. прав. Иоанна Кронштадтского). В нач. 2000-х гг. издавался ж. «Лестница» (ныне упразднено социальное-миссионерское благочиние). С 2014 г. выходит «Вестник Оренбургской духовной семинарии», с 2016 г. — газеты «Православный Оренбург», «С Богом!» (Соль-Илецк). В епархии вышло ок. 20 изданий, посвященных истории Православия в Оренбуржье, подвигу новомучеников и исповедников Оренбургского края. Выходят программы: на радио — «Православие в Оренбуржье», на телевидении — «Воскресение». Выпущены документальные фильмы об Оренбургской ДС, Свято-Троицкой Симеоновой обители



милосердия, о новомучениках и исповедниках Оренбургской епархии.

Особое развитие в епархии приобрело социальное служение. В 1991 г. основана Свято-Троицкая Симеонова обитель милосердия в пос. Саракташ, здесь были открыты дом милосердия для престарелых, правосл. гимназия, в 2016 г. появился правосл. клуб пожилых людей. В семье настоятеля обители прот. Николая Стремского с 1992 г. воспитывались 70 детей. В 1996 г. при обители учреждена Елисаветинская община сестер милосердия. С 1994 г. при Покровском храме в с. Студенцы Саракташского р-на проживают одинокие престарелые люди, помощь которым оказывают добровольцы. В 2000 г. при храме свт. Луки Крымского в Оренбурге организовано Елисаветинское сестричество, которое окормляет оренбургский гарнизонный госпиталь и содержит пункт вещевой помощи. В 2002–2016 гг. при Дмитриевском храме в Оренбурге существовало Успенское сестричество. В 2014 г. начало свою деятельность Елисаветинское сестричество при Троицком храме и городской клинической больнице им. Н. И. Пирогова в Оренбурге. С 2009 г. при Покровском храме в с. Покровка Новосергиевского р-на действует пансионат для престарелых и инвалидов. С 2010 г. при этом же храме в с. Покровка начала работу социальная служба: прихожане занимаются с воспитанниками школы-интерната для детей с отклонениями в развитии. В 2012 г. в Оренбурге открылся епархиальный Центр защиты материнства и детства «Колыбель», при центре действуют школа для беременных женщин «Аист» и правосл. юридическая служба «Светоч». С 2010 г. существует оренбургское отделение Союза правосл. женщин.

В 2011 г. образована Оренбургская митрополия, в составе которой существует О. и С. е. 22 окт. 2015 г. епархию и митрополию возглавил митр. Вениамин (Зарицкий). В нояб. 2018 г. начала свою работу межепархиальная миссионерская коллегия Оренбургской митрополии. В последние годы в О. и С. е. активно создаются мон-ри: в 2013 г. открылся Успенский женский мон-рь в Оренбурге, в 2015 г. основана монашеская жен. община при Казанском храме в с. Новоикольском Александровского р-на, где в 2002–2010 гг. действовал Ни-



Илии, в День славянской письменности и культуры. В течение неск. лет во

*Крестный ход
с чудотворной Табынской
иконой Божией Матери
в Оренбургском у.
Фотография. 1904 г.*

время Великого поста совершался крестный ход «Исцелись верой», во время которого священники

социально-миссионерского благочиния с мощами свт. Николая Чудотворца, блгв. кн. Александра Невского и иконой прп. Илии Муромца посещали приюты, детские дома, дома престарелых и пенитенциарные учреждения Оренбургской обл. С 2016 г. в Оренбурге совершаются пасхальный и крещенский крестные ходы.

колая Чудотворца, святителя, мужской монастырь, в 2016 г. открылся оренбургский во имя великомученика Димитрия Солунского мужской монастырь. С 2016 г. по благословению митр. Вениамина священнослужители епархии совершают регулярные миссионерские богослужения в селах, где нет храмов, постоянные поездки организуются в пенитенциарные учреждения Оренбургской обл. В 2016 г. начало работу Оренбургское правосл. историческое общество. В Оренбургской ДС, епархиальной гимназии им. прав. Иоанна Кронштадтского и в Свято-Троицкой Симеоновой обители милосердия действуют церковно-исторические музеи.

Святыни и крестные ходы. Самой почитаемой в Оренбуржье всегда являлась чудотворная Табынская икона Божией Матери. В 1856 г. зародилась традиция крестного хода с чудотворной иконой по Уфимской и Оренбургской губерниям, Уральской и Тургайской областям, приграничной части Самарской губ. Крестный ход был самым продолжительным в истории России, икона практически постоянно путешествовала, лишь на недолгое время возвращалась в Табынск. В Оренбурге икону встречали каждый год накануне праздника Рождества Богородицы 7 сент. Традиция прервалась в 1919 г., когда икона была вывезена отступающими войсками атамана Дутова в Китай. Крестный ход со списком чудотворной иконы ненадолго возобновился в 1947 г., в Оренбурге был прославлен список чудотворной иконы. В настоящее время в приходах Оренбургской епархии в день Рождества Пресв. Богородицы и в день празднования Табынской иконы проводятся крестные ходы вокруг храмов (в Оренбурге — по улицам города). С 2010 г. по улицам Оренбурга проходят крестные ходы в день св. прор.

время Великого поста совершался крестный ход «Исцелись верой», во время которого священники социально-миссионерского благочиния с мощами свт. Николая Чудотворца, блгв. кн. Александра Невского и иконой прп. Илии Муромца посещали приюты, детские дома, дома престарелых и пенитенциарные учреждения Оренбургской обл. С 2016 г. в Оренбурге совершаются пасхальный и крещенский крестные ходы.

В епархии чтятся образ Пресв. Богородицы «Скоропослушница» в Михаило-Архангельском храме в с. Городище и икона сщмч. Макария Оренбургского в Никольском храме с. Н. Павловка Оренбургского р-на. Пользуется почитанием игум. Зосима (Карцев; † 1920) — основатель Николаевского мон-ря близ с. Покровка Новосергиевского р-на, к месту его подвига стекается множество паломников. Местночтимая святая Уфимской епархии прп. Зосима (Суханова) Еннатская, прожившая на территории совр. Оренбургской епархии более 30 лет, также широко почитается в Оренбуржье за скорую помощь обращающимся к ней в молитве.

Е. В. Банникова

Архиереи. Оренбургские и Уфимские епископы: Амвросий (Келембет; 13 нояб. 1799 — 25 мая 1806), Августин (Сахаров; 10 июня 1806 — 6 янв. 1819), архиеп. Казанский Амвросий (Протасов; 11 дек. 1818 — 23 марта 1819, в. у.), свт. Иннокентий (Смирнов; 2–22 марта 1819, на кафедре не прибыл), Феофил (Татарский) (Кожемяченко; 23 марта 1819 — 19 мая 1823), архиеп. Казанский Амвросий (Протасов; 19 мая 1823 — 17 июня 1823, в. у.), Амвросий (Морев; 17 июня 1823 — 1 дек. 1828), Аркадий (Фёдоров; 3 февр. 1829 — 8 авг. 1831), Михаил (Добров; 27 сент. 1831 — 30 окт. 1835; 1838, май—сент. 1843, в. у.), Иоанникий (Образцов; 16 нояб. 1835 — 20 нояб. 1849), Иосиф (Кобыльский-Богословский; 20 нояб. 1849 — 27 авг. 1853), Антоний (Шоколов; 27 авг. 1853 — 17 марта 1858), архиеп. Казанский Афанасий (Соколов; 17 марта 1858 — 15 июня

1858, в. у.), Антоний (Радонежский; 15 июня 1858 — 17 марта 1862; с 21 марта 1859 именовался Оренбургским и Уральским). **Оренбургские и Уральские епископы:** Варлаам (Денисов; 19 мая 1862 — 9 нояб. 1866), Митрофан (Видинский; 9 нояб. 1866 — 23 мая 1879, с 1 апр. 1879 в сане архиепископа), *Вениамин (Быковский; 23 мая 1879 — 5 апр. 1882), Вениамин (Смирнов; 5 апр. 1882 — 1 мая 1886), Макарий (Троицкий; 21 мая 1886 — 22 окт. 1895), Николай (Адоратский; 22 окт. 1895 — 29 окт. 1896), Старицкий еп. Гавриил (Голосов; 16 июня — 15 авг. 1896, в. у.), Тихон (Клитин; 15 нояб. — 5 дек. 1896, скончался до вступления на кафедру), Владимир (Соколовский-Автономов; 22 дек. 1896 — 26 нояб. 1903), Иоаким (Левитский; 26 нояб. 1903 — 13 авг. 1910, с 7 нояб. 1908 именовался Оренбургским и Тургайским). **Оренбургские и Тургайские:** еп. Феодосий (Олтаржевский; 13 авг. 1910 — 26 июля 1914), еп. Мефодий (Герасимов; 30 июля 1914 — июнь 1919, с 5 мая 1918 в сане архиепископа), еп. Кустанайский Дионисий (Прозоровский; 7 авг. 1917 — дек. 1917, 21 сент. 1918 — 14 марта 1920 (с 13 окт. 1919 епископ Челябинский), в. у.), еп. Аристарх (Николаевский; 1920 — июль 1922, управлял кафедрой с 14 марта 1920 в качестве Кустанайского епископа), еп. Бирский Трофим (Якобчук; 11 авг. 1923 — окт. 1923, в. у., в управление не вступил), еп. сщмч. Иаков (Маскаев; 13 авг. 1924 — нояб. 1925; с окт. 1923 управлял епархией как епископ Орский), архиеп. Дионисий (Прозоровский; янв.—март 1926 — 29 нояб. 1928). **Оренбургские епископы:** Павел (Введенский; 12 дек. 1928 — 7 июля 1931 (арестован), освобожден митр. Сергием от управления 30 дек. 1931), Арсений (Соколовский; 30 дек. 1931 — 9 окт. 1936), Варлаам (Козуля; 23 мая — 2 авг. 1937). **Чкаловский** еп. Мануил (Лемешевский; 14 февр. 1945 — 4 сент. 1948, с июля 1945 именовался Чкаловский и Бузулукский, с 21 апр. 1946 в сане архиепископа). **Чкаловские и Бузулукские епископы:** Борис (Вик; 4 марта 1949 — 26 сент. 1950; с 18 нояб. 1948 управлял епархией, будучи епископом Саратовским и Вольским), Варсонофий (Гриневич; 31 окт. 1950 — 16 нояб. 1953), Куйбышевский и Сызранский еп. Иероним (Захаров; 16 нояб.— 3 дек. 1953, в. у.), Михаил (Воскресенский; 4 дек. 1953 — 31 мая 1960, с 7 дек. 1957 именовался Оренбургским и Бузулукским). **Оренбургские и Бузулукские:** архиеп. Палладий (Каминский; 31 мая 1960 — 14 мая 1963), митр. Леонтий (Бондарь; 14 мая 1963 — 24 янв. 1999, с 9 сент. 1971 в сане архиепископа, с 25 февр. 1992 в сане митрополита), архиеп. Самарский и Сызранский *Сергий (Полёткин; 24 янв.— 19 июля 1999, в. у.), митр. Валентин (Мишук; 19 июля 1999 — 22 окт. 2015, с 25 февр. 2004 в сане митрополита; с 5 окт. 2011**

именовался Оренбургским и Саракташским). **Оренбургский и Саракташский** митр. Вениамин (Зарицкий; с 22 окт. 2015).

Монастыри на территории Оренбургской обл. Действующие: Бузулукский Спасо-Преображенский (мужской, недалеко от Бузулука при Атаманском ключе, учрежден в 1853 из общины, существовавшей с 20–30-х гг. XIX в., закрыт в 1929, возрожден в 2003), бузулукский Тихвинский (женский, в Бузулуке, учрежден в 1859 из общины, существовавшей с 1835, закрыт в 1930, возрожден в 2000), оренбургский Успенский (женский, в Оренбурге, учрежден в 1872 из общины, существовавшей с 1854, закрыт в 1923, возрожден в 2013), Николаевский пещерный (близ с. Покровка Оренбургского у., ныне Новосергиевского р-на, первоначально мужской, учрежден в 1913 из общины, существовавшей с 1906 (утверждена Синодом в 1909 как скит оренбургского Успенско-Макариевского (Мещеряковского) мон-ря), закрыт в 1925, возобновлен в 2002 как женский, официально открыт в 2018), Елисаветинская община при Свято-Троицкой Симеоновой обители милосердия (женская, в пос. Саракташ, учреждена в 1996 как сестричество, с 1999 община), Свято-Андреевский (мужской, в с. Андреевка Саракташского р-на, учрежден в 1996), Николая Чудотворца, святителя (в с. Новоникольском Александровского р-на, в 2002–2010 муж. мон-рь, с 2015 жен. община, с 2018 жен. мон-рь), Димитрие-Солунский (мужской, в Оренбурге, учрежден в 2016), *орский в честь Иверской иконы Божией Матери* (женский, в Орске, учрежден в 2016).

Закрытые: оренбургский Богодуховской Иоанно-Предтеченский (мужской, на горе Маяк недалеко от Оренбурга (ныне в черте города), учрежден 7 янв. 1867, закрыт в 1929), Михайло-Архангельское подворье оренбургского Успенского женского мон-ря (близ с. Бродецкого Оренбургского у., существовало в 1868–1923), оренбургский Успенско-Макариевский (Мещеряковский) (мужской, близ с. Подгородняя Покровка Оренбургского у. (ныне Оренбургского р-на), учрежден в 1895, закрыт в 20-х гг. XX в.), орский в честь Покрова Пресв. Богородицы (женский, в Орске, учрежден в 1898 из общины, существовавшей с 1885, закрыт в 1925), илецкий Николаевский (жен-

ский, близ г. Илецка (ныне Соль-Илецк), учрежден в 1900 из общины, утвержденной Синодом в 1893, закрыт в 20–30-х гг. XX в.), Покровский (Разгуляевский) (женский, близ деревень В. и Ср. Каинкуловых Оренбургского у. (совр. пос. Шар Александровского р-на), учрежден в 1904 из общины, существовавшей с 1894, закрыт в 20-х гг. XX в.), подворье афонского Пантелеимонова муж. мон-ря (в Оренбурге, существовало с кон. XIX — нач. XX в., закрыто в 20-х гг. XX в.), Пантелеионовское подворье Николаевского (пещерного) муж. мон-ря (в Оренбурге, учреждено в 1916, закрыто в 1929).

Н. П. Зиминая, Е. В. Банникова

Арх.: ГА Оренбургской обл. Ф. 172, 174–179, 182, 199, 202, 219, 257, 305, 310, 311, 315, 317; Ф. Р-617, Р-140. Оп. 1. Д. 47; Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 1682; ЦГИА Респ. Башкортостан. Ф. И-16. Д. 4861. Л. 1–8 об.; Ф. И-294, И-291. И-290, И-292. И-112.

Ист.: *Никольский С.* Празднование столетнего юбилея Оренбургской епархии (1799–1899 гг.)

// Оренбургские ЕВ. 1899. Ч. неофиц. № 21. С. 780–793; РПЦ и коммунистическое гос-во, 1917–1941: Док-ты и фотомат-лы. М., 1996. С. 300–316; Российское духовенство и свержение монархии в 1917 г.: Мат-лы и арх. док-ты по истории РПЦ / Сост.: М. А. Бабкин. М., 2006. С. 63, 108–109, 117–118, 129–130, 148–149, 161–164, 177–178, 203, 210, 232, 271–272, 278–279, 296, 308, 344, 379–380; *Рожков В., прот.* Записки священника // ВЦИ. 2012. № 3/4(27/28). С. 140–148; 2013. № 1/2(29/30). С. 116–176; № 3/4(31/32). С. 178–230; 2014. № 1/2(33/34). С. 108–115; № 3/4(35/36). С. 117–172; Митр. Леонтий: Преполоная колена сердца моего / Сост.: прот. Г. Горлов. Оренбург, 2013; Свеча Господу / Авт.-сост.: В. И. Одноралов. Оренбург, 2013.

Лит.: *Разыттинский И., свящ.* Оренбургская градская Свято-Троицкая ц. // Оренбургские ЕВ. Ч. неофиц. 1886. № 15. С. 587–591; № 16. С. 610–618; № 17. С. 644–650; № 18. С. 677–687; № 23. С. 941–948; № 24. С. 968–975; *Сперанский И. А.* Церкви г. Оренбурга в прошлом столетии // Там же. 1897. № 22. С. 826–832; № 23. С. 879–887; № 24. С. 943–948; *Чернявский Н. М.* Оренбургская епархия в прошлом ее и настоящем. Оренбург, 1900–1902. 2 вып.; *Райский П. Д.* Путеводитель по г. Оренбургу: С очерком его прошлого и настоящего, иллюстрациями и планом. Оренбург, 1915, 2000"; *Сергеев Ю. Н.* Уфимско-Оренбургские епископы 1-й пол. XIX в.: Мат-лы к биогр. словарю // Башкирский край. Уфа, 1994. Вып. 5. С. 42–56; он же. Правосл. духовенство Юж. Урала в кон. XVIII — 1-й пол. XIX в.: На примере Оренбургской епархии. Уфа, 2007; *Конюченко А. И.* Духовное образование в Оренбургской епархии во 2-й пол. XIX — нач. XX в.: Канд. дис. Челябинск, 1996; он же. Приходское духовенство Оренбургской епархии во 2-й пол. XIX — нач. XX в. // Исторические чт. Челябинск, 1996. [Сб. 2.] С. 77–83; *Буряков Ю. Ф., Жукова Л. И., Проскурин В. Н.* К истории христианства в Ср. Азии (XIX–XX вв.) / Сост.: Л. И. Жукова. Ташкент, 1998. С. 5–46; Мученики и исповедники Оренбургской епархии

XX в. Саракташ, 1998. [Кн. 1]; 1999. [Кн. 2]; Оренбург, 2000. [Кн. 3]; 2011. [Кн. 4]; Саракташ, 2014, 2015². [Кн. 5]; *Маница*. Рус. архиеп-рен-обновленцы. С. 649–650, 673–675, 727–728, 730–731, 753–754, 769–770, 943–944, 955–956; *Мокроносова О. М.* Благотворительные орг-ции Оренбургской епархии во 2-й пол. XIX — нач. XX в.: АКД. Оренбург, 2002; *Осипов О. В.* Церковноприходские школы Оренбургской епархии (1864–1917): Канд. дис. Челябинск, 2002; *Камзина А. Д.* Старообрядчество как объект миссионерской деятельности РПЦ в Оренбургской епархии (1859–1917 гг.): Канд. дис. Оренбург, 2004; *Печаев М. Г.* Церковь на Урале в период великих потрясений, 1917–1922 гг. Пермь, 2004; *Андреева Ю. С.* Деятельность РПЦ по духовному воспитанию населения Оренбургской епархии во 2-й пол. XIX — нач. XX в.: Канд. дис. Челябинск, 2006; *Марченко А. Н.* «Хрущёвская церковная реформа» и ее влияние на внутрицерк. жизнь по мат-лам Уральского региона (1958–1964 гг.): Дис. М., 2008; *Горлов Г., прот., Боброва О. Ю.* Духовная нива Оренбуржья. Оренбург, 2009; *Лысенко Ю. А.* Оренбургский епарх. комитет Правосл. Миссионерского об-ва: Попытка организации миссионерства в крае (1875–1917 гг.) // Изв. Алтайского гос. ун-та. 2009. № 4/2(64). С. 126–134; *Никитин И. В.* Изъятие церк. ценностей в Оренбургской губ. в 1922 г. // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2010. Вып. 1(34). С. 26–40; *Ергин Ю. В.* Правосл. духовное образование на территории Оренбургского учебного округа (1875–1919) // Пед. журнал Башкортостана. Уфа, 2011. № 4(35). С. 188–202; Духовенство и церк. деятели по публикациям «Оренбургских ЕВ», 1912–1917 гг.: Справ. изд. / Сост.: А. Г. Щегольков. Челябинск, 2012. 4 кн.; *Зими́на Н. П.* К вопросу о «полудобновленчестве» как явлении в РПЦ в период заключения Свят. Патр. Тихона (1922–1923 гг.) // ЕЖБК. 2012. С. 173–185; *она же.* «Полудобновленчество» в Патриаршей Церкви в сер. 1920-х гг.: Еп. Иаков (Маскаев) на Оренбургской кафедре (1923–1925) // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2. 2014. № 6(61). С. 91–112; *Овсейко В. П.* Благотворительная деятельность РПЦ в Оренбургской епархии в годы Первой мировой войны // Вестн. Оренбургского гос. ун-та. 2012. № 5. С. 101–107; Духовенство и церк. деятели по публикациям газ. «Оренбургский церковно-общественный вестник» за 1917–1918 гг.: Справ. изд. / Сост.: А. Г. Щегольков. Челябинск, 2013; *Николаева О. Ю.* Деятельность РПЦ по оказанию помощи пострадавшим от неурожая 1891–1892 гг. в Оренбургской губ. // Интеллект. Инновации. Инвестиции. Оренбург, 2013. № 2. С. 96–98; Оренбуржье православное: История и современность / Сост.: С. Е. Плаксин. Оренбург, 2014; Страницы истории Оренбургской епархии / Ред.: прот. Н. Стремский. Саракташ, 2014; *Банникова Е. В.* Оренбургская епархия в годы Гражданской войны // Православный духовный вестн. Саракташ, 2016. № 2(72). С. 146–153; *она же.* Неизвестные эпизоды из жизни почитаемого оренбургского подвижника — игумена Николаевского монарха Зосимы (Карцева) // Вестн. Оренбургской ДС. 2018. № 1(9); *Лавринов В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М., 2016. С. 86, 104–105, 113, 120–121, 204–205, 208–209, 212–213, 251–252, 275, 512–513, 522–523, 604, 643, 644; *Любичанковский С. В.* Деятельность Оренбургской епархии по борьбе с христ. сектанством в пореформенный период // Изв. Самарского науч. центра РАН. 2016. Т. 18. № 3. С. 46–49; *Дени-*

сов Д. Н. Монарх Оренбургского края во 2-й трети XIX — 1-й трети XX в. Оренбург, 2017; *он же.* Новые факты к биографии примч. Палладия (Хроненко) о жизни святого в Оренбургском крае // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2. 2017. Вып. 75. С. 55–59.

Н. П. Зими́на, Е. В. Банникова

ОРЕНБУРГСКАЯ МИТРОПОЛИЯ РПЦ, образована по решению Синода от 6 окт. 2011 г. в адм. границах *Оренбургской области*. Включает 3 епархии: *Оренбургскую и Саракташскую* (города Оренбург, Соль-Илецк, Абдулино, а также Абдулинский, Акбулакский, Александровский, Беляевский, Матвеевский, Новосергиевский, Октябрьский, Оренбургский, Переволочный, Пономарёвский, Сакмарский, Саракташский, Соль-Илецкий, Тюльганский и Шарлыкский районы), Бузулукскую и Сорочинскую (Асекеевский, Бугурус-ланский, Бузулукский, Грачёвский, Илекский, Красногвардейский, Курманаевский, Первомайский, Северный, Сорочинский, Ташлинский и Тоцкий районы), *Орскую и Гайскую* (Адамовский, Гайский, Домбаровский, Кваркенский, Кувандыкский, Новоорский, Светлинский, Ясенский районы, Новотроицкое и Орское муниципальные образования). Глава О. м. — митр. Оренбургский и Саракташский *Вениамин (Зарицкий)*; с 22 окт. 2015). Центр митрополии — Оренбург.

К 2018 г. в О. м. насчитывалось более 400 приходов, 7 монарх (3 мужских и 4 женских), в клире состояли 230 священников и 25 диаконов. Офиц. периодические издания О. м. — выходящие ежемесячно ж. «Ведомости Оренбургской митрополии» и газ. «Оренбург православный». К 2018 г. на территории О. м. действовали Оренбургская ДС, 5 правосл. гимназий и общеобразовательных школ; в приходах работают воскресные школы.

Главы О. м.: митр. *Валентин (Мишук)*; 6 окт. 2011 — 22 окт. 2015), митр. *Вениамин (Зарицкий)*; с 22 окт. 2015). Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2011. № 11. С. 6, 12–13; 2015. № 11. С. 7.

ОРЕНБУРГСКАЯ ОБЛАСТЬ, субъект РФ в составе Приволжского федерального окр. Территория — 123,7 тыс. кв. км. Адм. центр — г. Оренбург. Расположена на Юж. Урале; граничит с Саратовской обл. (в точке пересечения границы с Казахстаном), Самарской обл., Татарстаном, Башкортостаном, Челябинской обл.

РФ; Западно-Казахстанской, Актыно-бинской и Костанайской областями Республики Казахстан. Население — 1977,7 тыс. чел. (2018). Национальный состав (2010): русские (75,9%), татары (7,6%), казахи (6%), украинцы (2,5%), башкиры (2,3%), мордва (1,9%). О. о. включает 29 районов, 13 городских округов (в т. ч. 1 закрытое адм. территориальное образование (ЗАТО)), 12 городов областного подчинения.

История. Памятники палеолита на территории совр. О. о. не выявлены, но, судя по находкам в соседних регионах Урала и Поволжья, край был заселен с верхнего палеолита или Мустье. Старотокская стоянка (Красногвардейский р-н) относится к мезолитической романовско-ильмурзинской культуре (XII или X–VII тыс. до Р. Х.; лесостепные районы Приуралья), близкой к культурам Прикамья и Ср. Поволжья. Неолит в зап. части территории совр. О. о. представлен волго-уральской культурой (VII–VI тыс. до Р. Х.) лесостепного облика (близка к степным неолитическим культурам Вост. Европы, но связана и с волго-камской культурой); в вост. части синхронные памятники неизвестны, вероятно, она входила в ареал урало-казахстанских степных неолитических культур (маханджарская, атбасарская и др.). Граница, проходившая в районе совр. Оренбурга, была актуальна в энеолите (V — нач. IV тыс. до Р. Х.). В это время в Приуралье была распространена самарская культура (входила в мариупольскую культурно-историческую область). На развитом этапе самарская культура входила в хвалыно-среднестоговскую общность степного энеолита (территория О. о. стала крайней зоной ее распространения на восток); в Зауралье локализовалась кысыкульско-суртадинская культура, входившая в область культур гребенчатого геометризма. С энеолита в степной зоне Приуралья начало доминировать подвижное скотоводство (на остальной территории совр. О. о. — с бронзового века).

В раннем и среднем бронзовом веке в степях О. о. распространилась ямная культура (IV–III тыс. до Р. Х.). На раннем (репинском) этапе она сосуществовала с традициями потомков самарской культуры (турганский тип памятников). Носители ямной культуры в нач. IV тыс. до Р. Х. начали разработку медистых

ОРЕНБУРГСКАЯ МИТРОПОЛИЯ



Монастыри

Действующие

- 1 В честь Тихвинской иконы Божией Матери жен. мон-рь
- 2 В честь Преображения Господня муж. мон-рь
- 3 В честь Успения Пресв. Богородицы жен. мон-рь
- 4 Николаевский (пещерный) жен. мон-рь
- 5 Свято-Андреевский муж. мон-рь
- 6 Елисаветинская женская община при Троице-Симеоновой обители милосердия
- 7 Женская община при архиерейском подворье храма в честь Казанской иконы Божией Матери
- 8 Во имя вчл. Димитрия Солунского муж. мон-рь
- 9 В честь Иверской иконы Божией Матери жен. мон-рь

Упраздненные

- 1 Богодуховской Иоанно-Предтеченский муж. мон-рь
- 2 Михаило-Архангельское подворье оренбургского Успенского жен. мон-ря
- 3 Оренбургский Успенско-Макариевский (Мещеряковский) муж. мон-рь
- 4 В честь Покрова Пресв. Богородицы жен. мон-рь
- 5 Илецкий Свято-Николаевский жен. мон-рь
- 6 Покровский (Разгуляевский) жен. мон-рь
- 7 Подворье афонского Пантелеимонова муж. мон-ря
- 8 Пантелеимоновское подворье Николаевского (пещерного) муж. мон-ря
- 9 Николаевский муж. мон-рь

Цифры на карте обозначены митрополии РПЦ: 1—Саратовская, 2—Татарстанская

песчаников Приуралья (Каргалинский горно-металлургический центр). В системе степных древностей Циркумпонтийской металлургической провинции памятники этой культуры выделяются обилием медных орудий, а также инструментов и украшений из метеоритного железа. На ее позднем этапе в степях О. о. появились погребения вольско-лбищенской культуры культурно-исторической общности шнуровой керамики и криволукской культурной группы блока посткатакомбных культур. В начале позднего бронзового века их сменили абашевская и синташтинская культуры, на базе которых сформировалась срубная культурно-историческая общность. В Зауралье в это время распространились

алакульская, черкакульская культуры и амангельдинская культурная группа (смешанные алакульско-федоровские памятники). К концу бронзового века относятся древности культур валиковой керамики и андроновидных культур (сусканской, межовской и др.). Для Западноазиатской (Евразийской) металлургической провинции, куда входили эти культуры, важную роль играли связанные с территорией совр. О. о. горно-металлургические центры Каргалы и Мугоджары, продукция к-рых распространялась на огромные территории.

В VII/VI в. до Р. Х.— III/IV в. до Р. Х. территория совр. О. о. входила в область савроматской археологической культуры и сменявшихся

сарматских археологических культур. К опорным памятникам для изучения их вост. зоны относятся Илецкие, Филипповские и др. курганы. Находки эпохи Великого переселения народов единичны, некоторые из них соотносятся с кругом Харино; погребение в пещере Кызыл-Адыр (на границе Беляевского р-на и Кувандыкского городского окр.) с литым котлом и оружием связывают с населением, входившим в объединение гуннов. Вероятно, с кон. 50-х — 60-х гг. VI в. территорию совр. О. о. полностью или частично контролировал Первый Тюркский каганат. Археологические памятники VI—VIII вв. практически неизвестны.

Во 2-й пол. IX в. в степях Приуралья, включая территорию совр.

О. о., появились печенеги, которых в X–XI вв. вытеснили огузы. В XI — нач. XIII в. в степи господствовали кипчаки. В XIII–XV вв. территория О. о. входила в состав Орды. В XIV в. здесь распространился ислам, с которым связано появление кирпичных мавзолеев, кладбищ с высеченными на камнях эпитафиями. В XV — нач. XVII в. господствующее положение в регионе занимала Ногайская Орда.

С. В. Кузьминых, Н. Л. Моргунова

С кон. XVI в., после основания в 1586 г. Самары и Уфы, началось проникновение в регион русских. Постройка крепостей способствовала крестьянской колонизации их ближайших окрестностей. На р. Яик (ныне Урал) появились первые казачьи городки, узловым среди них стал городок на о-ве Кош-Яик, близ устья р. Илек (существовал до 1614, возрожден в 1737 как Илекский городок, ныне с. Илек). В кон. XVI–XVII в. в юж. части региона появились кочевья казахов.

Начало планомерного освоения региона связано с принятием российского подданства казаками Младшего жуза (1731) и деятельностью в 1734–1744 гг. Оренбургской экспедиции (в 1734 Известная экспедиция, с 1737 Оренбургская комиссия), основными задачами к-рой являлись создание укрепленной линии на р. Яик и подготовка базы для развития торговли со Ср. Азией. Экспедиция (комиссия) первоначально размещалась в Уфе (1734–1736), затем в Самаре (1736–1743; «комисские служители и тягости» (канцелярия) с лета 1736 до нач. 1737 находились в Симбирске) и Оренбурге (1743–1744). В сер. — 2-й пол. 30-х гг. XVIII в. были основаны крепости по берегам рек Сакмара, Самара, Яик: Орская (1735; в 1735–1738 Оренбург, ныне г. Орск), Бердская (1736; с 1742–1743 Оренбург), Бузулукская, Верхнеозёрная, Сорочинская, Татищева, Тоцкая (все — 1736), Новосергиевская, Переволоцкая (обе — 1738), Красногорская (1738; в 1738–1742 Оренбург) и др. В 1735–1740 гг. часть территории совр. О. о. была охвачена восстаниями башкир.

Указом имп. Елизаветы Петровны от 15 марта 1744 г. была образована Оренбургская губ., в состав к-рой вошли территории, подведомственные Оренбургской комиссии, с построенными там крепостями, подчинявшаяся Сенату Уфимская пров. и Исетская пров. Сибирской губ.; под

контроль администрации Оренбургской губ. перешли также Яицкое казачье войско (с 1775 Уральское казачье войско), население казах. Младшего жуза (как и пограничные дела, связанные с ним). На Оренбургской укрепленной линии несло службу Оренбургское казачье войско. 16 апр. 1744 г. Оренбургской губ. была подчинена Ставропольская крепость (на р. Волге), 25 мая 1752 г. — крепость Гурьев (ныне г. Атырау в Казахстане).

Важную роль в развитии экономики региона играла добыча соли (центр с 1754 — крепость Илецкая Запчита (с 1865 — безуездный г. Илецк), ныне г. Соль-Илецк). С 40–50-х гг. XVIII в. развивалась горнозаводская промышленность (старейший завод в регионе — Преображенский, близ Орской крепости, основан в 1743). В 1755 г. губерния была охвачена восстанием башкир. С именем и работами товарища губернатора Оренбургской губ. (1752–1760) и правителя Главного Оренбургского соляных дел правления (1770–1777) П. И. Рычкова связано возникновение пуховязального промысла (в т. ч. изготовления знаменитых пуховых платков, ставших одним из символов России); среди первых мастериц была 2-я жена Рычкова — Елена Денисовна (урожд. Чирикова), распространявшая этот промысел среди местного населения.

31 авг. 1773 г. в ведение администрации Оренбургской губ. передана Самара. Губерния стала главной ареной восстания Е. И. Пугачёва (1773–1775): практически все населенные пункты региона, кроме Оренбурга (выдерживал осаду с окт. 1773 до марта 1774), были взяты восставшими или добровольно сдались. Во 2-й пол. 70-х гг. XVIII в. правительство уделяло большое внимание восстановлению региона.

Указом имп. Екатерины II от 23 дек. 1781 г. Оренбургская губ. была преобразована в Уфимское наместничество, при этом к Симбирскому наместничеству отошли Самарский и Ставропольский уезды, к Пермскому наместничеству — Осинский и Шадринский уезды, под контроль администрации Астраханской губ. переданы Гурьев, Уральск (бывш. Яицкий городок; ныне в Казахстане) и территория Уральского казачьего войска. Уфимское наместничество делилось на Оренбургскую обл. (включала Бузулукский, Верх-

неуральский, Оренбургский и Сергиевский уезды) и Уфимскую обл. (включала Белебеевский, Бирский, Бугульминский, Бугурусланский, Мензелинский, Стерлитамакский, Уфимский, Челябинский уезды). Указом имп. Екатерины II от 2 мая 1784 г. в составе Уфимской обл. образован Троицкий у. Наместничество являлось одним из центров металлургической промышленности в России (действовало свыше 20 железоделательных и медеплавильных заводов). Указом имп. Павла I от 12 дек. 1796 г. Уфимское наместничество переименовано в Оренбургскую губ. Центром губернии в разное время являлись Оренбург (1797–1802, 1865–1920) и Уфа (1802–1865). На юге и востоке губерния не имела установленных границ, т. к. происходил постоянный процесс расширения ее территории; делилась на уезды: Бирский, Бугульминский, Бузулукский, Верхнеуральский, Мензелинский, Оренбургский, Стерлитамакский, Троицкий, Уфимский, Челябинский. Находилась под управлением оренбургских военных губернаторов (1796–1851), оренбургских и самарских генерал-губернаторов (1851–1864), оренбургского генерал-губернатора (1865–1881). В 1799 г. образована Оренбургская пограничная комиссия, в ведении к-рой находилось управление казаками Младшего жуза. 24 апр. 1802 г. восстановавшиеся упраздненные в 1796–1797 гг. Белебеевский и Бугурусланский уезды. 8 мая 1816 г. присоединена территория между реками Урал, Илек, Кураля и Бердянка площадью свыше 655,5 тыс. га, к-рая была подчинена Илецкому соляному правлению и фактически включена в Оренбургскую губ. (указом от 12 дек. 1840 этот участок окончательно включен в состав земель Оренбургского казачьего войска). В 30-х гг. XIX в. построена т. н. Новая Оренбургская укрепленная линия, которую занимали Оренбургские линейные батальоны (среди солдат — декабристы, участники Польского восстания 1830–1831 гг., петрашевцы). В 1835 г. граница Оренбургской губ. была перенесена южнее и проведена почти по прямой между крепостями Орской и Троицкой.

По указу имп. Николая I от 6 дек. 1850 г. о создании Самарской губ. в ее состав были переданы Бугульминский, Бугурусланский и Бузулукский уезды. 9 дек. 1859 г. Оренбургская пограничная комиссия

преобразована в областное правление Области оренбургских киргизов, центром которой стал также Оренбург. Область охватывала степи казахов Младшего жуза, делилась на 3 части: Западную, Среднюю и Восточную (это деление введено утвержденным еще 20 марта 1824 «Уставом об оренбургских киргизах»). Согласно указу имп. Александра II от 21 окт. 1868 г. «О преобразовании управления Киргизскими степями Оренбургского и Сибирского ведомств и Уральским и Сибирским казачьими войсками», Область оренбургских киргизов была упразднена, ее Западная часть стала территориальной основой Уральской обл., Восточная — Тургайской обл., а Средняя часть была разделена между ними.

5 мая 1865 г. из Оренбургской губ. была выделена Уфимская губ. в составе 6 уездов, после чего она стала делиться на 5 уездов: Верхнеуральский, Оренбургский, Орский, Троицкий и Челябинский.

Главные занятия населения — земледелие и животноводство. Зерно, овечья шерсть и кожа являлись важнейшими предметами торговли. Продолжалось развитие соледобычи (в 1914 — свыше 37,7 тыс. т) как в районе Илецка, так и на соляных озерах близ Челябинска. С 1811 г. велась золотодобыча на приисках Троицкого у. (первоначально осуществлялась исключительно казной, с 1836 также частными лицами). С 30-х гг. XIX в. наблюдался кризис горнозаводской промышленности, к 1894 г. действовали 7 заводов. С сер. 60-х гг. XIX в. в Оренбургскую губ. переселялись рус. крестьяне из центральных губерний. Открыто постоянное движение по железнодорожным линиям: Самара — Оренбург (1877), Оренбург — Кубек (1905), Илецк — Чингирлау (1907; узкоколейная, с 1913 переоборудовалась на широкую колею).

В годы первой мировой войны Оренбургская губ. приняла значительное число беженцев из зап. губерний страны и раненых; в 1914 г. туда выслано свыше 10 тыс. военнопленных граждан — подданных воевавших с Россией государств; с 1914 г. там размещались и военнопленные. В дек. того же года открыто движение по железнодорожной линии Оренбург — Кувандык (в 1916 линия продлена до ст. Сара).

Начиная с осени 1917 г. Оренбургская губ. стала одним из главных



Меновой двор в Оренбурге.
Фотография. XIX в.

центров казачьего движения. Крупнейшим из них стало выступление А. И. Дутова в 1917–1918 гг. В дек. 1917 — марте 1918 г. часть территории губернии взяли под контроль отряды большевиков, в июле 1918 — янв. 1919 г. губерния находилась под контролем войск Дутова. В нач. 1919 г., свое продвижение начали части РККА, к-рые в апр.—сент. взяли под свой контроль всю ее территорию.

Постановлением ВЦИК и СНК РСФСР от 23 марта 1919 г. часть территории Оренбургской губ. передана в состав Башкирской АССР; постановлением Президиума ВЦИК от 3 сент. 1919 г. Троицкий и Челябинский уезды отошли к Челябинской губ.; 19 окт. 1919 г. Верхнеуральский у. присоединен к Уфимской губ. Постановлением 2-го съезда Советов Оренбургской губ. от 25 марта 1920 г. Оренбургский и Орский уезды были упразднены, введено деление на 8 районов: Илецкий, Исаево-Дедовский, Краснохолмский, Оренбургский, Орский, Петровский, Покровский и Шарлыкский. 7 июля 1920 г. Оренбургская губ. была включена в состав Оренбурго-Тургайской губ., к-рая, согласно дополнению от 22 сент. 1920 г. к декрету ВЦИК и СНК от 26 авг. 1920 г., вошла в состав Киргизской АССР (с 1925 Казакская АССР) в составе РСФСР (ныне Республика Казахстан). Оренбург стал столицей Киргизской АССР. Оренбурго-Тургайская губ. делилась на уезды и районы: уезды — Актюбинский, Иргизский, Темирский, Тургайский; районы — Адамовский, Илецкий, Исаево-Дедовский, Краснохолмский, Можаровский, Оренбургский, Орский, Петровский, Покровский и Шарлыкский. В нояб. 1920 г. в состав губернии полностью передан Кустанайский у. Декретом ВЦИК от 8 дек. 1921 г. Оренбурго-Тургайская губ. была упразднена,

а ее территория разделена на Актюбинскую, Кустанайскую и Оренбургскую губернии. Вновь созданная Оренбургская

губ. первоначально делилась на 9 районов: Адамовский, Илецкий, Исаево-Дедовский, Краснохолмский, Оренбургский, Орский, Петровский, Покровский, Шарлыкский. На основании постановлений пленума (27 янв. 1922) и президиума (7 июня 1922) губернского исполкома районное деление было упразднено, восстановлено деление на уезды: Исаево-Дедовский (с 5 дек. 1923 Каширинский), Оренбургский, Орский.

Постановлением Президиума ВЦИК от 6 апр. 1925 г. Оренбургская губ. была выделена из состава Киргизской АССР и напрямую вошла в состав РСФСР. 4 нояб. 1926 г. к губернии были присоединены Илекская и Ташлинская волости Илекского у. Уральской губ. Казакской АССР. Постановлением Президиума ВЦИК от 30 мая 1927 г. уездное деление упразднено, введено деление на 16 районов: Буртинский, Домбаровский, Ивановский, Илекский, Кваркенский, Каширинский, Краснохолмский, Ново-Покровский, Оренбургский, Орский, Петровский, Покровский, Соль-Илецкий, Софиевский, Троицкий, Шарлыкский. В 1922–1926 гг. Исаево-Дедово (с 1922 Каширинск, ныне с. Октябрьское), в 1923–1926 гг. Каргала и до 1927 г. Илек имели статус города; в 1926 г. этого статуса также лишился г. Илецк (Илецкая Запита).

Постановлением ВЦИК и СНК РСФСР от 14 мая 1928 г. Оренбургская губ. была упразднена, а ее территория передана в состав Средневолжской обл., туда же вошла и часть территории совр. О. о., входившая в Самарскую губ. В Средневолжской обл. территория совр. О. о. составляла Бугурусланский, Бузулукский и Оренбургский округа. В 1929–1934 гг. регион входил в состав Средневолжского края, где до 1930 г. составлял Бугурусланский и Оренбургский округа. Открыто движение по железнодорожным линиям Сара — Орск (1929), Золотая Сопка (Троицк) — Орск (1930), начато строительство ряда крупных

предприятий, в т. ч. комбикормового завода, завода «Трактородеталь» (пущен в 1931) и др. В 1929–1931 гг. в окрестностях Орска открыты крупные месторождения железной руды (Орловское, Аккермановское, Промежуточное и др.), ставшие основой развития Орско-Халиловского промышленного р-на. В февр.—дек. 1934 г. в составе Средневолжского края существовал Орский промышленный округ.

О. о. образована 7 дек. 1934 г. Согласно постановлению Президиума ВЦИК от 25 янв. 1935 г. и постановлению президиума Оренбургского облисполкома от 13 февр. 1935 г. «О новой сети районов Оренбургской области», включала 52 района: Абдулинский, Адамовский, Акбулакский, Александровский, Андреевский, Асекеевский, Белозерский, Бугурусланский, Бузулукский, Буранный, Буртинский, Гавриловский, Грачёвский, Державинский, Домбаровский, Екатерининский, Зиянчуринский, Ивановский, Илекский, Каширинский, Кваркенский, Кичкасский, Краснопартизанский, Краснохолмский, Кувандыкский, Курманаевский, Люксембургский, Матвеевский, Мордовско-Боклинский, Мустаевский, Новоорский, Новопокровский, Новосергиевский, Оренбургский, Орский, Павловский, Переволоцкий, Покровский, Пономарёвский, Сакмарский, Саракташский, Свердловский, Секретарский, Сок-Кармалинский, Соль-Илецкий, Сорочинский, Ташлинский, Тепловский, Топцкий, Троицкий, Халиловский, Шарлыкский. В 30–40-х гг. XX в. введены в строй железнодорожные линии: Орск — Аккермановка (1936), Орск — Домбаровский (1940), Орск — Кандагач (ныне Кандагаш; 1944). 25 дек. 1937 г. Каширинский р-н переименован в Октябрьский, 1 сент. 1938 г. упразднен Кичкасский р-н. Указом Президиума ВС СССР от 26 дек. 1938 г. О. о. была переименована в Чкаловскую обл., а г. Оренбург — в Чкалов (в честь летчика В. П. Чкалова). Статус города получили: в 1939 г. — Медногорск; в 1945 г. — Новотроицк (с 1943 рабочий посёлок), Соль-Илецк (имел статус города в 1865–1926, с 1930 рабочий посёлок) и Сорочинск; в 1953 г. — Кувандык (с 1939 рабочий посёлок).

Во время Великой Отечественной войны, в 1941–1942 гг., в Чкаловскую обл. эвакуировали ок. 90 промышленных предприятий из Балаклеи,

Брянска, Киева, Ленинграда, Москвы и др. Они были размещены гл. обр. в Оренбурге, Орско-Халиловском промышленном р-не, Бузулуке. На лесозаготовках и рудниках широко использовался труд заключённых. В 1941–1945 гг. в области сформировано 15 дивизий и 1 механизированная бригада, начато создание армии В. Андерса (2-го Польского корпуса), в Бузулуке в 1942 г. формировался отдельный Чехословацкий батальон (под командованием Л. Свободы), действовали 75 госпиталей. 17 июля 1943 г. в составе О. о. был образован Новотроицкий р-н, 14 янв. 1957 г. упразднен Секретарский р-н, а Сок-Кармалинский р-н переименован в Северный.

Указом Президиума ВС СССР от 4 дек. 1957 г. Чкаловской обл. возвращено название Оренбургская область, а г. Чкалову — Оренбург. С сер. XX в. регион развивался как центр горнодобывающей промышленности, черной и цветной металлургии, с 60-х гг. — химической и нефтехимической промышленности. В 50-х гг. XX в. ряд районов О. о. были вовлечены в программу освоения целинных и залежных земель. В 50–60-х гг. открыто движение по железнодорожным линиям Шильда — Озёрный (1956; узкоколейная), Круторожно — Гай (1959), Профинтерн — Рудный Клад (1960), а также по ветке к пос. Энергетик от линии Орск — Челябинск (1963).

26 марта 1958 г. Мордово-Боклинский р-н был переименован в Аксаковский. Указом Президиума ВС РСФСР от 3 апр. 1959 г. в О. о. были упразднены 12 районов: Аксаковский, Андреевский, Буранный, Гавриловский, Державинский, Екатерининский, Ивановский, Краснопартизанский, Новопокровский, Павловский, Покровский, Свердловский. 21 июля того же года дополнительно упразднен Зиянчуринский р-н. 19 мая 1960 г. центр Кувандыкского р-на перенесен в г. Медногорск, Кувандыкский р-н переименован в Медногорский, 3 нояб. того же года центр Халиловского р-на был перенесен в рабочий пос. Гай, район переименован в Гайский. 21 мая 1962 г. центр Тепловского р-на перенесен в пос. Первомайский, район получил такое же название. 29 июня 1962 г. рабочий пос. Гай включен в городскую черту г. Орска, Гайский р-н переименован в Орский, одновременно районный центр Медногорского

р-на был возвращен в Кувандык, в связи с чем району также возвращено прежнее название.

В рамках реформы административно-территориального деления указом Президиума ВС РСФСР от 1 февр. 1963 г. вместо существовавших ранее в составе О. о. было образовано 16 сельских районов: Абдулинский, Адамовский, Бугурусланский, Бузулукский, Илекский, Кваркенский, Кувандыкский, Новосергиевский, Октябрьский, Оренбургский, Орский, Первомайский, Саракташский, Соль-Илецкий, Сорочинский и Шарлыкский, а также 1 промышленный район — Светлинский. Однако указом Президиума ВС РСФСР от 11 янв. 1965 г. все сельские и промышленные районы были преобразованы в обычные, при этом Орский р-н переименован в Гайский (Гай вновь выделен из состава Орска), дополнительно образованы: Акбулакский, Александровский, Асекеевский, Беляевский, Домбаровский, Курманаевский, Переволоцкий, Пономарёвский, Сакмарский, Северный, Ташлинский, Топцкий и Тюльганский районы. 3 нояб. 1965 г. образованы Грачёвский и Матвеевский районы, 30 дек. 1966 г. — Красногвардейский и Новоорский.

В 1966 г. близ Оренбурга открыто нефтегазоконденсатное Оренбургское месторождение (разрабатывается с 1971), что положило начало развитию в регионе нефте- и газодобычи и переработки. В 1973–1979 гг. построен Кiemбаевский асбестовый горно-обогатительный комбинат. В 1979 г. статус города получили Гай (с 1965 рабочий посёлок) и Ясный (с 1962 рабочий посёлок). 4 дек. 1979 г. в составе О. о. образован Ясенский р-н. Открыто движение по железнодорожным линиям Оренбург — Мурапталово (1980), Красногвардеец — Пугачёвск (1981).

Д. А. Сафонов

С дек. 1991 г., после распада СССР, О. о. стала пограничной территорией с Республикой Казахстан. В 1998–2011 гг. все рабочие посёлки О. о. утратили свой статус, превратившись в сельские поселения. В рамках муниципальной реформы в РФ в О. о. образованы городские округа: Город Бугуруслан, Город Бузулук, Город Медногорск, Город Оренбург (все — 21 июня 2004), Город Новотроицк и Город Орск (оба — 2 сент. 2004), а с 1 янв. 2016 г. — Гайский (законом от 15 дек. 2014), Соль-Илецкий,

Сорочинский и Ясненский (все — законом от 6 марта 2015), Кувандыкский (законом от 8 мая 2015) и Абдулинский (законом от 26 июня 2015). После этого число районов О. о. сократилось с 35 до 29: Адамовский, Акбулакский, Александровский, Асекеевский, Беляевский, Бугурусланский, Бузулукский, Грачевский, Домбаровский, Илекский, Кваркенский, Красногвардейский, Курманаевский, Матвеевский, Новоторский, Новосергиевский, Октябрьский, Оренбургский, Первомайский, Переволоцкий, Пономарёвский, Сакмарский, Саракташский, Светлинский, Северный, Ташлинский, Тоцкий, Тюльганский, Шарлыкский. В О. о. — 12 городов областного значения (Абдулино, Бугуруслан, Бузулук, Гай, Кувандык, Медногорск, Новотроицк, Оренбург, Орск, Соль-Илецк, Сорочинск, Ясный) и 1 ЗАТО (пос. Комаровский).

А. П. П.

Лит.: Жуковский И. В. Кр. геогр. и стат. описание Оренбургской губ.: Сост. в 1832 г. Уфа, 1880²; Алекторов А. Е. История Оренбургской губ. Оренбург, 1883²; Рычков П. И. Топография Оренбургской губ.: 1762 г. Оренбург, 1887. Уфа, 1999²; Списки населенных мест Оренбургской губ. с общими об ней сведениями. Оренбург, 1892; Добросмыслов А. И. Тургайская обл.: Ист. очерк // Изв. Оренбургского отд. РГО. 1900. Вып. 15. С. 77–124; 1901. Вып. 16. С. 125–272; 1902. Вып. 17. С. 257–524; Рязанов А. Ф. Оренбургский край. Оренбург, 1928; Фёдоров-Давыдов Г. А. Кочевники Вост. Европы под властью золотоордынских ханов. М., 1966; Фурторянский Л. И. Дела вечно живые. Челябинск, 1968; он же. Оренбуржье — во имя Победы. Оренбург, 2010²; Альтов В. Г. Города Оренбургской обл. Челябинск, 1974; Мажитов Н. А. Курганы Юж. Урала VIII–XII вв. М., 1981; Засецкая И. П. Погребение у с. Кызыл-Адыр в Оренбургской обл. // Древние памятники культуры на территории СССР. Л., 1982. С. 54–77; Попов С. А. Тайпы Пятимаров. Челябинск, 1982²; Балыков О. Ф., Сергеев А. Д. О границах и террит. составе Оренбургского края с 1744 по 1917 г. // Исслед. и исследователи Оренбургского края XVIII — нач. XX вв. Свердловск, 1983. С. 90–92; Тарасов Ю. М. Рус. крестьянская колонизация Юж. Урала: 2-я пол. XVIII — 1-я пол. XIX в. М., 1984; Иванов В. А., Кригер В. А. Курганы кыштакского времени на Юж. Урале: (XII–XIV вв.). М., 1988; Из истории освоения целинных и залежных земель Оренбургской обл. Оренбург, 1988; Зобов Ю. С., Фурторянский Л. И. Родной истории страницы. Оренбург, 1994; Моргунова Н. Л., Кравицов А. Ю. Памятники древнеямной культуры на Илеке. Екат., 1994; Оренбургскому краю — 250 лет: Мат-лы науч. конф. Оренбург, 1994; Моргунова Н. Л. Неолит и энеолит юга лесостепи Волго-Уральского междуречья. Оренбург, 1995; она же. Археология Оренбуржья. Оренбург, 2004; она же. Энеолит Волжско-Уральского междуречья. Оренбург, 2011; она же. Приуральская группа памятников в системе волжско-уральского варианта ямной культурно-ист. обл.

Оренбург, 2014; Археол. памятники Оренбуржья. Оренбург, 1996–[2018]. Вып. 1–[14]; История Оренбуржья. Оренбург, 1996; Черных Е. Н. Каргалы: Забытый мир. М., 1997; он же, ред. Каргалы. М., 2007. Т. 5: Каргалы: Феномен и парадоксы развития; Губернаторы Оренбургского края / Сост.: В. Г. Семёнов, В. П. Семёнова. Оренбург, 1999; Фёдорова А. В. Край Оренбургский: люди, события, факты. Оренбург, 1999; Оренбургская биограф. энциклопедия. Оренбург, М., 2000; Гарустович Г. Н., Иванов В. А. Огузы и печенеги в евразийских степях. Уфа, 2001; Семёнова Н. Л. Военное управление Оренбургским краем в кон. XVIII — 1-й пол. XIX в. Стерлитамак, 2001; Сафонов Д. А. Начало Оренбургской истории: Создание Оренбургской губ. в сер. XVIII в. Оренбург, 2003; он же. История Оренбургского края. Оренбург, 2006; Богданов С. В. Эпоха меди степного Приуралья. Екат., 2004; Проблемы истории Оренбургского края XVIII–XX вв. Оренбург, 2004; Горбунов В. С. Срубная общность Вост. Европы. Уфа, 2006; Ткачёв В. В. Стени Юж. Приуралья и Зап. Казахстана на рубеже эпох ср. и поздней бронзы. Актобе, 2007; Евгеньев А. А. Оренбургская археология с XVIII в. до кон. 70-х гг. XX в.: Дис. Оренбург, 2008; Малашев В. Ю., Яблонский Л. Т. Стенное население Юж. Приуралья в позднесарматское время. М., 2008; Ранние кочевники Волго-Уральского региона. Оренбург, 2008; Сокровища сарматских вождей: (Мат-лы раскопок Филипповских курганов) / Ред.: Л. Т. Яблонский. Оренбург, 2008; Место эвакуации — Чкаловская обл. Оренбург, 2010; Яблонский Л. Т. Прохоровка: У истоков сарматской археологии. М., 2010; Матюшко И. В. Погребальный обряд кочевников степного Приуралья IX–XIV вв. Оренбург, 2015; она же. Сырцовый мавзолей на территории Оренбуржья // Изв. Самарского науч. центра РАН. 2016. Т. 18. № 3. С. 153–160; Моргунова Н. Л. и др. Турганское поселение в Оренбургской обл. Оренбург, 2017.

С. В. Кузьминых, Н. Л. Моргунова,
Д. А. Сафонов

О. о. входит в Уральский экономический р-н, является важным российским индустриальным регионом. В области добывается свыше $\frac{1}{2}$ российского объема асбеста (1-е место в РФ), 4,4% нефти, 3,1% природного газа. На предприятиях производятся весь российский гелий и одорант (2011), оксиды и гидроксиды хрома (свыше 80% российского производства), этан (ок. 80%), молотая соль (свыше 65%), техническая газовая сера (ок. 20%), сжиженный газ (8%). Крупный производитель машиностроительной (технологическое оборудование для цветной металлургии, доменное и сталеплавильное оборудование, ок. $\frac{1}{2}$ российского выпуска многофазных электродвигателей переменного тока мощностью 750 Вт — 75 кВт) и металлургической продукции.

Религия. Большинство верующих в О. о. — православные. К нояб. 2018 г., по данным Мин-ва юстиции РФ, в О. о. зарегистрированы 603

религ. орг-ции, из к-рых 435 представляют РПЦ (входят в *Оренбургскую митрополию*). Имеются 6 организаций старообрядцев, 1 приход Российской православной автономной церкви, 3 организации католиков, 1 — *Армянской Апостольской Церкви*, 50 — протестантов, 105 — мусульман, 2 иудейские общины.

Русская Православная Церковь.

История Православия в Оренбуржье тесно связана с историей включения территории Юж. Урала в состав Русского гос-ва, ее военно-политического и хозяйственного освоения. Первыми правосл. поселенцами на берегах р. Яик (Урал) стали стрельцы, бежавшие туда от преследований правительства царя Иоанна IV Васильевича Грозного. В XVII в. сюда потянулись старообрядцы, беглые крепостные и др. лица, скрывавшиеся от преследований в глухих лесах.

Распространение Православия непосредственно в регионе началось в 30-х гг. XVIII в. Во время постройки Оренбургской пограничной линии во всех ее крепостях и редутах сразу после основания обустраивались временные походные церкви-палатки и часовни, а позже возводились деревянные и каменные постоянные церкви, призванные обслуживать религ. нужды правосл. населения военных гарнизонов. В 1734 г., при учреждении Оренбургской экспедиции, в ее состав вошел ректор Самарской догматической школы прот. Антипа Мартинианов, в ведении к-рого находилось церковное устройство края; по возникавшим вопросам он обращался непосредственно в Синод, хотя Оренбургский край в церковно-административном отношении был сразу причислен к Казанской епархии. В 1739 г. на место Мартинианова был определен прот. Алексей Киселёв, к-рому указом Синода было запрещено обращаться по епархиальным делам «мимо Казанского архиерея». В том же году Алексей Киселёв возглавил Оренбургское духовное правление, учрежденное в Самаре при канцелярии Оренбургской экспедиции. Помимо Оренбургского духовного правления в ведении Казанской епархии состояли также Уфимское (1721) и Бузульгинское (1756) духовные правления. В 1750 г. создано Челябинское духовное правление, относившееся к ведению Tobольской епархии.

Первым стационарным храмом в регионе можно считать построен-



ных Захария и Елисаветы в Меновом дворе (1749; на средства таможенной конторы; в 1750 сгорела, возобновлена в

*Преображенский собор
в Оренбурге. 1746–1750 гг.
Фотография. Нач. XX в.*

1755), надвратная ц. Благовещения Господня при Гостином дворе (1755; на купеческие средства), каменная казачья ц. во имя Георгия Победонос-

ца в Форштадте (1756; в посл. войсковой собор), каменная ц. Петра и Павла для военного гарнизона (1760). Наконец, к 1758 г. «тщанием» Неплюева был отстроен каменный Введенский собор (теплый зимний). К 1760 г. в Оренбурге было 9 приходских церквей и 2 собора. После учреждения Оренбургской губ. Оренбургское духовное правление вместе с др. присутственными местами было переведено из Самары в Оренбург, находилось при соборе и возглавлялось его настоятелем (протопопом). В 1749 г. оно получило коллегиальное устройство с назначением 2-го присутствующего (обычно ключаря собора), делопроизводством ведала канцелярия. Территория, подведомственная Оренбургскому духовному правлению, была чрезвычайно обширна, ее границы не раз подвергались изменениям. В 1-й пол. XVIII в. правлению были подчинены церкви и приходы всех новопостроенных крепостей и селений Оренбургского края, к 1799 г. в его ведении находились 69 приходов Бузулукского, Верхнеуральского, Оренбургского и Стерлитамакского уездов.

Обширность территории края и ее удаленность от Казани (ок. 500–750 км), плохое состояние дорог, опасность разбойничьих нападений делали для архиереев почти невозможным личный объезд епархии. За 60 лет они посетили регион лишь трижды. Впервые, следуя при обозрении епархии через Уфу, в Оренбург 20 июля 1746 г. прибыл еп. Казанский Лука (Конашевич); пробыв в городе неделю, он отбыл далее в Яицкий городок. В 1758 г., во время архипастырской поездки, Оренбург посетил еп. Гавриил (Кременецкий), к-рый 12 июля освятил Введенский собор.

Многие храмы региона были сожжены, разорены, подверглись поруганию в ходе восстания Е. И. Пугачёва (1773–1775), большая их часть в посл. восстановлена и переосвящена. В 1783 г. Оренбург посетил еп. Казанский Антоний (Забелин). К 1799 г. в Оренбургской губ. насчитывалось 205 правосл. приходов, 940 священно- и церковнослужителей. В том же году была образована Оренбургская епархия, кафедральным центром к-рой стала Уфа (историю епархии см. в ст. *Оренбургская и Саракташская епархия*).

Н. П. Зими́на

Старообрядчество. На протяжении кон. XVII — XIX в. возникли 2 крупных района обитания старообрядцев в границах региона. Первый из них занял центральную часть совр. О. о. Он формировался под влиянием роста преследований староверов в европ. части России, продвижения российских границ на юго-востоке и необходимости их защиты и комплектования пограничных гарнизонов. Свою роль в складывании этого района сыграли также крестьянские миграции.

Большинство оренбургских старообрядцев, особенно среди казаков, составляли беглопоповцы. В исторических сочинениях поповцев XVIII–XIX вв. имеются сведения о неск. священноиноках и белых попах, проживавших в «удаленных сибирских пределах» и на р. Яике (с 1775 р. Урал). Наибольшее распространение беглопоповская практика в Урало-Сибирском регионе получила после оформления иноческой скитской орг-ции. В историографии этот процесс прежде всего связывается с именем соловецкого священноиника (иеромонаха) Софонтия (Софония), по преданию переселившегося на *Керженец* ок. 1690 г., после подавления *Соловецкого восстания 1667–1676 гг.* Софонтий был первым священником «нового» поставления, которого принял в сущем сане керженский собор «боголюбивых иноков и благоговейных христиан», возглавляемый авторитетным деятелем раннего старообрядчества Дионисием Шуйским. В «Краткой истории древлеправославной Российской церкви благочестивого священства» (Яссы, 1878) приводилась характерная для части беглопоповских обществ т. зр., согласно к-рой чинопоем Софонтия производился 2-м (через «миропомазание») чином;

этот же чиноприем в посл. практиковался самим Софонтием. В одном из ранних историко-полемических сочинений часовенных «История про древнее благочестие» приводится свидетельство о личном приезде Софонтия в Зауралье. Именно из возглавляемого Софонтием скита после уничтожения Керженских скитов в 10–20-х гг. XVIII в. в «сибирскую страну», а затем и «на Яик со всею братиею» переселился священноинок Никифор, сыгравший заметную роль в конституировании беглопоповщины в регионе. По источникам хорошо прослеживается связь между яицкими скитами и крупнейшим после Керженца и Ветки центром беглопоповщины — *Иргизскими монастырями*.

Кампания властей против Керженских скитов усилила бегство старообрядцев из Поволжья на Яик и Горный Урал, приведя к укреплению старообрядческих общин на периферии исторического Оренбургского края — в области Яицкого (Уральского) казачьего войска и в Исетской пров. Именно отсюда и намечилось проникновение старообрядцев в Оренбуржье. В 1725 г. яицкими казаками-староверами заложен Сакмарский городок (позже станица; ныне с. Сакмара) на одноименном притоке Яика — старейшее русское поселение О. о., в 1737 г. казаки-«черкасы» (выходцы с Украины) основали Илецкий городок (ныне с. Илек), но уже в 1742 г. в его гарнизоне абсолютно преобладали староверы с Яика. Здесь, а также в Кинделинском форпосте (с 1869 поселок, ныне с. Кинделя Ташлинского р-на) возникли наиболее устойчивые и активные старообрядческие общины в среде оренбургских служилых элементов XVIII–XIX вв. — носители идей казачьей автономии.

В ходе строительства оборонительных линий на левом берегу Волги и Юж. Урале (Новой Закамской, Оренбургской), подавления башкир. восстания 1735–1739 гг. и в дальнейшем, до кон. 40-х гг. XVIII в., общины староверов возникли в гарнизонах ряда укреплений Верхне- и Нижнеяицкой линий, входивших в систему обширной Оренбургской линии, в т. ч. в крепостях Рассыпная (1738) и Студёная (1748) на территории совр. Илекского р-на. Религиозно-политическая неблагонадежность пограничного казачества подвигла власти на

создание в 1748 г. Оренбургского казачьего войска, основу к-рого составили служилые люди Старой Закамской линии — «черкасы» (укр. казаки), самарские, уфимские, исетские, яицкие казаки, а также на увеличение численности нерус. служилых людей в составе иррегулярных войск, в т. ч. создание особых иррегулярных формирований. При этом правительство видело в Оренбургском войске антистарообрядческую силу. В новое войско вошли и сакмарские казаки, илецких же в 1746 г. зачислили в состав Яицкого войска. Данные меры не предотвратили роста численности оренбургских староверов: на протяжении сер. XVIII — нач. XIX в. их общины возникали в таких крепостях, форпостах, редутах и поселках, как Ильинка совр. Кувандыкского городского окр. (1742); Гирькай совр. Беляевского р-на (1742); Иртек (1761) совр. Ташлинского р-на; Мухраново (не позднее 1773), Новоилецкая (1811), Буранная, Ветлянка, Линёвка, Трудовое (все 1818) совр. Соль-Илецкого городского окр., хотя офиц. численность староверов в Оренбургском войске всегда оставалась низкой.

Окончательно упомянутый старообрядческий ареал сложился в посл. трети XIX в. Благодаря развитию казачьего землепользования на свободных землях близ Сакмарской станицы возник целый ряд старообрядческих хуторов: Архиповка, Беловка, Гребени, Дворики, Донское, Жданово, Майорка, Марьевка, Санково, Янгиз (ныне все Сакмарского р-на). Приток населения извне расширил пределы старообрядческого заселения на Саринское плато, занимавшее восток Оренбургской губ. (центральная часть совр. О. о.). После отмены крепостного права оно стало местом поселения безземельных крестьян горного Урала и центральных губерний, основавших села Сара (1867), Чукари-Ивановка (1878), Карагай-Покровка, Сарбай (оба 1880), Новоказанка (1884), Поим (1893) совр. Кувандыкского городского окр.

Второй исторический район компактного проживания старообрядцев находится на западе и северо-западе О. о. Его складывание было обусловлено притоком крестьян из центрально-черноземных губерний и Зап. Сибири: в кон. XVIII — нач. 60-х гг. XIX в. здесь возникли села Борисовка, Елатомка, Козловка, Рус.

Бокла, Староверовка (ныне Бугурусланского р-на), Ст. Тепловка, Колтубановка (ныне Бузулукского р-на), Лабазы (ныне Курманаевского р-на), В. Заглядино (ныне дер. Верхнезаглядино Асекеевского р-на), Н. Заглядино (ныне не существует).

Оренбургские казаки-старообрядцы поддерживали связи с единоверцами Яицкого и Волжского (Волжского) казачьих войск. В 1764–1765 гг. все казачьи войска на юго-востоке европ. части России охватило движение за выход из обязательной службы и запись в число плательщиков двойного подушного оклада на условии свободного исповедания «старой веры», сакмарские казаки были среди инициаторов этого движения. На фоне усилившейся с кон. 20-х гг. XIX в. борьбы со старообрядчеством и активного насаждения единоверческих приходов увеличилось число мигрантов-старообрядцев, в их среде росли эсхатологические настроения, участились случаи отказа казаков от службы императору-«антихристу», зафиксированные в судебном-следственных делах. Обострилось противостояние между сторонниками «духовного» («не воплоти») и «чувственного» понимания природы антихриста.

После насильственного перевода Иргизских мон-рей в 1837–1841 гг. в единоверие мн. казаки перешли на беспоповские позиции либо примкнули к единоверию; выделилось *Часовенное согласие*. Переход к беспоповской практике был санкционирован неск. соборами урало-сибирских беглопоповцев (Ирюмским в 1723 и Тюменским в 1840). При этом преследования властей и внутренние процессы в староверческих общинах подтолкнули распространение беспоповщины среди населения О. о. в целом. Серьезное влияние в регионе приобрело поморское согласие (в т. ч. среди часовенных). В 1826 г., по данным МВД, из общего числа старообрядцев Оренбургской губ. (28 198 чел.) на долю поморских общин (далеко не единых между собой по таким вопросам, как бессвященнословные браки, моление за императора) приходилось 10 410 чел. (44%).

Традиционными центрами казачьей беглопоповщины во 2-й пол. XIX в. служили станицы Сакмарская, Рассыпная, г. Илек и пос. Кинделинский. Долго поддерживали традиции Иргизских мон-рей скиты Тро-

ицкого у. Оренбургской губ. (ныне в Челябинской обл.). В 1888/1889 г. позиция «духовномудрствующих» часовенных нашла свое воплощение в сочинении бывшего полковника Уральского казачьего войска И. И. Калбулина «Цветник», вероятнее всего составленном в Оренбурге. Широко толкуя предсказания отцов Церкви, он обосновывал фактически беспоповский тезис об исчезновении таинств после отступления от веры, но в отличие от беспоповцев связывал это не с реформами патриарха Никона (Минова) в XVII в., а с распространением унии. «обливательного» крещения, окончательно уничтожившего возможность найти «правильное» священство (Борзовик Ю. «Времена, они меняются»: дискуссии уральских старообрядцев о прошлом и будущем в контексте поисков «истинного» священства в кон. XIX в. // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2018. № 1. С. 265). В пос. Кинделинском до 1895 г. храмы РПЦ вообще отсутствовали, а построенный затем храм был единоверческим, в кон. 90-х гг. XIX в. там неоднократно проводились диспуты о вере между миссионерами и пастырями староверов.

Несмотря на юридический запрет исповедания вероучения в казачьих войсках и малые офиц. цифры количества старообрядцев, они оставались заметной и влиятельной силой казачьего сообщества, прежде всего из-за более высокого уровня их грамотности и широты кругозора. Они выступали первыми кандидатами на должности командиров, введенный запрет на их назначение оставлял казачьи войска без подготовленного младшего командного состава и осложнял несение службы казаками в целом. В 60-х гг. XIX в. и. о. наказного атамана Оренбургского войска генерал-майор Е. И. фон Зенгбуш был вынужден ходатайствовать о разрешении провозглашать старообрядцев хотя бы в урядники, пехотка которых в войске была наиболее острой, и в 1865 г. такое разрешение властями было дано.

В крестьянской среде признанным центром беглопоповщины было с. Елатомка. Среди крестьян было распространено и беспоповство: в сер. — 2-й пол. XIX в. большие общины поморцев действовали в селах Ст. Тепловка, Лабазы, Изобильное (ныне Соль-Илецкого городского

округа), Трудовое, Буранное; федосеевцев — в селах Ветлянка, Трудовое, Затонное (совр. Соль-Илецкого городского округа), Софиевка (ныне Пономарёвского р-на); дырников — в с. Затонное. Бегуны были отмечены в Троицком и Челябинском уездах Оренбургской губ. (ныне Челябинская обл.).

В февр. 1864 г. МВД и Синод начали рассмотрение крупного судебного-следственного дела, связанного с тем, что в нач. 1863 г. неск. сот (по отдельным источникам, до 2 тыс.) временнообязанных крестьян Репьёвской вол. Оренбургского у., проживавших в деревнях Троицкой, Ключёвке, Ивановке, Козловке и Александровке, попытались официально отписаться от правосл. приходов. Более 20 представителей сельской администрации были отстранены от своих должностей, получили различные сроки тюремного заключения. Один из фигурантов этого дела, бывш. заводской крестьянин Ф. И. Савкин, совершив побег из Оренбургской тюрьмы вместе с охранявшим его солдатом, которого он убедил в «настатии последних времен», стал в 1875 г. основателем известного Казанского скита в Томской губ.

Со 2-й пол. XIX в. свои позиции в регионе стала укреплять *Белокриницкая иерархия*. Уральско-Оренбургская епархия, вошедшая в список 12 епископий, образованных при Московском архиеп. *Антонии (Шутове)*, была образована вероятнее всего в 1857 г., после хиротонии во епископа Пермского насельника уральских скитов Геннадия (Беляева). Этому предшествовала организационная нестабильность, связанная со святительскими хиротониями и попытками укрепить свои позиции первого российского белокриницкого еп. Софрония (Жирова), изверженного из сана собором епископов Белокриницкой иерархии в июле 1863 г. Так, в 1852 г. Софронием во епископа Уральского был рукоположен Виталий (Мятлев). Оба епископа скомпрометировали себя перед общинами и в глазах других архиереев Белокриницкой иерархии взаимной попыткой возведения друг друга в сан митрополита в янв. 1854 г. Не получил поддержки и был изгнан из Сергиевских и Бударинских скитов поставленный туда в 1853 г. еп. Софронием во игумены о. Израиль (Бреднев). После ареста еп. Геннадия

(Беляева) в дек. 1862 г. на Уральско-Оренбургскую епархию Казанским еп. Пафнутием (Шикиным) был поставлен уроженец Верхне-Тагильского завода Константин (Коровин). После ареста еп. Константина в 1864 г. и его отхода от активной деятельности Уральскую кафедру с дек. 1875 до 1897 г. возглавлял еп. Виктор (Лютиков). Его преемником стал еп. св. *Арсений (Швецов)*; 1897–1908), благодаря деятельности которого под омофор Белокриницкой иерархии перешли 9249 чел., начала активно развиваться издательская деятельность. В юрисдикции Белокриницкой иерархии в Оренбургской губ. действовали 10 храмов, 22 молитвенных дома, Миасский Николаевский жен. мон-рь (ныне территория Челябинской обл.), 2 школы и богадельня. После смерти еп. Арсения Уральскую и Оренбургскую епархию возглавляли еп. Евлогий (Алгизин; 1912–1916) и еп. *Амфилохий (Журавлёв)*; 1916–1922).

На нач. XX в. крупнейшими на территории совр. О. о. оставались общины уральских казаков в поселках Кинделинский (2500 чел.), Иртецкий (1350 чел.), Затонный (1,3 тыс. чел.). В целом в Уральском войске (в т. ч. на территориях вне границ совр. О. о.) старообрядцы, по данным переписи 1897 г., составляли 39,6% от общей численности, единоверцы — 33,3% (в совокупности более 60 тыс. чел.). В Оренбургском войске старообрядцы в 1897 г. составляли 2,3%, что не превышало 20 тыс. чел. (однако совр. авторы доводят фактическую численность до 15%), крупнейшие общины существовали в станицах Сакмарской (6 тыс. чел.), Рассыпной (1,3 тыс. чел.) и Буранной (700 чел.). Официальная статистка отражала медленный, но неуклонный рост численности староверов на протяжении 2-й трети XIX — нач. XX в. в Оренбурге: в 1834 г. — 66 чел. (из них 24 поповца и 42 беспоповца), в 1865 г. — 281 чел. (121 и 160), в 1897 г. — 1666 чел., в 1913 г. — 2741 чел. По неск. сот старообрядцев проживало на протяжении 2-й пол. XIX в. в Бугуруслане и Бузулуке.

Во 2-й пол. XIX — нач. XX в. произошли изменения и в социальной составляющей старообрядчества в регионе: его опорой стали состоятельное крестьянство и купечество. Так, в Оренбурге к старообрядцам принадлежали роды кушцов Зубовых,

Кобяковых, Коломкиных, Леонтьевых, Мануйловых, Серяковых, Турецких и др. Оренбургские купцы-старообрядцы финансировали строительство и содержание молитвенных домов. Вместе с тем в старообрядческой среде сохранялись и аскетические настроения, что отчасти являлось причиной внутренней полемики низов с верхушкой того или иного согласия.

После принятия 17 апр. 1905 г. указа «Об укреплении начал веротерпимости» активизировалась миссионерская деятельность старообрядцев всех согласий. С 1906 по 1912 г. в пределах Оренбургской епархии (Оренбургская губ., Тургайская обл., до 1908 также Уральская обл.) построено 7 старообрядческих храмов. В Оренбурге существовавшая с кон. XIX в. община Белокриницкой иерархии была зарегистрирована 27 марта 1907 г. После указа 1905 г. моленная, пожалованная в 1892 г. общине М. Г. Гушиной, была перестроена в храм и освящена в честь иконы Божией Матери «Знамение». В Бугуруслане между 1905 и 1917 гг. беглопоповцами был построен Успенский собор. К 1912 г. в пределах Оренбургской епархии действовали 32 старообрядческие общины.

Приход к власти большевиков в окт. 1917 г. был встречен различными течениями старообрядцев неоднозначно. Представители Белокриницкой иерархии выступили решительными противниками советской власти. Еп. Амфилохий выехал в расположенный в Томской губ. Новоархангельский скит, откуда временно управлял Пермско-Тобольской и Томской епархиями. В июне 1922 г., по прибытии в Оренбург, он был арестован и осужден на 5 лет заключения, отбывал наказание в Томском доме принудительных работ. В 1926 г. на Уральско-Оренбургскую кафедру был рукоположен еп. Сергей (Кулагин), к-рый посетил все приходы епархии, однако уже в 1927 г. был арестован в 1-й раз, а в нач. 1928 г. — вторично. В авг. 1934 г. еп. Сергей был снова арестован по обвинению в контрреволюционной агитации и приговорен к 3 годам ссылки. После этого Уральско-Оренбургская епархия фактически была упразднена.

Отношение большевиков к др. беглопоповским согласиям и беспоповцам в первые годы советской власти было благожелательным, поскольку они видели в них форму выражения

стихийного народного протеста против монархии и РПЦ. Старообрядцы беспрепятственно собирались на моления в Оренбурге, а в 1923–1924 гг. все существовавшие на тот момент в городе старообрядческие группы успешно прошли регистрацию.

Влияние образованной в 1923 г. Новозыбковской иерархии (ныне Русская Древлеправославная Церковь; РДЦ) распространилось на старообрядцев зап. районов региона. В кон. 20-х — нач. 30-х гг. XX в. в крупном центре беглопоповцев в г. Бугуруслане действовали 2 церкви. Летом 1929 г. туда прибыл единоверческий еп. Стефан (Расторгуев), к-рый в сент. 1929 г. присоединился к Древлеправославной Церкви и стал 2-м после архиеп. *Николая (Позднева)* архиереем. В последующие годы при участии еп. Стефана в Бугуруслане были проведены хиротонии 5 архиереев. Возглавив Бугурусланско-Уральскую и Сибирскую епархию, еп. Стефан продолжал тайно проводить церковные соборы, вел обширную переписку. После смерти в сент. 1934 г. архиеп. *Николая (Позднева)* он стал местоблюстителем, а в 1935 г. был возведен в сан архиепископа Московского и всея Руси, при этом кафедра находилась в Успенском соборе Бугуруслана. К 1936 г. помимо кафедрального собора в Бугурусланском р-не продолжали действовать 4 беглопоповские церкви: в селах Староверовка, Елатомка и Н. Заглядино. В июле 1937 г. архиеп. Стефан был арестован, 2 сент. 1937 г. расстрелян.

В кон. 20-х — нач. 30-х гг. в регионе была закрыта большая часть старообрядческих церквей и молитвенных домов: в 1929 г. сразу 4 молитвенных здания в Оренбурге, молитвенные дома и церкви в селах Завражное, Затонное, Илек, Мухраново, Рассыпное, в 1930 г. — ц. свт. *Николая Чудотворца* в пос. Буранное, в 1931 г. — ц. иконы Божией Матери «Знамение» Белокриницкой иерархии в Оренбурге, в нач. 30-х гг. — церковь беглопоповцев в дер. Янгиз Сакмарского р-на. В 1938 г. прекратила существование последняя беглопоповская община в Бугуруслане.

В 40-х гг. XX в. у старообрядческих общин появилась надежда на легализацию. За период с 1944 по 1951 г. старообрядцы Чкаловской обл. подали 26 ходатайств о регистрации, но все они были отклоне-

ны. В 1978 г. в О. о. на учете состояли 16 старообрядческих общин и религ. групп, в т. ч. 3 группы Белокриницкой иерархии и 13 беглопоповских.

В 1982 г. община Новозыбковской иерархии была зарегистрирована в Оренбурге, 27 окт. того же года и в Бугуруслане. Для молитвенных целей в обоих городах были приобретены и переоборудованы частные дома. Так, в Оренбурге прихожанам РДЦ дом был переоборудован в храм святых Космы и Дамиана, на его крыше в 1985 г. установлен небольшой купол с крестом. Летом того же года он был освящен архиеп. Новозыбковским и всея Руси *Геннадием (Антоновым)*. В авг. 1984 г. была зарегистрирована община старообрядцев в с. Елатомка Бугурусланского р-на (приход в честь Собора архистратига Михаила и прочих св. сил бесплотных). В 1992 г. в Оренбурге зарегистрирован приход во имя иконы Божией Матери «Знамение» Русской Православной Старообрядческой Церкви (РПСЦ). В 1993 г. ему возвращено историческое здание храма. В 2010–2017 гг. проведена его реставрация и реконструкция (в июле 2017 митр. Московский и всея Руси Корнилий (Титов) совершил в храме молебен и освятил крест для колокольной). 5 апр. 2007 г. зарегистрирована община РПСЦ во имя прп. *Сергия Радонежского* в Бузулуке (снята с регистрации 1 нояб. 2018), 15 февр. 2012 г. получил регистрацию в Орске приход РПСЦ во имя свт. *Арсения*, еп. Уральского и Оренбургского.

28 янв. 2008 г. в Новотроицке зарегистрирован приход РДЦ во имя прп. *Сергия Радонежского*. В 2008 г. общине РДЦ в Бугуруслане возвращено историческое здание Успенского собора. В 2011–2012 гг. община храма святых Космы и Дамиана начала строительство нового здания. В нач. 2012 г. на звонницу были подняты 5 малых колоколов, пожертвованных потомственными староверами из семьи Егоровых (21 янв. того же года звонницу освятил глава РДЦ патриарх Московский и всея Руси Александр (Калинин)). В июне того же года на храм были установлены купола.

К дек. 2018 г. в О. о. зарегистрированы 2 прихода РПСЦ в Оренбурге и Орске, к-рые входят в состав вдовствующей Уральской епархии, восстановленной решением Освящен-

ного Собора в Москве в окт. 1999 г. и находящейся под временным управлением еп. Казанского и Вятского Евфимия (Дубинова); 4 прихода РДЦ в Оренбурге, Новотроицке, Бугуруслане и с. Елатомка Бугурусланского р-на, объединенные в 2008 г. в Южноуральское благочиние также вдовствующей Уральской епархии. В настоящее время в О. о. по-прежнему проживают немногочисленные группы старообрядцев различных беспоповских согласий. Так, часовенные отмечены в Архиповке, Беловке, Гребенях, Дворицах, Ереминке, Жданово, Сакмаре, Янгизе Сакмарского р-на. Поморское согласие представлено в Оренбурге, Бузулуке, Соль-Илецке, селах Буранное и Затонное Илецкого р-на, Изобильное и Трудовое Соль-Илецкого городского окр., Ст. Тепловка Бузулукского р-на и др.

В. В. Амелин, К. А. Моргунов,

А. С. Ряжев, Н. А. Старухин

Псевдоправославные религиозные организации. В 1991 г. вместе с общиной прихода ц. во имя Живоначальной Троицы с. Ивановка Асекеевского р-на к РПЦЗ присоединился ее настоятель — иерей Анатолий Шаров. Он также окормлял соседние общины святых Космы и Дамиана в с. Мартыновка и Живоначальной Троицы в с. Мочегай. За ним последовал руководитель общины в честь Казанской иконы Божией Матери пос. Красногорский того же района иерей Максим Кораблёв. В 1996 г. Анатолий Шаров поддержал «архиепископа Суздальского» Валентина (Русанцова) и перешел в подчинение руководимой им Российской православной свободной церкви (с 1998 — Российская православная автономная церковь (РПАЦ)). В 1996 г. иерей Анатолий Шаров принял монашество с именем Тимофей, в 1998 г. был наделен саном «архимандрита». По решению Архиерейского Синода РПАЦ 24 нояб. 2000 г. «архимандрит» Тимофей (Шаров) рукоположен во «епископа Оренбургского» (с нояб. 2002 носил титул «епископ Оренбургский и Курганский», с июля 2013 — «архиепископ Оренбургский и Уральский»). В 2005 г. к РПАЦ примкнул запрещенный в служении иером. Виссарион (Варюхин), к-рый обосновался в с. Ташла Тюльганского р-на. Т. о., число приходов РПАЦ в О. о. достигло 5. Однако в результате целенаправленной и кро-

потливой работы РПЦ верующие стали массово отходить от неканонической деноминации. В настоящее время на территории О. о. остался 1 зарегистрированный приход РПАЦ в с. Мочегай Асекеевского р-на, которым руководит лично Тимофей (Шаров).

Римско-католическая Церковь.

Впервые значительное число католиков появилось в регионе в кон. XVIII в. в связи с высылкой туда участников польск. национально-освободительного движения. Позднее в Оренбургской губ. служили чиновники из числа польск. и литов. дворян, которые наряду с выходцами из Зап. Европы занимали высокие посты в местном управлении. Среди них: оренбургский гражданский губернатор (1827–1832) И. Л. Дебу, начальник Штаба отдельного Оренбургского корпуса (1859–1861) А. Л. Данзас, командующий Башкирским и Мешерякским войском (1834–1840) С. Ф. Циолковский, губ. инженеры И. Ф. Нейман и М. И. Баллог, губ. землемеры М. Ф. Гедройц и И. А. Брожинский, губ. лесничий Ф. М. Рудзкий, управляющий акцизными сборами Оренбургской губ. Э. Е. Криштафович, управляющий Оренбургским отделением Гос. банка И. А. Короткевич-Корвин, начальники Оренбургско-Ташкентской железной дороги В. И. Стульгинский и П. А. Мазуровский, директор Оренбургского Неплюевского кадетского корпуса (1906–1908) И. О. Латур и др.

В 1830 г. настоятелю католич. прихода Пресв. Троицы пос. Златоустовского завода (с 1865 Златоуст, ныне в Челябинской обл.) было поручено раз в год объезжать пограничную линию. Поскольку объезд совершался, как правило, летом, когда военнотруженики были заняты на инспекторских смотрах армейских частей, то мн. католики в крепостях по Оренбургской пограничной линии были лишены причастия и исповеди даже при кончине. В результате в 1837 г. была учреждена штатная должность католич. военного капеллана в Отдельном Оренбургском корпусе. В мае 1839 г. на эту должность был утвержден ссыльный ксендз М. Ф. Зеленко, к-рый вплоть до своей смерти в 1860 г. играл определяющую роль в организационном становлении оренбургского прихода. В 1839 г. в Оренбурге была открыта 1-я походная като-

лич. церковь (каплица). В 1844 г. оренбургский военный губернатор В. А. Обручев возбудил ходатайство о постройке в Оренбурге за гос. счет постоянного каменного костела военного ведомства. 20 нояб. 1847 г. был открыт храм Пресв. Божией Матери Лоретанской; в 1859 г. в Саратове приобретен орган. В 80–90-х гг. XIX в. католич. население Оренбургской губ. существенно возросло за счет ссылки в регион укр. греко-католиков и добровольного притока нем. колонистов в сельские районы (гл. обр. на территорию совр. Соль-Илецкого городского окр.). Первые католич. хутора в крае были основаны осенью 1892 г. у пос. Донгуз ст-цы Павловской (ныне в составе с. Первомайского Оренбургского р-на). По данным Всеобщей переписи населения 1897 г., в Оренбургской губ. насчитывалось 2799 католиков, в т. ч. в Оренбургском у. 902 чел., Оренбурге 856 чел., Илецке 22 чел., Орском у. 67 чел. и Орске 15 чел. В городах 79,7% католиков составляли поляки, а в сельской местности 53,9% — немцы. На землях Самарской губ., ныне входящих в состав О. о., проживали 424 католика, в т. ч. в Бузулукском у. 203 чел., Бугурусланском у. 149 чел., Бузулуке 58 чел., Бугуруслане 14 чел. С приездом в Оренбург С. И. Берташуса (настоятель костела в 1902–1906) активизировалась деятельность местной приходской благотворительной орг-ции (основана в 1898), занимавшейся проведением семейных и танцевальных вечеров, балов, спектаклей и концертов, которые помимо существенной прибыли вносили разнообразие в культурную жизнь Оренбуржья; открылась приходская б-ка (1903), началось строительство приходской школы (1906–1909), в 1903 г. для костела был приобретен новый орган, разрешился вопрос об открытии в г. Оренбурге отдельного католич. кладбища.

В 1905–1912 гг. в Бузулуке построена каплица Пресв. Девы Марии, относившаяся к Самарскому приходу, в 1910 г. католич. часовня была возведена в с. Браилово (ныне Акбулакский р-н).

В связи с эвакуацией населения из Царства Польского к марту 1915 г. на территории Оренбургской губ. оказались 3825 поляков (в т. ч. 1807 чел. в Оренбурге). Весной 1915 г. был образован расширенный Оренбургский польск. комитет помощи жертвам

войны. В тесном сотрудничестве с комитетом работало Приходское благотворительное об-во при костеле Оренбурга, к-рое арендовало специальное здание для размещения неимущих беженцев (в нем проживали 118 чел. и получали обеды еще 170), а также устроило меблированный приют на 10 чел. в приходской школе. Осенью 1915 г. при Оренбургском костеле открылся приют для эвакуированных детей, оставшихся сиротами. В том же году для религ. «обслуживания беженцев» католич. вероисповедания в Оренбургскую губ. был командирован отдельный ксендз, а в 1916 г. — 2 священнослужителя. В барачном поселке близ Оренбурга Польский комитет построил школу-костел. В нояб. 1915 г. Приходское благотворительное об-во открыло в здании наследников Е. Е. Гофмана Дом трудолюбия с прачечной, столярной, сапожной и др. мастерскими. В дек. 1916 г. оно инициировало создание в Оренбурге об-ва «Польский дом», к-рое провозгласило своей целью объединение поляков для культурного сотрудничества и взаимопомощи.

После утверждения в области советской власти прекратили свою работу школа и Приходское благотворительное об-во. В 1919–1924 гг. верующих Оренбуржья, по всей видимости, опекал настоятель уфимского костела М. А. Иодокас как единственный в то время католич. священник на Юж. Урале. В 1923 г. католич. община получила регистрацию, однако вплоть до 1930 г. оренбургский приход не имел штатного священнослужителя. В янв. 1930 г. оренбургские католики пригласили в качестве постоянного священнослужителя А. П. Гарейса, однако уже 2 февр. он был арестован. Несмотря на это, община Оренбурга в апр. 1930 г. успешно прошла перерегистрацию. В янв. 1931 г. в Оренбурге арестованы некоторые члены местной католич. общины, многие из них были репрессированы в 1937 г. В янв. 1932 г. Президиум Оренбургского городского Совета народных депутатов постановил закрыть костел. После ликвидации в СССР структур Римско-католической Церкви элементы религ. обрядности сохранялись только на бытовом уровне, преимущественно в смешанных селах с нем. и польск. населением: Браилово и Фёдоровка (ныне Ак-

булакского р-на), Блюменталь (ныне Беляевского р-на), Ащebutак, Дружба, Маякское, Мещеряковка, Перовка и Смирновка (ныне Соль-Илецкого городского окр.). Лишь в 1982 г. была зарегистрирована католич. община Орска (перерегистрирована в 1996 и 1999), а в 1984 г. взято на учет объединение верующих в Соль-Илецке.

В нач. 90-х гг. XX в. сформировался приход в Оренбурге (зарегистрирован 22 февр. 1995), к-рому 19 окт. 1993 г. возвращено историческое здание костела. После реставрации 23 нояб. 1997 г. костел освящен во имя Пресв. Божией Матери Лоретанской апостольским администратором для католиков лат. обряда севера европ. части России архиеп. Т. Кондрусевичем. В 1994 г. зарегистрирован приход в Бугуруслане (перерегистрирован в 1999, снят с регистрации 21 янв. 2015), в 1999 г. — в Новотроицке (снят с регистрации 11 янв. 2018) и с. Блюменталь Беляевского р-на (снят с регистрации 20 февр. 2008). 27 янв. 2001 г. в Оренбурге зарегистрирована благотворительная орг-ция «Каритас» (см. «*Caritas Internationalis*»). С 2002 г. католические приходы О. о. входят в Епархию св. Климента. 25 июня 2006 г. был освящен костел Неустанной Помощи Пресв. Божией Матери в Орске.

Армянская Апостольская Церковь (ААЦ). Армяне появились в регионе еще в сер. XVIII в., однако до нач. XX в. их численность была незначительной (в 1897 — 19 чел.). В основном это были лица, временно проживавшие в Оренбургской губ., — приезжие торговцы, военнослужащие и ссыльные. В 1903–1910 гг. на территорию губернии в административном порядке были высланы под надзор полиции не менее 289 армян, среди которых были беженцы из Османской империи, участники революционного движения, члены партии «Дашнакцутюн» и др. «политически неблагонадежные лица». В Оренбургском крае отбывали ссылку и 7 армяно-григорианских священнослужителей, в т. ч.: викарий Эриванской епархии архиеп. Сукиас (Парзянц); викарий Елисаветпольский, председатель Елисаветпольского духовного арм. правления архим. Беник; викарий Александропольский, председатель Александропольского духовного арм. правления архим. Саак

(Багдасарян); приходские священнослужители Баграт Тер-Арзуманянц, Гевонд Тер-Вартанов, Амазасп Тер-Григорьянц, Саркис Тер-Эмануэлянц. Из-за отсутствия в крае храмов ААЦ ссыльные армяне не имели возможности исполнять свои религ. обряды. К 1913 г. в Оренбургской губ. проживали 68 верующих ААЦ (в т. ч. в Оренбурге — 63 чел.).

Постоянная арм. диаспора региона сформировалась в 30-х гг. XX в. за счет внутренних миграций. Рост численности армян в О. о. произошел в 80–90-х гг. XX в. 29 дек. 1997 г. в Оренбурге был зарегистрирован приход ААЦ Сурб-Рипсимэ (снят с регистрации 4 авг. 2008), а 13 окт. 2005 г. — приход ц. Сурб-Арутюн. В 2014 г. началось строительство храма, на территории к-рого 24 апр. 2015 г., в День памяти жертв геноцида армян в Османской империи, к 100-летию трагедии открыт мемориал погибшим. Приход в Оренбурге подчиняется Российской и Новонахичеванской епархии ААЦ.

Протестантские церкви, деноминации и секты. Первые лютеране (см. ст. *Лютеранство*) появились на Юж. Урале с началом широкомасштабного освоения региона в составе Оренбургской комиссии (экспедиции). Это были как офицеры и гражданские чиновники из прибалт. губерний, так и перешедшие на русскую службу выходцы из германских гос-в, Швеции, Дании, Нидерландов. Среди лютеран были и руководители региона, в т. ч. ген.-губернаторы барон и граф (с 1792) О. А. Игельстром (1784–1792, 1796–1798), А. А. фон Пеутлинг (1792–1794), военный губернатор гр. П. П. Сухтелен (1830–1833), губернаторы И. А. Рейнсдорп (1768–1781), К. И. Глазенап (1799–1802), И. Г. Фризель (1806–1809), Е. И. фон Зенбуш (1875–1878), барон Ф. Ф. фон Таубе (апр. — нояб. 1906), начальник Оренбургской пограничной комиссии (1825–1844) Г. Ф. Генс, зам. начальника Оренбургской пограничной комиссии барон М. М. Врангель, управляющий Областью оренбургских киргизов (1865–1868) и 1-й военный губернатор (1869–1877) Тургайской обл. Л. Ф. Баллюзек.

По предложению Военной коллегии указом имп. Екатерины II от 6 нояб. 1767 г. были введены штатные должности полевых пасторов, в т. ч. в Оренбурге. Для обустройства временной кирхи прихожане ку-

пили дворовое место с деревянным домом, а необходимую для богослужения серебряную алтарную утварь подарил им командующий Оренбургским корпусом ген.-майор И. Ф. фон Медем. Реальным устроителем оренбургского прихода стал его 3-й пастор И. Г. Гюбнер (1770–1787), при к-ром в 1772–1776 гг. построена кирха, освященная во имя св. Екатерины. На протяжении 2-й пол. XVIII в. лютеран. община была невелика (в 1770–1790 всего к причастию был допущен 471 чел.). Важную роль в развитии прихода сыграл пастор И. Ф. Х. Виерек (1806–1816). В 1808 г. он добился разрешения на сбор добровольных пожертвований для ремонта оренбургской кирхи по всей территории Российской империи (значительную помощь оказали лютеран. общины Прибалтики), в 1811–1813 гг. был основательно перестроен весь комплекс приходских зданий: кирха, дом священника и флигель. В 1810 г. на территории Оренбургской губ. появился 2-й лютеран. приход — в поселке Златоустовского завода.

При настоятеле К. Ф. Розентале (1819–1823) в приходе были образованы органы церковного общинного самоуправления. В 1839 г. по предложению оренбургского военного губернатора ген.-лейтенанта В. А. Перовского имп. Николай I упрядил штатную должность военного пастора в Оренбурге. Однако уже в 1842 г. новый военный губернатор ген.-лейтенант В. А. Обручев подал ходатайство о восстановлении в Отдельном Оренбургском корпусе должности дивизионного проповедника, и указом имп. Николая I от 8 авг. 1842 г. оно было удовлетворено. В 1842–1883 гг. оренбургский приход возглавлял К. Г. Э. Фрюауф, при к-ром была обновлена кирха св. Екатерины (1842–1843), при ней открыта церковноприходская школа (кирхеншколе; действовала в 1845–1847, 1861–1875 и с 1902), возобновлено ведение приходской летописи (начатое еще в 1768).

Во 2-й пол. XIX в. численность лютеран в регионе начала расти. Если в 1843 г. их насчитывалось 265 чел., то в 1862 г. — уже 595 чел. (к лютеранам в Оренбургской губ. приписывали малочисленных и не имевших собственных храмов представителей реформатских течений: 15 чел. в 1843 и 31 чел. в 1862). В Оренбургский лютеран. церковный округ вхо-



губ. выросла до 1592 чел. в 1897 г. В 1892 г., после учреждения прихода в

*Кирха св. Екатерины
в Оренбурге. 1772–1776 гг.,
перестройка
1811–1813 и 1908 гг.
Фотография. Нач. XX в.*

дили 15 городов: Белебей, Бирск, Бугульма, Бугуруслан, Бузулук, Верхнеуральск, Илецкая Защита (Илецк), Мензелинск, Оренбург, Орск, Стерлитамак, Троицк, Уральск, Уфа и Челябинск. И даже после образования Самарской (1850) и Уфимской (1865) губерний все эти территории еще некоторое время оставались приписанными к приходу св. Екатерины, т. к. в новых губ. центрах не было собственных лютеран. церквей. По мере продвижения России в Центр. Азию к Оренбургскому церковному округу в 1845 г. был отнесен Западный, а в 1853 г. — Юго-Зап. Казахстан (впосл. эти территории составили Уральскую, Тургайскую, Закаспийскую и Сырдарьинскую области). Ежегодно летом лютеранский священник из Оренбурга совершал пастырскую поездку по подведомственным населенным пунктам и территориям.

В 1883–1906 гг. настоятелем прихода в Оренбурге был И. Я. Чахмаз-сазианц. В ходе масштабного переселения в регион нем. колонистов в 80–90-х гг. XIX в. численность лютеран возросла. В 1884 г. появилась 1-я лютеранская колония Мещеряковка у пос. Перовский Богуславской ст-цы (ныне Соль-Илецкий городской окр.), в 1892 г. на территории были основаны 2 колонии в Дмитриевской вол. (2-я Вознесенка, Егорьевка; совр. Сакмарский р-н) и 2 колонии в Кыпчакской вол. (Петровка, Херсоновка), в 1894 г. в Дмитриевской вол. возникла колония Ст. Старица, в 1895 г. появились хутора Дрейф и Шпрингер в Белозерской вол., Александрталь в Репьевской вол. и Базилев в Никольской вол., в 1897 г. — хутора Бауэр, Войнах, Мариополь и Н. Глинка в окрестностях Городищенской ст-цы, Михайловский и Фокерт на участке Пашкова в Дмитриевской вол. Общая численность лютеран в Оренбургской

1896 г. должность военного пастора в Оренбурге упразднена, он был переведен в гражданское ведомство, соответственно выплата ему денежного содержания легла на плечи прихожан. В 1908 г. было перестроено и расширено здание кирхи в Оренбурге. В нач. XX в. в Оренбургской губ. действовала сеть начальных лютеран. школ во главе с кюстерами, а в янв. 1908 г. в хуторе Деевском была открыта религ. школа с интернатом по подготовке кюстеров. 14 февр. 1908 г. было зарегистрировано Дамское благотворительное об-во евангелическо-лютеран. прихода Оренбурга, к-рое выдавало единовременные или ежемесячные пособия лицам, попавшим в трудные жизненные ситуации, вносило плату за обучение детей из бедных семей, причем не только лютеран, но и представителей др. конфессий.

В 1910 г., после постройки кирхи в Уфе, границы Оренбургского лютеран. церковного округа существенно сократились. По состоянию на 1910 г. помимо собственно территории Оренбургской губ. он включал Бузулук и Сорочинск Самарской губ., Белорецк Уфимской губ., Кустанай Тургайской обл., селения Мариновка, Надеждинка и Чебендовский Кустанайского у. Тургайской обл.

С началом первой мировой войны на средства лютеран. общины был открыт небольшой лазарет. По инициативе известного латыш. деятеля К. Бахманиса 30 сент. 1915 г. учрежден Оренбургский Латышский комитет по оказанию помощи беженцам. В связи с размещением в губернии военнопленных, интернированных граждан Германии и Австро-Венгрии, а также нем. колонистов, принудительно отселявшихся из районов боевых действий в Польше, на Украине и в Прибалтике, в регионе появились ок. 25 тыс.

лютеран. 19 нояб. 1915 г. для духовного обслуживания 2 тыс. литов. реформатов, в т. ч. и в Оренбургской губ., был определен разъездной священник. В марте 1916 г. МВД командировало пастора для «отправления богослужения и исполнения треб» среди лютеран. беженцев в Самарской, Уфимской и Оренбургской губерниях.

После отъезда в 1917–1921 гг. из региона мн. лютеран жизнь оренбургской общины практически замерла. В апр. 1922 г. ее обязали сдать гос-ву все изделия из драгоценных металлов, включая священные литургические сосуды, однако члены общины сумели выкупить их обратно, обменяв на равное по весу количество серебра. В кон. 1923 г. община получила регистрацию, был восстановлен церковный совет (кирхенрат), в 1929 г. успешно прошла перерегистрацию. 8 марта 1930 г. органами ОГПУ был арестован пастор Г. Я. Кох, возглавлявший общину с 1923 г., в 1931 г. он был осужден и приговорен к 5 годам ссылки в Сибирь. К этому времени община объединяла 88 чел. В янв. 1936 г. кирха в Оренбурге была закрыта (позднее здание снесено).

В 40–70-х гг. XX в. элементы религ. обрядности сохранялись только на бытовом уровне, преимущественно в национальных селах на территории совр. Соль-Илецкого городского окр. В годы Великой Отечественной войны за счет депортированных лиц быстро сформировались новые общины в Орске и Соль-Илецке. В 50-х гг. XX в. они тайно собирались для проведения религ. обрядов в рабочих бараках и общежитиях Орска, за что подвергались преследованиям властей. В 1952 г. в Соль-Илецке сложилась объединенная религ. община церковных меннонитов и лютеран (в 1956 — 92 чел., в 1965 — 95 чел., в 1976 — 95 чел.). Продолжали существовать небольшие сельские группы верующих в Соль-Илецком р-не из числа коренного нем. населения. В 60–80-х гг. фиксировались общины в селах Дружба (10–16 чел.) и Смирновка (16 чел.).

5 июля 1977 г. первой после долгого перерыва получила регистрацию объединенная религ. община церковных меннонитов и лютеран г. Соль-Илецка (перерегистрирована 10 июня 1999). Только в июне 1986 г. получила регистрацию люте-

ран. община Орска (перерегистрирована 15 апр. 1993 и 10 июня 1999). В 1992 г. зарегистрирована лютеран. община в Оренбурге (перерегистрирована 10 июня 1999). 20 июня 1999 г. состоялось торжественное открытие в Оренбурге лютеран. церкви, построенной при поддержке правительства ФРГ и Евангелическо-лютеранской земельной церкви Саксонии. Параллельно с оформлением религиозной общины областного центра новый импульс развития получили и уже существующие лютеран. группы Оренбуржья. Общиной г. Оренбурга организованы воскресная школа, детская группа «Узелки», церковно-музыкальная школа «Адония», христ. летний лагерь «Гнездышко», с 2003 г. действует образовательное учреждение «Диаконический центр «Прикосновение», в 2011 г. организована детская воскресная школа «Родничок».

При молитвенном доме г. Соль-Илецка действуют воскресная школа, молодежная группа, группа молитвенной поддержки и церковный хор. Община г. Соль-Илецка выпускает лютеран. газ. «Надежда».

С 1997 г. лютеран. общины О. о. объединены в Оренбургское пробство Евангелическо-лютеранской церкви Европейской России (ЕЛЦЕР). Всего к дек. 2018 г. в О. о. официально зарегистрированы 3 лютеран. общины.

Баптисты появились в регионе в 80-х гг. XIX в. 8 июня 1886 г. в р. Урал в Оренбурге странствующий миссионер Я. Д. Деляков крестил 1-го местного жителя П. М. Пряхица. Образование баптист. общин в регионе стало результатом длительного пребывания в нем крупных протестант. проповедников, сосланных туда под надзор полиции, в т. ч. Л. Д. Приймаченко в 1886 г. в Орск, Н. И. Воронина (до 1891), В. Г. Павлова (до 1891 и вновь в сент. 1891–1895) и А. В. Амирханьянца в 1887 г. в Оренбург. Они вели проповеди среди идейно близких баптистам молокан, часть которых приняла под их влиянием баптизм. В 1889–1892 гг. в Оренбурге проповедовал Е. Ф. Кононов (Родькин). Павлов рукоположил для миссионерской деятельности в губернии первых баптистских пресвитеров: для с. Н. Гумбет (ныне Октябрьского р-на) — бывш. молоканина Л. Т. Пчелинцева и для хутора Сивушки около пос. Донгуз

(ныне с. Первомайское Оренбургского р-на) — бывш. молоканина А. А. Романтеева. По возвращении в родное село Пчелинцев крестил там ок. 40 молокан. В самом Оренбурге Павлов создал и лично возглавил небольшую баптист. общину из 10–11 чел. К 1895 г. Павлов действительно рукоположил в пресвитеров В. Т. Новикова для пос. Сухайлинского и В. П. Кузнецова для др. общин Стерлитамакского у. Уфимской губ., а во диакона — Ф. Ащепкина для хутора Самарского Орского у. Покидая Оренбург, Павлов оставил в регионе ок. 150 последователей баптизма. Немало баптистов было и среди прибывших в 1896–1897 гг. из Херсонской губернии укр. и нем. переселенцев, основавших хутора Белоусовский, Богодаровский, Вознесенский и Херсонский на земле, принадлежавшей В. А. Пашкову в Васильевской вол., и на покупных казачьих участках в соседней Дмитриевской вол. Оренбургского у. (совр. Сакмарский р-н). В результате пропаганды и новых переселений баптистов их вероучение распространилось на укр. хуторах Воскресенском, Киевском, Леоновском, Молдаванском, Ново-Александровском, Ново-Михайловском, на нем. хуторах 2-м Вознесенском, Егоровском, Петровском, Привольном, Радака, Судаково, Цветная Пустошь (в совр. Сакмарском и Оренбургском районах) и др. Со временем здесь появились собственные пресвитеры и диаконы, открывались молитвенные дома, стали проводиться специальные детские и юношеские собрания. В 1910 г. при баптистской общине Оренбурга был создан духовный хор. К 1912 г. в Оренбургской губ. образовалась широкая сеть баптистских общин, в которых насчитывалось уже более 2360 чел.

1 сент. 1919 г. на хуторе 2-м Вознесенском прошел совместный съезд баптистов, евангельских христиан и меннонитов Оренбургского и Тургайского уездов, на к-ром было принято решение об объединении общин евангельских христиан-баптистов и меннонитов в один Оренбургско-Тургайский союз под председательством Т. К. Ефимова. К 1927 г. в Оренбургской губ. насчитывалось 12 официально зарегистрированных общин баптистов, в т. ч. 5 — в Оренбургском р-не (поселки Херсонский, Пятиозёрный, Белоусовский, Ключи, хутор Мещеряковский), 3 — в Каши-

ринском р-не (поселки Астраханка и Благодарный (в нем действовала и близкая по принципам исповедания община евангелистов христиан детокрещенцев), хутор Вознесенский), по 1 — в Софиевском (с. Софиевка), Буртинском (пос. Рождественский), Петровском (хутор Ладыгинский) и Покровском (хутор Ягодный) районах.

После принятия в апр. 1927 г. постановления ЦК ВКП(б) «О сектантстве» власти перешли к активной репрессивной политике. В 1929 г. репрессирован пресв. Ефимов. В 1930 г. закрыт и приспособлен под жилые квартиры молеальный дом баптистов в Орске. К нач. 1935 г. община баптистов в Оренбурге фактически распалась, а в нач. 1937 г. лишилась молитвенного дома.

С 1943 г. верующие г. Чкалова снова стали собираться на молитвенные собрания, проводившиеся на квартирах единоверцев. В этом же году город посетил председатель Всесоюзного совета евангельских христиан М. А. Орлов. В янв. 1946 г. община баптистов в Чкалове (45 чел.) получила регистрацию. С 1948 г. молитвенные собрания стали проводиться в арендуемой части дома (ул. Парижской Коммуны, д. 59), а весь дом был выкуплен в 1956 г. При общине снова был организован хор. В 1946, 1947, 1949 и 1950 гг. с ходатайствами о регистрации обращалась община баптистов в Орске (ок. 200 чел.), но получала отказ. Немногочисленные организации баптистов действовали и в других населенных пунктах О. о., в т. ч. в Сорочинске (ок. 70 чел.), Бузулуке (25 чел.) и Бугуруслане, в пос. Акбулак (25 чел.) и в с. Никольском Екатеринбургского р-на. К нач. 1951 г. в области действовало 6 незарегистрированных религ. групп баптистов, в которых насчитывалось 230 верующих.

В 1964 г. оренбургская община объединяла 160 чел. (к 1966 — 186 чел.), общая численность баптистов в О. о. составляла ок. 600 чел. 1 нояб. 1967 г. было зарегистрировано об-во баптистов в с. Кичкасс Переволоцкого р-на. В 1971 г. на территории О. о. действовали 23 религ. орг-ции и группы баптистов, наиболее многочисленные из них в Орске, Сорочинске, Бузулуке и пос. Колтубановском. 25 февр. 1971 г. Совет по делам религий принял постановление о регистрации общины баптистов в Ор-

ске, к 1977 г. ее численность составляла 208 чел. В нач. 80-х гг. XX в. в О. о. легально действовали 5 молитвенных домов баптистов: в Оренбурге (225 чел.), Орске (219 чел.), в нем. селах Кубанка (160 чел.) и Претория (130 чел.) Переволоцкого р-на, а также в с. Донском Красногвардейского р-на (344 чел.). Кроме них было учтено 7 незарегистрированных групп баптистов. 14 сент. 1986 г. состоялось освящение нового молитвенного дома в Оренбурге. К 1990 г. численность баптистов по О. о. составляла, по офиц. данным, 962 чел., к 1991 г. действовало 6 зарегистрированных общин (в городах Орске, Бузулуке и селах Донское, Кубанка и Претория).

Принятый в 1990 г. закон «О свободе совести и религиозных организациях» позволил иностранным миссионерам свободно посещать Россию, в результате евангельские христиане-баптисты из Германии (с духовными центрами в городах Вальдбрёл, Бломберг и Билефельд) установили тесные контакты с единоверцами в О. о. При финансовой поддержке зарубежных структур в 1993 г. были зарегистрированы 3 миссии милосердия: «Весть надежды» в г. Оренбурге, «Луч надежды» в г. Орске и «Благовестник» в с. Степановка Переволоцкого р-на. Через эти миссии герм. благотворительные фонды начали проводить в О. о. работу по оказанию материальной помощи малоимущим инвалидам; помогали детским домам и домам престарелых, а также занимались распространением баптизма. Однако по мере массового отъезда оренбургских немцев на историческую родину с 1996 г. помощь из Германии стала сокращаться. При финансовой поддержке из Германии построена церковь общины «Надежда» в пос. Тюльган, освящение к-рой состоялось в 2003 г.

К нояб. 2018 г. в О. о. действуют 25 общин евангельских христиан-баптистов. В их числе 13 зарегистрированных религ. орг-ций в городах Бузулуке, Оренбурге, Орске, Сорочинске, в селах Ждановка Александровского р-на, Донское Красногвардейского р-на, Сузаново Новосергиевского р-на, Кубанка, Претория и Степановка Переволоцкого р-на, в пос. Тюльган. Еще 12 групп действуют без гос. регистрации в Оренбурге и Орске, а также в Александровском, Асекеевском, Беляевском,

Илекском, Красногвардейском, Новосергиевском, Переволоцком, Сакташском и Тюльганском районах. Общины входят в состав централизованной религиозной организации «Объединение церквей Евангельских христиан-баптистов Оренбургской области», принадлежащей к Российскому союзу евангельских христиан-баптистов (РСЕХБ).

Первые *пятидесятники* в О. о. зафиксированы в Оренбурге (1955), Орске и Акбулаке (1957), Бугуруслане (1961), Бузулуке (1967) и Кувандыке (1969). Члены этих общин относились к редкому самобытному течению пятидесятников-единственников («смородинцев», евангельских христиан в духе апостолов), к-рые в отличие от основной массы верующих этой конфессии в России отрицают троичность Бога. Их появление в О. о., вероятно, было связано с существованием на территории Удмуртии в 20–40-х гг. XX в. крупного центра единственников. Распространению пятидесятничества в О. о. способствовала активная проповедническая деятельность братьев Д. Н. и И. Н. Лебидь и И. В. Алексеева, стоявших у истоков религ. общин в Оренбурге и Орске. С 1959 г. группы братьев Лебидь (30–40 чел.) были допущены к участию в молитвенных собраниях зарегистрированной организации баптистов г. Оренбурга. Община пятидесятников в Орске насчитывала от 30 до 50 чел. К 1964 г. в О. о. было выявлено 8 нелегальных пятидесятнических групп, объединявших 250 чел. под руководством 9 служителей культа. В кон. 1966 г. оренбургские пятидесятники разошлись в вопросе о месте реализации 1000-летнего царства Христова (на Земле или нет) и раскололись на 2 противоборствующие общины. К 1969 г. в О. о. действовало 5 общин, объединявших 189 чел., в Оренбурге, Орске, Бугуруслане и Кувандыке. Из всех пятидесятнических групп в О. о. лишь община Орска не только сохранила религ. активность в условиях подполья, но и постоянно укреплялась (в 1969 — 71 чел., в 1977 — 104 чел.).

15 июля 1980 г. религ. орг-ция пятидесятников г. Орска была зарегистрирована. В 1985 г. на временный учет местных органов были поставлены 2 группы пятидесятников в Оренбурге, а также группа в Бузулуке (6 чел.). К 1991 г. община Орска

насчитывала 152 чел., в том же году в Орске завершилось строительство нового молитвенного дома, рассчитанного на 600 чел. В нем проходили занятия проповедников, была организована работа библейской школы, проводились репетиции хора и эстрадного оркестра. При орском об-ве была зарегистрирована миссия «Благая весть», основной целью к-рой являлась миссионерская и благотворительная деятельность. В 1991 г. на средства общины была отремонтирована общеобразовательная школа. Были налажены контакты с зарубежными религиозными и благотворительными орг-циями (напр., со швед. объединением «Жизнь»).

В 1992 г. были зарегистрированы 3 религ. орг-ции христиан веры евангельской в духе апостолов (пятидесятников-единственников): в Оренбурге, Орске и Новотроицке. Вскоре от них отделились организации, где большинство членов составляла молодежь, которые регистрировали собственные организации под несколько измененным названием — «христиане евангельской веры по учению апостолов»: в 1993 г. — в Новотроицке, в 1994 г. — в Орске, в 2000 г. — в пос. Первомайском г. Орска, в 2004 г. — в Кувандыке.

Параллельно с этими процессами благодаря деятельности иностранных проповедников в О. о. стало распространяться не характерное для региона учение пятидесятников-тринитариев, признающих догмат о Св. Троице. В 1995 г. здесь были зарегистрированы 2 первые организации христиан веры евангельской (пятидесятников). В 1997 г. их число возросло до 3, в 1999 г. — до 5, в 2000 г. — до 6, в 2006 г. — до 8, в 2007 г. — до 11, в 2010 г. — до 12, в 2012 г. — до 13. Однако абсолютное большинство новых пятидесятнических общин на территории Оренбуржья действовали и продолжают функционировать как незарегистрированные религ. группы. Для организации и координации их совместной работы в дек. 2003 г. была выдвинута инициатива создания Оренбургского областного объединения церквей христиан веры евангельской (пятидесятников). 29 июня 2004 г. состоялась пасторская встреча, на которой руководители 14 церквей и групп О. о. учредили новое объединение (официально зарегистрировано в 2006).

Проповедники харизматического движения появились в О. о. в кон. 1992 — нач. 1993 г., когда регион посетили представители Федерации евангельских церквей США и «Церкви жатвы» (Швеция). Под их влиянием в 1993 г. сложились группы верующих, к-рые зарегистрировали собственные харизматические церкви «Совершенная радость» и «Благая весть» в Оренбурге, «Ковчег спасения» в г. Новотроицке. Они положили начало деятельности 3 групп харизматических церквей, существующих в регионе.

В 1993–1995 гг. церковь «Совершенная радость» вела активную проповедническую работу, организуя многолюдные собрания в ДК «Газовик» г. Оренбурга. В 1995 г. она самораспустилась, но в 1996 г. возродилась под названием «Церковь жатвы». В 1997 г. на обл. телеканале «Планета» появилась ее собственная программа «Ответ», церковь стала проводить религ. встречи. При перерегистрации в 1999 г. она сменила наименование на «Новое поколение». С 2006 г. продолжает деятельность как религиозная группа. В 2005 г. начала функционировать церковь «Новое поколение» в Орске, которая не имеет регистрации; открыт ее филиал в Новотроицке. В 2007 г. в Оренбурге была зарегистрирована харизматическая церковь «Посольство Христа», в 2012 г. сменившая название на «Новое поколение». Общины входят в Оренбургское объединение церквей «Российской церкви христиан веры евангельской» (РЦХВЕ) и в Движение харизматических церквей «Новое поколение», насчитывающее более 200 представительств в 15 странах мира.

Зарегистрированная в 2014 г. церковь «Новое поколение Христа» в Оренбурге подчиняется Централизованной религ. орг-ции евангельских христиан «Свет Евангелия» (Красноярск).

Церковь «Благая весть» с момента регистрации в 1993 г. также стала проводить разностороннюю миссионерскую деятельность. В 1996 г. в Оренбурге была открыта «Школа завтрашнего дня». Организация поддерживала тесные контакты с харизматами в США. С 1997 г. совместно с ассоциацией «Христианские лагерь России» церковь «Благая весть» ежегодно организовывала летний отдых молодежи. В том же году на местном телевидении по-

явилась еженедельная программа церкви под названием «Беседы о жизни». В 1996 г. зарегистрирована община церкви в Новотроицке, в 1999 г. — в Гае. С 2003 г. была создана Оренбургская региональная централизованная организация евангельских христиан Союз Церквей Иисуса Христа «Благая весть», просуществовавшая неск. лет. В 2011 г. община в Оренбурге прекратила существование, а организации в Новотроицке и Гае примкнули к Оренбургскому объединению церквей РЦХВЕ.

В 1993 г. в Новотроицке была зарегистрирована церковь «Ковчег спасения». С 1995 г. выпускает одноименную газету, в приходе открылась воскресная школа. Входит в Российский объединенный союз христиан веры евангельской (пятидесятников) (РОСХВЕ).

Всего к 2018 г. в О. о. действует 21 зарегистрированная орг-ция пятидесятников и близких к ним харизматов. Они составляют 3 основные группы. Христиане веры евангельской в духе апостолов (консервативные пятидесятники-единственники) насчитывают 2 зарегистрированные орг-ции в Оренбурге и Орске, а также 2 незарегистрированные группы в пос. Первомайском г. Орска и Кувандыке. Номинально они входят в Союз церквей христиан веры евангельской в духе апостолов, но на практике являются автономными. Христиане евангельской веры по учению апостолов (либеральные пятидесятники-единственники) имеют 2 зарегистрированные орг-ции в Орске и Новотроицке. Оренбургское областное объединение церквей РЦХВЕ (пятидесятники-тринитарии и близкие к ним харизматы) насчитывает 75 общин, из них 13 зарегистрированных.

Первые поселения *меннонитов* в пределах совр. О. о. появились в 90-х гг. XIX в. В 1890 г. земельная комиссия Гальбштадтской и Гнаденфельдской меннонитских общин Бердянского у. Таврической губ. приобрела участки в Юмран-Табынской и Тоцкой волостях Бузулукского у. Самарской губ., на к-рые переселилось 424 семьи меннонитов, образовавших т. н. Ново-Самарские колонии (в совр. Красногвардейском р-не): Каменец, Плешаново и Красиково; в 1891–1892 гг. — Богомазово, Ишалка, Долинск, Донское, Клинок, Юговка, Калтан, Луговск, Подольск, Кутерля; позднее

были образованы колонии Владимировка и Равнополь. К 1903 г. в Ново-Самарских колониях существовало 19 поселений нем. колонистов с общим количеством населения 2720 чел.

В 1893 г. меннонитами Хортицкой вол. Александровского у. Екатеринославской губ. были приобретены участки земли в Кыпчакской вол. Оренбургской губ. (ныне Александровский р-н), где возникли т. н. Деевские колонии. В 1894 г. на новых участках были образованы 5 меннонитских колоний: № 1 (Хортица), № 2 (Петровка), № 3 (Сыпай, позднее Канцеровка), № 4 (Каменка), № 5 (Деевка); в 1895 г. — колония № 6 (Николаевка), в 1896 г. — колонии № 7 (Фёдоровка) и № 8 (Романовка, позднее Ждановка). Всего на этих землях поселились 444 семьи меннонитов.

В 1895 г. меннонитами из Молочанской вол. Бердянского у. Таврической губ. были образованы 7 колоний (Карагуй, Черноозёрное, Клубниково, Кубанка, Камышовка, Степановка, Алисово), в 1897 г. еще одна — Зеленовка, в 1905–1907 гг. — Сабангул. По соседству с этими колониями новыми переселенцами-меннонитами из Хортицкой вол. Екатеринославской губ. в 1899 г. были куплены земли, на к-рых в 1900–1901 гг. возникло 6 колоний, вошедших в состав Деевских поселений: № 9 (Долиновка), № 10 (Родничное), № 11 (Добровка), № 12 (Кичкасс), № 13 (Суворовка), № 14 (Претория). Отдельные поселения меннонитов создавались и восточнее Оренбурга, напр., в 1903 г. был образован хутор Андреевский (ныне с. Андреевка Беляевского р-на). В 1908 г. в 551 хозяйстве 15 Ново-Самарских колоний проживал 3171 чел.; к 1916 г. — в 22 колониях и на хуторе в Оренбургском у. насчитывалось 800 хозяйств с населением 4554 чел. В 1907–1915 гг. часть оренбургских меннонитов переселилась дальше в Сибирь, где колонистами из Украины осваивались новые поселения Славгород и Павлодар.

При планировании поселений меннониты сразу отводили место для школы, к-рая на первых порах часто выполняла функции и молитвенного дома. Религ. общины долгое время сохраняли свое подчиненное положение по отношению к общинам материнских колоний; общины, не имевшие собственной централизо-

ванной религ. орг-ции, были приписаны к Евангелическо-лютеранской церкви. Представители церковного и братского течений меннонитов создавали собственные общины, проводили отдельные религ. собрания, строили молитвенные дома. Каждая община имела своих духовных старшин (пресвитеров), проповедников и диаконов.

В 1898 г. в числе первых среди Деевских и Молочанских поселений меннониты сел Камышовка и Каменка ходатайствовали о разрешении возведения молитвенных домов (построены в 1899 и 1900). В 1901 г. братские меннониты Каменки составили одну общину с единоверцами соседних колоний Клубниково и Карагуй. В с. Клубниково молитвенный дом был построен в 1906 г.; к этому времени в общину объединились большинство братских меннонитов колоний Алисово, Степановка, Кубанка, Кичкасс, Родничное, Долиновка и Добровка. В 1910 г. отделение каменской братской общины было создано в Карагуйе. Эта община объединяла верующих близлежащих сел Черноозёрное, Камышовка, Зеленовка, Претория и Суворовка. Братские меннониты Ново-Самарских колоний объединились в общину с центром в Луговске. Фактически эта община существовала с момента образования колонии, но свой офиц. статус она получила в дек. 1900 г., а в 1901 г. в Луговске был построен молитвенный дом.

Церковные меннониты 8 соседних колоний образовали свою общину с центром в колонии Карагуй. Представители церковных меннонитов 15 Деевских колоний объединились в Деевскую общину, к-рая была официально зарегистрирована 31 дек. 1916 г. Центром общины церковных меннонитов Ново-Самарских колоний было Плешаново, где община существовала с 1891 г., а молитвенный дом был открыт в сент. 1902 г. В 1905 г. в состав этой общины входило 2689 чел.

В нояб. 1917 г. представители всех 23 колоний, входивших в состав Оренбургской губ., вынесли постановление об образовании самостоятельной Уранской вол. с центром в с. Кичкасс. В янв. это ходатайство было удовлетворено уездным земским собранием. С образованием в 1919 г. Башкирской АССР Уранская вол. была включена в состав Ток-Чуранского кантона, туда же вошли

нем. поселения Люксембургской вол. Бузулукского у. Самарской губ.

3 окт. 1921 г. ВЦИК принял решение о возвращении Люксембургской вол. Бузулукскому у., а Уранская вол. отошла к Оренбургскому у. В марте 1930 г. в составе Покровского р-на Оренбургского окр. был организован Кичкасский нем. подрайон (в 1934–1939 — Кичкасский нем. национальный р-н). К 1924 г. на территории Оренбургского у. официально действовали 5 общин меннонитов: церковные меннониты входили в Николаевскую общину с центром в колонии Карагуй (561 чел.) и Деевскую общину (1245 чел.); братских меннонитов объединяли общины в Карагуйе (162 чел.), Клубниково (194 чел.) и Каменке (333 чел.).

После принятия постановления ЦК ВКП(б) от 7 апр. 1927 г. «О сектантстве» и в рамках перерегистрации религ. обществ в нач. 30-х гг. XX в. все меннонитские церкви и молитвенные дома были закрыты, некоторые руководители общин арестованы и осуждены. В кон. 1932 г. последним в Ново-Самарских колониях перестал действовать молитвенный дом в Луговске.

В послевоенные годы меннониты региона начали активную деятельность по легализации своих общин, но неизменно получали отказы. Несмотря на это, к 1947 г. религ. жизнь нелегально возобновилась практически во всех нем. селах: верующие регулярно проводили молитвенные собрания, соблюдали религ. обрядность при проведении похорон, отмечали все религ. праздники. Весной 1951 г. ряд пресвитеров, проживавших в нем. селах, были обвинены в антисоветской деятельности и репрессированы. К кон. 50-х — нач. 60-х гг. в меннонитские общины О. о. входило 4410 чел. В 1961–1964 гг. за пределы своих районов в О. о. сроком на 5 лет было выселено 14 проповедников, после чего религ. жизнь замерла. Однако с сер. 60-х гг. XX в. попытки меннонитов зарегистрировать свои общины возобновились, и в нояб. 1967 г. было принято решение о регистрации религиозного об-ва в с. Кичкасс Переволочного р-на. В О. о. продолжали нелегально действовать 53 религ. объединения меннонитов (35 братских и 18 церковных), насчитывавшие свыше 2,6 тыс. чел. В нач. 70-х гг. прошел целый ряд судебных процессов, на которых рассматривалась

противоправная деятельность руководителей общин меннонитов. В 1973 г. в О. о. нелегально действовали 44 объединения меннонитов.

Принятое 26 июня 1974 г. постановление ЦК КПСС «О мерах по улучшению работы среди граждан немецкой национальности» привело к решению Оренбургского облисполкома в сент. 1974 г. поддержать ходатайства и зарегистрировать общины братских меннонитов в поселениях Донское (150 чел.) и Подольск (70 чел.); общины братских меннонитов в селах Калтан и Ишалка, церковных меннонитов в с. Токском были взяты на учет. Община в Донском получила регистрацию только в июне 1976 г., в окт. 1978 г. там состоялось открытие молитвенного дома. Практически одновременно молитвенный дом стал функционировать и в Подольске. К кон. 1980 г. в О. о. действовали 12 зарегистрированных объединений меннонитов: 7 — братских меннонитов (Сузаново, Претория, Подольск, Канцеровка, Ждановка, Каменка, Ишалка) и 5 — церковных (Ждановка, Петровка, Степановка, Кичкасс, Соль-Илецк).

Кроме того, в местах компактного проживания немцев-меннонитов действовали молитвенные дома общин баптистов (Кубанка, Претория, Донское). По представлению Оренбургского облисполкома были зарегистрированы еще 8 религ. об-в меннонитов: в 1981 г. — 2 общины братских меннонитов (в селах Степановка Переволоцкого р-на и Хортица Александровского р-на) и 1 — церковных (в с. Хортица); в 1982 г. — 3 братские общины (в селах Фёдоровка и Петровка Александровского р-на, в с. Родничном Переволоцкого р-на) и 2 — церковные (в селах Николаевка и Фёдоровка Александровского р-на). В 1984 г. легализовали деятельность 2 об-ва братских меннонитов — в с. Суворовка Переволоцкого р-на и совместное сел Клинок и Юговка Красногвардейского р-на, а также 3 об-ва церковных меннонитов (в селах Долиновка и Претория Переволоцкого р-на, Канцеровка Александровского р-на). В результате к 1985 г. на территории О. о. действовали уже 24 зарегистрированные общины меннонитов, из них 13 братских (ок. 1360 чел.) и 11 церковных (свыше 700 чел.). Без регистрации продолжали функционировать еще 8 братских и 5 цер-

ковных общин. В 1985 г. регистрацию получило объединение братских меннонитов в с. Алисове Переволоцкого р-на. В 80-х гг. XX в. оренбургские меннониты установили контакты с единоверцами за рубежом.

В связи с массовой эмиграцией немцев в Германию в кон. 80-х — нач. 90-х гг. XX в. численность меннонитских орг-ций в регионе стремительно сокращалась: к сер. 90-х гг. действовала 1 их орг-ция.

К нояб. 2018 г. официально зарегистрированы 4 орг-ции меннонитов: в Соль-Илецке, пос. Переволоцком, с. Кичкасс Переволоцкого р-на, а также объединяющая их Централизованная религ. орг-ция меннонитов О. о. Без регистрации действует группа меннонитов в г. Бугуруслане.

Первым *адвентистом*, проповедовавшим на территории совр. О. о., стал Я. Клейн, посетивший летом 1897 г. меннонитские колонии Оренбургской губ. В нояб. того же года нем. поселения губернии объехал окружной председатель Церкви адвентистов, один из крупнейших деятелей адвентистов в России — Г. И. Лебсак (1870–1938). Полноценная община адвентистов в Оренбурге оформилась в 1899 г. (к 1900 — 14 чел.); в годы первой мировой войны местная община пополнилась новыми членами за счет беженцев. Близ Оренбурга, на хуторах Васильевской вол., возникли группы адвентистов, поскольку в 1896 г. туда среди баптистов был принудительно переселен последователь адвентистского учения поселянин Мариинской вол. Одесского у. Херсонской губ. Г. Ф. Бреккель, развернувший проповедническую деятельность среди односельчан и укр. баптистов соседнего хутора Белоусовского (ныне с. Белоусовка Сакмарского р-на). К 1905 г. община хутора Белоусовского насчитывала 41 чел. В 1923 г. община в Оренбурге впервые получила регистрацию, в 1935 г. молитвенный дом в Оренбурге был закрыт.

Лишь в 60-х гг. XX в. в О. о. стали проникать подпольные адвентистские проповедники. Так, в 1964 г. была выявлена группа адвентистов численностью ок. 30 чел., тайно собиравшихся в с. Кульма Кваркенского р-на (к нач. 1965 — 45 членов и служитель), вскоре после обнаружения прекратившая существование. В 1968 г. руководство Церкви адвентистов направило в Оренбург

из г. Фрунзе (ныне Бишкек) О. А. Швабауэра с заданием возродить в О. о. религ. орг-цию. К 1975 г. ему удалось обратиться до 20 чел. в Оренбурге, Орске, Соль-Илецке и Красногвардейском р-не. В кон. 70-х — нач. 80-х гг. XX в. численность адвентистов в О. о. постепенно росла: в 1980 г. группа верующих в Орске насчитывала 28 чел., в Оренбурге — 22 чел. 24 февр. 1982 г. получила регистрацию орг-ция адвентистов в Оренбурге, в авг. того же года — в Орске.

Резкое увеличение числа адвентистов произошло в О. о. в 90-х гг. XX в. В мае 1992 г. в зале Выставки народного хозяйства в Оренбурге проходила евангельская программа с участием проповедников из др. городов России, а также амер. миссионеров Д. Вайгли и Г. Гейтса, благодаря к-рой ряды адвентистов пополнили сразу ок. 300 чел. В Оренбурге образовалась 2-я община (зарегистрирована в окт. 1998). В июне 1995 г. завершена реконструкция молитвенного дома, а в 2003 г. 2-я община Оренбурга также открыла молитвенный дом. В апр. 1999 г. зарегистрирована 3-я община г. Оренбурга, а в апр. 2003 г. — орг-ция адвентистов пос. Первомайского Оренбургского р-на. В марте 1999 г. под влиянием оренбургских адвентистов зарегистрирована община в Бузулуке.

В 1993 г. создана 2-я община в Орске (зарегистрирована в апр. 1999), в сент. 1997 г. зарегистрирована община в Медногорске. В 1995 г., после цикла евангельских встреч, проведенных Э. Блайлом, адвентистским пастором из ФРГ, образовалась группа адвентистов в Новотроицке, к-рая стала частью общины г. Орска, а в окт. 2002 г. получила регистрацию. 16 дек. 2000 г. состоялось открытие нового молитвенного дома 2-й общины Орска.

К нояб. 2018 г. в О. о. действовали 14 общин адвентистов седьмого дня, из к-рых 8 зарегистрированы (3 — в Оренбурге, 2 — в Орске, по 1 — в Новотроицке, Медногорске, Бузулуке), 6 июля того же года снята с регистрации община в пос. Первомайском Оренбургского р-на (зарегистрирована в 2003), еще 5 орг-ций действовали без регистрации (Орск, Гай, Новоорск, с. Кумак Новоорского р-на, пос. Энергетик Новоорского р-на). Общее число адвентистов в О. о. превышает 840 чел. Общины адвентистов О. о. входят в Уральское

объединение Западно-Российского унияна Евро-Азиатского дивизиона Церкви адвентистов седьмого дня. Для координации их деятельности в О. о. выделено 2 миссионерских поля: Западное и Восточное.

Первые проповедники *Новоапостольской церкви* появились в О. о. в 1992 г. В 1993 г. зарегистрирована община в Оренбурге, в 1994 г. — община в г. Орске. Однако уже в 1997 г. обе общины утратили статус юридических лиц. К 2010 г. в О. о. действовали 5 незарегистрированных групп Новоапостольской церкви: в Оренбурге, Орске, Новотроицке, Гае, с. Старицком Беляевского р-на.

Появление представителей Церкви Иисуса Христа святых последних дней (см. ст. *Мормоны*) в О. о. относится к 1997 г. В 1998 г. в Оренбурге образован небольшой приход, к-рый при активном участии Самарской миссии мормонов получил регистрацию 26 авг. 1999 г. Был организован молитвенный дом. К нач. 2000-х гг. общая численность членов общины достигала 150–200 чел. Отличительной чертой мормонской общины являлась широкомасштабная миссионерская работа: в сер. 2000-х гг. при оренбургском приходе постоянно действовали 8 миссионеров — 6 старейшин и 2 сестры. К 10-м гг. XXI в. численность оренбургской общины резко сократилась.

Первая группа *Иеговы свидетелей* в О. о. образовалась, по всей видимости, из ее приверженцев, подвергнутых принудительному выселению в 1947–1951 гг. сначала из Молдавии в Казахстан, а затем из Украинской, Белорусской, Латвийской, Литовской и Эстонской ССР в Сибирь. В 1965 г. с них были сняты ограничения по спецпоселению и адм. надзору, что позволило части верующих выехать в регионы Европейской России и основать там ячейки.

В 1964 г. власти О. о. в адм. порядке выдворили проповедника общины за пределы области. В 1965–1967 гг. группа свидетелей Иеговы в О. о. еще существовала (15 чел.), а затем распалась. В дальнейшем иеговисты предпринимали попытки вести религиозную агитацию из Ср. Азии. Так, в июне 1971 г. на территории ст. Илецк обнаружено неск. экземпляров иеговистской лит-ры.

В 1990 г. отмечена группа иеговистов в Оренбурге численностью 28 чел. По данным 1994 г., в О. о.

имелось 122 приверженца этого учения, при этом только в Оренбурге их численность за год возросла с 43 до 87 чел. 16 июня 1994 г. зарегистрирована религ. орг-ция свидетелей Иеговы «Центральная» в Оренбурге, 15 дек. 1994 г. — в г. Ясном, 30 апр. 1998 г. — в г. Бузулуке, 26 нояб. 1998 г. — в г. Орске, 24 июня 1999 г. — 2-я община в г. Оренбурге — «Степная», 8 июля 1999 г. — в г. Бугуруслане, 22 июля 1999 г. — в г. Гае. Кроме того, образовались незарегистрированные религ. группы иеговистов в Медногорске, пос. Светлом, Соль-Илецке, Сорочинске, райцентрах Акбулак, Грачевка, Новосергиевка, Первомайский, Переволоцкий, Саракташ, Тоцкое, Тюльган, в пос. Колтубановском Бузулукского р-на и др. В 1996 г. свидетели Иеговы насчитывали в О. о. 415 последователей, в 2000 г. — до 2,5 тыс., к 2015 г. — ок. 3,5 тыс. чел. (из них в Оренбурге — 1,5 тыс. чел.).

Религ. орг-ция активно наращивала свои ряды за счет поквартирных обходов, распространения брошюр и буклетов по почтовым ящикам, уличной агитации, выезда миссионеров в села с предложением бесплатного изучения Библии и посещения их собраний. В О. о. иеговистскую лит-ру распространяли на русском, татарском и др. национальных языках. В Оренбурге, Орске, Ясном и Саракташе были организованы дополнительные группы по изучению Свящ. Писания на языке жестов для глухонемых. Три раза в год в Оренбурге и Орске проводились религ. конгрессы.

В апр. 2012 г. по материалам Управления ФСБ по О. о. и Центра по противодействию экстремизму Управления МВД по О. о. Следственное управление Следственного комитета России по О. о. возбудило уголовное дело. В 2012 г. 2 местных объединения самоликвидировались, сохранившись как религ. группы: 6 сент. — в г. Гае, а 25 окт. — орг-ция «Степная» в Оренбурге. Деятельность свидетелей Иеговы на территории России запрещена решением Верховного суда РФ от 20 апр. 2017 г.

Представители *молокан* появились на территории региона в 10-х гг. XIX в., когда в деревнях Воздвиженка (ныне Пономарёвского р-на), Софиевка и Ратчино (ныне Шарлыкского р-на) поселились последователи этого религ. учения из Рязанской губ. В 30–40-х гг. XIX в. новые

группы молокан из Тамбовской губ. прибыли в села Новотроицкое (ныне Октябрьского р-на) и Исаево-Дедово (ныне Октябрьское). Со 2-й пол. XIX в. молокане распространяли свое учение посредством религ. агитации среди правосл. населения деревень и хуторов: Н. Гумбет (ныне Октябрьского р-на), Подгородняя Покровка, Степановский (ныне Оренбургского р-на), Покровка (ныне Красногвардейского р-на), Донецкое (ныне Переволоцкого р-на) и др. В 1890 г. молокане — переселенцы из Таврической губ. стали обустройства участок, на к-ром возникли села Астрахановка, Благодарное и Романовка (ныне Тюльганского р-на). Т. о. к кон. XIX в. молокане относительно компактно сосредоточились на севере Оренбургского у. (в основном в пределах современных Шарлыкского, Октябрьского, Оренбургского и Тюльганского районов).

Приходские правосл. священники и благочинные округов в повседневной пастырской работе пытались противодействовать молоканской пропаганде, однако больший урон численности молокан наносила баптист. пропаганда, в результате которой к нач. 1912 г. в баптизм перешли 147 чел. в с. Подгородняя Покровка, 105 чел. в с. Н. Гумбет, 9 чел. в с. Исаево-Дедово и т. д. В дальнейшем численность молокан сокращалась. В нач. 1912 г. в Оренбургской губ. их насчитывалось 3216 чел., к 1915 г. — 2587 чел. (в т. ч. 1466 чел. — в Оренбургском у., 434 чел. — в Орском у.).

После установления советской власти в О. о. положение молокан временно улучшилось: началось становление их централизованной структуры, активизировалась миссионерская, издательская, образовательная и кооперативная деятельность. Однако со 2-й пол. 20-х гг. XX в. они, как и др. религ. орг-ции, подверглись репрессиям.

К сер. 40-х гг. XX в. в Чкалове сформировалась крупная религ. община молокан (100–120 чел.). Не получив регистрации, часть молокан стала посещать собрания зарегистрированной общины баптистов, некоторые стали посещать молитвенные собрания пятидесятников. На протяжении 60-х гг. XX в. в О. о. действовали 11 незарегистрированных религ. групп молокан общей численностью 345 чел., из них 2 группы

имели постоянные молитвенные помещения. В 1974 г. в О. о. было отмечено только 5 незарегистрированных молоканских групп общей численностью 120 чел. (в т. ч. 58 чел. — в Оренбурге). К 1985 г. в регионе осталась всего одна незарегистрированная группа молокан численностью 15–18 чел. — в Оренбурге.

Распространению *хлыстов* в регионе положила начало в 1860 г. активная пропаганда казака ст-цы Каменноозёрной В. Ф. Балабанова, признанного за «христа» в одной из общин уездов, отошедших в 1865 г. Уфимской губ. В 1861 г. против него было возбуждено уголовное дело, расследование которого выявило в Оренбургской губ. свыше 400 последователей хлыстовского учения. В 1862 г. Балабанов покаялся и вернулся в Православие, однако распространение учения было продолжено его учеником, урядником ст-цы Нижнеозёрной М. Косаревым. Он организовал собрания в 1868 г. — в пос. Татищевском, селах Кулагине и Черепанове, в 1871 г. — в ст-це Кардаиловской, в 1875 г. — в ст-це Рассыпной. После ссылки Косарева в Сибирь в 1885 г. его проповедь подхватил др. ученик Балабанова, урядник ст-цы Нижнеозёрной О. Г. Дурманов, к-рый в 80-х гг. XIX в. основал общины в селах Рыбкино, Исаево-Дедово, Платовка, Покровка, Александровка, Радовка, в дер. Девятаевке (ныне не существует). В это же время были устроены «корабли» в ст-це Городищенской неким старцем Сергием и в пос. Переволоцком урядником А. Кожевниковым. За распространение «сектанства» Дурманов в 1892 г. сослан в Закавказье. В 1898 г. хлыстовство проникло в поселки Мухрановский и Кинделинский. К 1905 г. численность хлыстов на территории Оренбургской епархии доходила до 3 тыс. чел. К 1916 г. общее руководство хлыстовскими «кораблями» на западе Оренбургской губ. осуществлял житель дер. Девятаевки М. Калетов.

В 20-х гг. XX в. небольшие группы хлыстов отличались строгой конспирированностью. Местные органы власти имели сведения лишь о неск. группах, в частности в пос. Рассыпном (98 чел.), на хуторе Шуваловском (4 чел.), а также в с. Черкассы (13 чел.).

В нач. 30-х гг. XX в. в Сорочинском и Бузулукском районах О. о. среди хлыстов дурмановского толка

зародилось новое самобытное оренбургское течение под названием «Искупленный Израиль», к-рое стало распространяться в другие регионы страны. Создателем и руководителем этого течения была М. Петина, к-рая впосл. почиталась как «живой христос», а после ее ареста и ссылки место руководителя заняла «богородица» Е. И. Чернова. Центром этого течения стало с. Радовка Переволоцкого р-на, к-рое верующие называли своим «Великим городом» и «вторым Иерусалимом». Общая численность сторонников этого течения составляла ок. 1 тыс. чел.

В апр. 1944 г. в г. Бузулуке арестовали руководителя объединений хлыстов Чкаловской, Куйбышевской, Ульяновской и Горьковской областей С. И. Суслина. В 1945 г. арестована Е. И. Ковалёва, проживавшая в Чкалове, — руководитель 2-го формирования хлыстов, объединявшего религиозные группы Чкаловской, Свердловской и Молотовской областей. В 1946 г. органами госбезопасности выявлена и арестована группа хлыстов в с. Алексеевке, объединявшая религ. группы Асеевского, Абдулинского и Матвеевского районов О. о. Тем не менее в 1947 г. деятельность групп хлыстов отмечалась более чем в 40 населенных пунктах Чкаловской обл., в них состояло свыше 1 тыс. чел. В янв. 1949 г. арестованы 15 участников орг-ции хлыстов, объединявшей верующих Илекского, Покровского, Переволоцкого, Новосергиевского районов и г. Чкалова. В авг. того же года выявлены и арестованы члены орг-ции хлыстов Абдулинского р-на, к-рую возглавлял начальник товарной конторы ст. Абдулино «пророк» М. П. Юрин. В окт. 1949 г. в Чкалове арестована «хлыстовская богородица» Маслова. В 1954 г. из ссылки возвратилась Петина, которая провела «чистку» орг-ции хлыстов, однако, несмотря на все меры предосторожности и конспирацию, в 1957 г. руководящий состав этой орг-ции был арестован. В июне 1963 г. решением суда на 5 лет выселена за пределы О. о. руководитель группы хлыстов М. Игнатьева. В эти же годы в Кувандыке выявлена нелегальная группа хлыстов, именовавшая себя «Обществом трезвости». В 1970 г. в с. Радовка Переволоцкого р-на состоялось общее совещание представителей орг-ций «Искупленный Израиль» под рук. Петиной, вновь возвратившей-

ся на родину и возглавившей организацию. В 70-х гг. XX в. по мере ухода из жизни старшего поколения верующих, их крупнейших духовных лидеров (Петиной — в 1971, «матери» Е. К. Гнездиловой — в 1975, «богородицы» Черновой — в 1976) численность хлыстовских групп постепенно снижалась. В нач. 80-х гг. XX в. в О. о. действовали 14 религиозных групп хлыстов, в т. ч.: течения «Искупленный Израиль» в Оренбурге (50 чел.), Бузулуке (35 чел.), с. Радовка Переволоцкого р-на (15 чел.), а также на хуторах Тарашанка (35 чел.) и Шуваловский (4 чел.) Переволоцкого р-на; течения «Трезвое содружество» в Оренбурге (30 чел.), Кувандыке (16 чел.), с. Софиевка Пономарёвского р-на (30 чел.). Также хлыстовские группы существовали в Соль-Илецке (21 чел.), с. Дедуровка (12 чел.) и с. Павловка (10 чел.) Оренбургского р-на, в селах Козловка (5 чел.), Покровка (13 чел.) и Платовка (10 чел.) Новосергиевского р-на.

В 90-х гг. XX в. хлысты не подавали заявлений о регистрации своих общин. К 2018 г. имелись данные о деятельности немногочисленных религ. групп хлыстов в Абдулинском городском окр. В с. Софиевка и пос. Река Дёма Пономарёвского р-на, с. Дубровка и пос. Луна Шарлыкского р-на компактно проживают хлысты-мормоны — представители религиозного учения, возникшего в 30–50-х гг. XIX в. на территории Самарского Поволжья в результате смешения и взаимопроникновения идей хлыстовства и рационалистического течения молокан.

Ислам. На территории совр. О. о. мусульмане проживают с XIII–XIV вв. Ислам являлся гос. религией Орды и ее государств-наследников, в т. ч. и Большой Ногайской Орды. В XVII в. по нижнему течению р. Сакмары и среднему течению р. Урал с притоками расселились продвинувшиеся с севера на юг башкир. племена. С началом широкомасштабного освоения региона в 30–40-х гг. XVIII в. туда стали переселяться татары из Ср. Поволжья, в городах оседали выходцы из Ср. Азии, занятые в приграничной и караванной торговле. В силу преобладающей доли мусульм. населения, удаленности от основных районов миссионерской деятельности правосл. Церкви в Поволжье именно Юж. Урал стал полигоном для от-

работки новых моделей взаимодействия гос-ва с ислам. институтами. По Высочайшему указу от 22 сент. 1788 г. было образовано Оренбургское магометанское духовное собрание как централизованный орган управления ислам. общинами в России. 4 дек. 1789 г. оно официально открылось в Уфе, в 1797–1802 гг. располагалось в Оренбурге, затем вновь вернулось в Уфу. Деятельностью духовного собрания руководили председатель (муфтий) и 3 заседателя (кади). Муфтий назначался пожизненно императором по представлению министра внутренних дел; кади первоначально избирались на 3 года мусульм. духовенством Казанской губ., а после 1889 г. их стало утверждать на тот же срок МВД по представлению муфтия.

По указу имп. Екатерины II в 1783–1785 гг. на оренбургском Меновом дворе за гос. счет была построена мечеть для мусульм. торговцев, приехавших на ярмарку. В 1789–1817 гг. при ней действовало казенное мусульм. уч-ще для воспитания детей казах. элиты. В 1802–1804 гг. из гос. бюджета финансировалось возведение 1-й мечети Оренбурга для мусульм. купцов, поселившихся внутри крепости. В 1837–1846 гг. по инициативе властей сооружена 2-я караван-сарайская мечеть для башкир и татар, которых ежегодно командировали в Оренбург на военную службу по охране границ. В дальнейшем эти храмы содержались за казенный счет, а их духовенство получало гос. вознаграждение вплоть до нач. XX в.

Первая мечеть в Илецкой Защите также была построена в 1833–1835 гг. при активном содействии гос. органов, видевших в этом средство для укрепления связей с кочевым казах. населением. В Оренбургской губ. мусульмане традиционно пользовались поддержкой и органов местного самоуправления, к-рые бесплатно предоставляли землю для строительства мечетей и учебных заведений, выдавали пособия на содержание мусульм. школ и б-к, освобождали дома духовенства от уплаты налогов и т. д.

На протяжении XVIII — нач. XX в. число мусульм. культовых зданий в Оренбургской губ. постепенно росло: в 1800 г. насчитывалось 1147 мечетей, в 1858 г. — 1699. Этот рост продолжился и после выделения самостоятельной Уфимской губ. В 1885 г.

в Оренбургской губ. было 486 мечетей, в 1912 г. — 599. Крупные мусульм. общины сложились в Сеитовском посаде (ныне с. Татарская Каргала Сакмарского р-на) — 10 мечетей, в Оренбурге — 8 мечетей, в с. Новомусине (ныне Шарлыкского р-на) — 6 мечетей, в Орске — 5 мечетей; в Асекеево и Сармане (ныне Шарлыкского р-на) действовали по 4 мечети; в с. Дюсметьево (ныне Пономарёвского р-на), г. Илецке (ныне Соль-Илецк), пос. Никольском (ныне Кувандыкского городского окр.), селах Новосултангулово, Старокульшарипово, Старомукменево (ныне Асекеевского р-на), Тукай (ныне Александровского р-на) и Утево (ныне Красногвардейского р-на) — по 3 мечети.

Со 2-й пол. XVIII в. крупнейший на Юж. Урале комплекс мусульм. образовательных учреждений среднеазиат. типа складывался в Сеи-



ломат Абульманих Каргалый (1782 — не ранее 1833), автор популярных религиозно-дидактических сочинений Хибатулла Салихов (1794–1867), 3 первых главы российских мусульман муфтии Мухамеджан Хусаинов (1756–1834), Габдессалам Габдрахимов (1765–1840) и Габделвахид Сулейманов (1786–1862). На протяжении долгого времени комплекс образовательных учреждений в Сеитовском посаде обеспечивал мусульм. священнослужителями и педагогами большинство приходов региона, создавая единое культурное пространство.

С 90-х гг. XIX в. в рамках движения исламского обновления (джадидизма) в Оренбургской губ. началось реформирование традиционной системы мусульманского образования. К 1915 г. на обучение по новым методам перешли 59% мусульманских начальных школ (мектебов) губернии, в т. ч.

в Оренбургском у. — 77%. Стремительно расширялась и сеть образователь-

Медресе «Хусаиния»

в Оренбурге

(открыто в 1891).

Фотография. Нач. XX в.

товой слободе (Сеитовский посад). Ежегодно сюда прибывали десятки новых учеников из Ср. Поволжья, где они в основном не имели возможности получить традиц. образование из-за действовавших ограничений со стороны властей. Стандарты образования в местных медресе были столь высоки, что в кон. XVIII в. даже имамы и муфтийсы из Волжско-Уральского региона нередко отказывались от религ. дел и отправлялись на обучение в Сеитовский посад. В 1810 г. здесь обучались 359 шакирдов, в 1869 г. — 496, к кон. XIX в. — ок. 700. Мн. выпускники продолжали обучение в Бухаре, Самарканде, Балхе, Герате, Кабуле и др. признанных центрах ислам. культуры. В Сеитовском посаде получили образование мн. выдающиеся деятели мусульм. культуры: крупнейший поэт, автор многочисленных трактатов по философии, богословию, праву, филологии Габдрахим Утыз Имяни (1754–1834), поэт и дип-

ных учреждений: в 1900 г. в Оренбургской губ. насчитывалось 266 мусульманских учебных заведений, в 1915 г. — 541. Одним из лучших учебных заведений Российской империи стало медресе «Хусаиния», открытое в Оренбурге в 1891 г. и подготовившее целое поколение татарской, башкирской и казахской интеллигенции, в т. ч. создателей татарского и башкирского национальных театров (И. Л. Кудашев-Ашказарский и В. Г. Муртазин-Иманский), классиков татар. лит-ры (драматург М. М. Файзи, поэты С. Л. Рамеев и М. М. Джалиль) и др.

В кон. XIX — нач. XX в. в Оренбургской губ. действовали 24 мусульм. благотворительных и культурно-просветительских об-ва, в т. ч. Мусульманское об-во Оренбурга (1906), Мусульманское об-во Илецка (1906), Мусульманское об-во Сеитовского посада (Каргалы) (1908), Мусульманское об-во Орска (1908), Оренбургское мусульманское жен. об-во (1913), Оренбургское об-во попечения об учащих-мусульманах (1913) и др. Посредством крупных

пожертвований (вакфов; к 1917 составляли 604 тыс. р.) заложена финансовая основа деятельности мечетей и конфессиональных школ.

Политика советской власти привела к постепенному закрытию всех мусульм. культовых зданий в О. о. к 1937 г., мусульм. духовенство подверглось массовым репрессиям.

Возрождение мусульм. орг-ций в регионе произошло во время Великой Отечественной войны. С 1945 по 1947 г. в Чкаловской обл. зарегистрировано 7 общин мусульман. Первой в апр. 1945 г. была зарегистрирована община в Чкалове, затем, в окт. 1945 г., — об-во мусульман в с. Старокульшарипове Асекеевского р-на, в дек. 1945 г. — в с. Султакай, в окт. 1946 г. — в с. Татарская Каргала, тогда же открыта мечеть в Соль-Илецке, в дек. 1946 г. здание бывш. мечети возвращено об-ву мусульман с. Ст. Гумерово, в янв. 1947 г. зарегистрировано об-во мусульман в с. Новомусине Шарлыкского р-на. Семь мечетей действовали вплоть до 2-й пол. 50-х гг. XX в., когда 4 из них были закрыты. К нач. 1964 г. в О. о. действовали мечети и молитвенный дом в Оренбурге, с. Татарская Каргала и с. Старокульшарипове. В 1966 г. зарегистрировано об-во мусульман в с. Бакаеве, в 1969 г. — в г. Бугуруслане, где был открыт молитвенный дом. Только в 1981 г. восстановило легальную деятельность об-во мусульман в Соль-Илецке, в мае 1984 г. зарегистрировано об-во мусульман в с. Ибряеве Северного р-на. К 1990 г. в О. о. действовали уже 19 религ. объединений мусульман: в Оренбурге (2 общины), Бугуруслане, Орске, Соль-Илецке, Бузулуке, Медногорске и Кувандыке, пос. Саракташ, села Старокульшарипово, Асекеево, Татарская Каргала, Бакаево, Ибряево, Озерки, Покровка, Наурузово, Никитино и на ст. Донгуз.

В 1991 г. по указу Президента РФ верующим возвращены исторические здания 2-й (ныне «Караван-Сарай»), 5-й (ныне «Сулеймания»), 6-й (ныне «Хусаиния») и 7-й (ныне «Рамазан») соборных мечетей Оренбурга. 10 июля 1991 г. создан Мухтасибат О. о. Духовного управления мусульман Европейской России и Сибири (ДУМЕС) во главе с А. Х. Хайруллин. 30 мая 1994 г. на основе Мухтасибата образовано Духовное управление мусульман (ДУМ) О. о. (Оренбургский муфтият) в составе Центрального духовного управле-

ния мусульман России (ЦДУМ), зарегистрированное 1 июля 1994 г., муфтием избран А. Х. Хайруллин (до 2015).

В дек. 1994 г. из состава ДУМ О. о. вышли религ. орг-ции Бугуруслана, Бузулука и с. Асекеева, которые сформировали зарегистрированное 1 февр. 1995 г. Центральное ДУМ О. о. (Бугурусланский муфтият) под председательством И. К. Шангареева, вошедшее в состав Высшего координационного центра мусульман России. В 1994 г. ДУМ создана Ассоциация мечетей России, которую в 2000 г. также возглавил Шангареев, войдя на правах сопредседателя в состав Совета муфтиев России. Под эгидой Ассоциации мечетей России зарегистрирован ряд мусульм. религ. орг-ций на западе О. о.

К кон. 1999 г. в О. о. действовали 86 религ. орг-ций, из них 68 — в составе Оренбургского муфтията и 18 — в составе Бугурусланского муфтията. Наивысшие показатели численности мусульм. орг-ций в регионе пришлось на 2005 г., когда в О. о. официально действовали 133 мусульм. религ. орг-ции.

На протяжении всего этого времени достаточно сложно складывались взаимоотношения между Оренбургским и Бугурусланским муфтиятами. Многолетнее противостояние завершилось решением межблиса Бугурусланского муфтията 19 дек. 2009 г. о самороспуске. При этом 28 религ. орг-ций, входивших в состав Ассоциации мечетей России, отказались воссоединиться с Оренбургским муфтиятом и в 2010 г. объединились в новую централизованную орг-цию — Исламский объединенный центр мусульманских орг-ций России, переименованный в 2012 г. в Объединенный исламский конгресс (ОИК) России (Объединенный муфтият). В 2012 г. в составе ОИК образовано Оренбургское региональное ДУМ во главе с М. Р. Кашаповым, к-рое объединило 27 орг-ций в О. о. Однако в нач. авг. 2014 г. на своем съезде Оренбургское региональное ДУМ ОИК приняло решение о самороспуске, а 23 его орг-ции перешли в ведение Оренбургского муфтията. Остальные 4 мусульманские орг-ции преобразованы в религ. группы, формально оставшиеся в составе ОИК.

В 2012 г. приход в Оренбурге зарегистрировала централизованная орг-ция ДУМ европ. части России,

но и этот приход вскоре перешел в состав Оренбургского муфтията, а сама орг-ция продолжает существовать номинально.

К нояб. 2018 г. в О. о. действовали 137 мечетей, строились еще 15 ислам. культовых объектов.

Иудаизм. На территории региона носители иудаизма появились во 2-й пол. XVIII в., 1-м известным среди них стал главный врач Оренбургского корпуса (1783–1784) и начальник Оренбургского военного госпиталя (1784) д-р медицины Л. Мендель. В 1810 г. др. врач-иудей — д-р медицины Б. Михельсон — служил инспектором Оренбургской врачебной управы. Однако значительное число иудейского населения появилось в крае в связи с распространением на евреев рекрутской повинности в 1827 г. Для отрыва от традиц. иудейской среды и последнего обращения в Православие евр. мальчиков забирали в армию с 12 лет и даже ранее, до проведения обряда бар-мицва (знаменует религ. совершеннолетие). Они отправлялись на обучение в школы военных кантонистов до достижения 18 лет, а затем — на действительную службу сроком 25 лет. По данным 1839 г. на территории Оренбургской губ. насчитывалось 1453 военных кантониста из числа евреев (из них 1213 иудеев), в т. ч. в Оренбургском батальоне — 997 (934 иудея), в Троицком полубатальоне — 274 (163 иудея) и в Верхнеуральском полубатальоне — 182 (116 иудеев). Др. категорией временного иудейского населения в городах Оренбургской губ. стали бухарские евреи, приезжавшие в регион из Ср. Азии по торговым делам.

Для проведения богослужения в Оренбурге кантонистами и купцами были устроены моельни, однако они действовали без получения офиц. разрешений. В 40–60-х гг. XIX в. в Оренбурге открылись и действовали уже 3 евр. молитвенных дома, к-рые именовались «батальонным», «инженерным» и «бухарским». В 1850 г. устроена моельня в Челябинске. С 1858 г. в Оренбурге стали вести иудейские метрические книги, а в 1860 г. командир Оренбургского линейного батальона полковник А. Ф. Ионней допустил к исполнению обязанностей раввина в губернском центре для нижних чинов из евреев солдата М. Бергера. Для ритуального очищения верую-

щих в районе совр. Набережной Урала существовала миква (специальная евр. баня с бассейном).

В 1859 г. разрешено селиться вне черты оседлости купцам 1-й гильдии, в 1861 г. — лицам с высшим образованием и учеными степенями, в 1865 г. — ремесленникам, а в 1867 г. — отставным нижним чинам. Это способствовало не только массовому процессу оседания в городах Оренбургской губ. бывш. военнослужащих, но и нараставшему переселению сюда еврейских предпринимателей из зап. районов страны. 3 сент. 1870 г. члены «батальонной» общины г. Оренбурга получили разрешение Строительного отделения губ. правления на сооружение каменного здания по Канонирскому пер. (ныне пер. Шевченко), куда были перенесены богослужения. В том же году «инженерная» община купила и приспособила для религ. нужд деревянный жилой дом в соседнем, Артиллерийском пер. (ныне ул. Орджоникидзе). По ходатайству верующих городские власти отвели участок земли под евр. кладбище на Конно-Сенной пл., к востоку от Сакмарского тракта.

В 1875 г. открылся евр. молитвенный дом в Троицке (ныне Челябинской обл.). В 1891 г. у евр. общины Орска на короткое время появился раввин, но вскоре из-за малочисленности прихожан он покинул город.

Во время крупного пожара 16 апр. 1879 г. в Оренбурге молитвенное помещение бухарских евреев сгорело. По мере притока в город новых евр. переселенцев прихожане «батальонного» молитвенного дома расширили его. 10 июня 1891 г. члены бывш. «батальонной» общины единогласно избрали 1-м казенным раввином врача Я. Л. Соломонова (до 1894). К этому времени 2-й евр. молитвенный дом прекратил свою деятельность. 17 февр. 1896 г. бывш. члены 2-й городской общины евреев подали главе МВД И. Л. Горемыкину ходатайство о восстановлении своего молитвенного дома. С учетом мнения губ. властей 3 дек. 1896 г. товарищ министра барон А. А. Икскуль фон Гильденбандт разрешил открыть в Оренбурге 2-й евр. молитвенный дом. Оба культовых здания обслуживались казенным раввином (1895–1912) И. М. Шапиро, при этом в них были сформированы 2 отдельных хозяйственных правления. 11 нояб. 1898 г. в деревянном здании 2-го мо-

литвенного дома произошел пожар; по ходатайству прихожан губ. правление 23 нояб. разрешило им привести помещение в прежний вид, а в дек. 1899 г. министр внутренних дел Д. С. Сипягин дал разрешение на переоформление здания в собственность религ. общины. 28 мая 1900 г. состоялось открытие и освящение в Оренбурге 1-го хедера (начальной религ. школы). В 1904 г. на совместном заседании членов хозяйственных правлений обеих иудейских молелен был избран 2-й раввин.

В июле 1905 г. приезжие евр. ремесленники подали оренбургскому губернатору Я. Ф. Барабашу заявление о необходимости открытия в городе 3-го иудейского молитвенного дома. 4 янв. 1906 г. губернатор поддержал ходатайство верующих, к-рое было удовлетворено товарищем министра внутренних дел кн. С. Д. Урусовым 26 февр. 1906 г.

В дек. 1909 г. зарегистрировано Общество пособия бедным евреям г. Оренбурга, ставшее правопреемником Благотворительной комиссии (существовало с 1898). В авг. 1911 г. открылся 1-й класс русско-евр. училища, куда первоначально было набрано 23 ребенка, к 1912 г. здесь обучалось уже 33 чел.

В ходе первой мировой войны произошел приток евр. населения в О. о. с оккупированных территорий. Для решения их проблем был образован Комитет Оренбургского еврейского об-ва по оказанию помощи пострадавшим от военных действий евреям в Польше и Литве. К нояб. 1915 г. местные евреи приняли ок. 1 тыс. своих соплеменников и помогли им устроиться, из них 315 чел. проживали в здании Об-ва пособия бедным евреям г. Оренбурга.

Осенью 1917 г. в Оренбурге создан Совет евр. молитвенных домов. По его инициативе в 1920 г. в городе был открыт Еврейский инвалидный дом для престарелых им. 3-го Интернационала на 60 чел. После голода 1921–1922 гг., охватившего до 90% населения О. о., в регионе развернул благотворительную деятельность Американский еврейский объединенный распределительный комитет (American Jewish Joint Distribution Committee), известный также как «Джойнт». При этом помощь нуждающимся комитет оказывал независимо от вероисповедания и национальности. В 1923 г. все 3 евр. общины Оренбурга успешно прошли гос.

регистрацию. В 30-х гг. XX в. оренбургские синагоги были закрыты: 2-я — в 1930 г., 1-я — в 1931 г. и 3-я — в 1934 г. Верующие вынуждены были нелегально собираться на квартирах для проведения религ. обрядов.

В годы Великой Отечественной войны в результате эвакуации из прифронтовых районов страны численность евр. населения на Юж. Урале значительно увеличилась. Уже к 15 окт. 1941 г. в Чкаловскую обл. прибыло 40 355 эвакуированных евреев. К 1944 г. численность евр. населения только в г. Чкалове превышала 5 тыс. чел. Увеличение численности евр. населения происходило также в связи с формированием в регионе польск. Армии Андерса, значительную часть которой составили евреи из числа граждан Польши. В окт. 1941 г. при штабе Армии Андерса в Бузулуке создан раввинат, для духовного окормления военнослужащих в Топком лагере 24 окт. 1941 г. назначен военный капеллан (раввин). В 1944–1947, 1955, 1957, 1960, 1963, 1964–1966 гг. иудеи О. о. подавали ходатайства о регистрации религ. общины, но получали отказы. В 1969 г. в О. о. фиксировались 2 незарегистрированные общины, насчитывавшие 100–150 верующих, в 1972 г. — 1 община.

Возрождение иудейских общин в О. о. началось в 90-х гг. XX в. при поддержке Израиля и международных евр. благотворительных организаций. 3 июня 1993 г. зарегистрирована Оренбургская еврейская община. 3 окт. 1994 г. верующим возвращено историческое здание 1-й синагоги в Оренбурге, к-рое торжественно открыто после ремонта 28 сент. 1995 г. Вокруг синагоги стала формироваться религ. и культурная жизнь евреев О. о. 5 июня 1998 г. зарегистрированы Оренбургский еврейский культурный центр им. С. М. Михоэлса и городская благотворительная орг-ция «Хэсэд-Авив» (Весна милосердия). Совместно они открыли б-ку на 2-м этаже синагоги, стали ежегодно организовывать в Оренбурге общинные фестивали еврейской книги, выставки картин и фотографий.

В 1992 г. в Орске при поддержке Всемирного совета прогрессивного иудаизма и агентства «Сохнут» группа местной молодежи открыла евр. культурный центр. В янв. 1994 г. при нем организованы ульпан (курсы изучения иврита), воскресная школа

и молодежный клуб «Яхад» (Вместе). 26 апр. 1996 г. центр был официально зарегистрирован под названием «Лев хам» (Горячее сердце) (в нояб. 2014 снят с регистрации). В 1996 г. образованы жен. клуб и общинная евр. б-ка. В 1999 г. стал выходить информационный вестник «Эмет» (Истина), начал собираться семейный клуб. 29 апр. 1999 г. в Орске зарегистрирован благотворительный фонд «Хэсэд Гедаля». В 2000 г. при поддержке «Джойнт» открылась евр. группа в детском саду № 83 на 15 детей. В апр. того же года начал работать спортивно-оздоровительный клуб, а в июне впервые организован летний евр. семейный лагерь. 17 марта 2003 г. зарегистрирована и местная религ. орг-ция «Еврейская община г. Орска». Наконец, 17 нояб. 2004 г. получила гос. регистрацию Еврейская национально-культурная автономия г. Орска (упразднена в дек. 2010).

К нояб. 2018 г. 2 зарегистрированные в О. о. иудейские организации — в Орбурге и Орске вошли в централизованную религиозную организацию ортодоксального иудаизма «Федерация еврейских общин России» (ФЕОР).

Новые религиозные движения. В 90-х гг. XX в. в Орбурге сформировалась группа последователей бахаизма, деятельность к-рых в О. о. тесно переплетается с движением за здоровый образ жизни.

В О. о. действует ряд религ. организаций индуистской направленности. 20 февр. 1992 г. зарегистрировано Орбургское об-во «Сознания Кришны», к-рое в апр. того же года вошло в состав Центра обществ «Сознания Кришны» в России. С момента создания члены об-ва вели активную миссионерскую деятельность, широко распространяли свою лит-ру, проводили демонстрационные вечера-концерты в Орске и Новотроицке. В 1993 г. об-во распространило свои проповеди на Бугуруслан и Кувандык. 15 сент. 2003 г. Орбургское об-во снято с регистрации и с тех пор действует без нее. Верующие регулярно проводят по воскресеньям намахатты (дружеские встречи), отмечают крупнейшие вайшнавские праздники.

28 авг. 1996 г. в форме общественной орг-ции зарегистрирован Орбургский союз сахаджа-йогов (прошел перерегистрацию в 2003), к-рый был упразднен 2 февр. 2006 г. и ныне действует как религ. группа.

С осени 2006 г. в О. о. активно распространяется альтернативное течение гаудия-вайшнавизма — «Шри Чайтанья Сарасват Матх». Община (ятра) О. о. насчитывает до 50 чел. (в т. ч. в Орбурге и Орске по 20 чел.). Постепенно финансовой, организационной и вербовочной базой движения в регионе стали культурно-оздоровительные центры йоги «Veda-life», действующие под эгидой «Шри Чайтанья Сарасват Матх». 6 окт. 2013 г. такая студия открылась в Орске, а 1 июня 2014 г. — в пос. Чкалов близ Орбурга. Орбургская ятра каждое воскресенье проводит собрания. Лидеры общины организуют в Орбурге и Орске публичные лекции для всех желающих познакомиться с ведическими культурой и мировоззрением. Дважды в год (летом и зимой на новогодние каникулы) верующие проводят обл. вайшнавские фестивали только для «преданных» — членов орг-ции в с. Тапила. В 2010, 2012 и 2013 гг. О. о. посещал российский лидер движения «Шри Чайтанья Сарасват Матх» Шрила Бхакти Бимал Авадхут Махараджа.

Новоиндуистское движение «Трансцендентальная медитация» в О. о. появилось в 2013 г. (группа численностью свыше 20 чел.), после проведенной 25 апр. 2013 г. в актовом зале Дворца юных техников «Прогресс» г. Орбурга вводной лекции учителя трансцендентальной медитации из российского центра «Ведические технологии Махариши».

С кон. 2000-х гг. в Орбурге существует группа неоязычников (родноверов) (ок. 100 чел.). Значительную их часть представляют различного рода «реконструкторы». Обряды проводятся родноверами на природе, в «местах силы», в дни крупных языческих праздников.

В 1996 г. в О. о. зарегистрирован «Гуманитарный центр «Дианетика», распространявший идеи *сайентологии* (в 2018 находился в стадии ликвидации).

Активисты движения «Ата жолы» (Путь предков) появились в О. о. в 2005 г., организовав собственную сеть. Ячейки орг-ции были созданы в Орбурге, Орске, Соль-Илецке, Кувандыке и с. Жанаталап Беляевского р-на и др. Каждая ячейка, как правило, объединяет 10–15 чел., общее количество последователей в О. о. достигало неск. сот человек. В окт. 2015 г. эта орг-ция запрещена судом на территории О. о., однако

отдельные ячейки продолжают свою деятельность нелегально.

24 янв. 1995 г. в качестве общественной орг-ции в Новотроицке зарегистрировано рериховское об-во «Гармония».

На 10 дек. 2018 г. в реестр Управления Мин-ва юстиции РФ по О. о. внесена 31 действующая в регионе религ. группа.

Лит.: *Каган И. И.* Очерк истории евреев Орбуржья в XIX — нач. XX вв. Орбург, 1996; *Камзина А. Д.* Старообрядчество как объект миссионерской деятельности РПЦ в Орбургской епархии: (1859–1917 гг.): Дис. Орбург, 2004; *Потапова А. Н.* Религ. политика Советского гос-ва и ее осуществление на Юж. Урале в 1941–1958 гг.: Дис. Орбург, 2004; *Ягудина О. В.* Старообрядчество Уральского и Орбургского казачьих войск в период 1851–1917 гг.: Дис. Орбург, 2005; *Денисов Д. Н., Моргунов К. А.* 130 лет Центральной соборной мечети Орбурга. Орбург, 2009; *они же.* Евреи в Орбургском крае: Религия и культура. Орбург, 2015; *Амелин В. В.* Конфессии в Орбуржье: (1990–2010 гг.). Орбург, 2010; *Шакирова Э. З.* Эволюция гос.-церк. отношений на Юж. Урале и Ср. Поволжье во 2-й пол. XX в.: Дис. Орбург, 2010; *Попова К. Ю.* Государственно-конфес. отношения в 1964–1991 гг. (на примере Юж. Урала) // Интеллект. Инновации. Инвестиции. Орбург, 2011. № 2. С. 218–223; *Денисов Д. Н.* Очерки по истории мусульм. общин Орбургского края (XVIII — нач. XX в.). М.; Н. Новг., 2012; *он же.* Католицизм в конфес. пространстве Орбургского края: (Кон. XVIII — нач. XXI в.). Орбург, 2014; *Амелин В. В., Денисов Д. Н., Моргунов К. А.* Межэтнические и конфес. отношения в Орбургской обл. Орбург, 2013; *они же.* Ислам в конфес. пространстве Орбургского края. Орбург, 2014; *они же.* Этноконфес. отношения в Орбуржье. Орбург, 2014; *они же.* Религии Орбургского края: Сист. описание. Орбург, 2015. 3 т.; Протестантизм в Орбургском крае: История и современность: Мат-лы Междунар. и Всерос. науч.-практ. конф. Орбург, 2013.

В. В. Амелин, К. А. Моргунов

«ОРЕНБУРГСКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ», офиц. издание Орбургской епархии, разрешенное 1 сент. 1872 г. указом Святейшего Синода № 1708 по ходатайству еп. Митрофана (Вицинского), поданному 12 нояб. 1871 г. Инициатором создания журнала был секретарь Орбургской духовной консистории И. И. Евфимовский-Мировицкий. «О. е. в.» выходили в Орбурге с 1 янв. 1873 по 31 марта 1917 г.: в 1873–1906 гг. — 2 раза в месяц, в 1907–1916 гг. — еженедельно, в 1917 г. вышло 12 номеров. Журнал имел общую годовую пагинацию, с № 1 за 1873 г. по № 2 за 1889 г. пагинация официальной и неофициальной частей была совместной, а затем раздельной.

Редакторами офиц. части были прот. Василий Олыпанский (1873. № 1–20), секретарь консистории Евфимовский-Мировицкий (1873. № 21 – 1875. № 4), прот. Стефан Семёнов (1875. № 5 – 1881. № 14; с № 3 за 1880 совм. с прот. Н. Сперанским), смотритель ДУ прот. Николай Сперанский (1880. № 3 – 1883), ректор ДС прот. Фёдор Дмитриовский (1884–1889. № 2), член консистории свящ. Геннадий Никольский (1889. № 3 – 1892. № 18; с № 3 за 1889 по № 24 за 1891 совм. с секретарем консистории Н. Е. Томашевским), секретарь консистории В. А. Александровский (1892. № 19 – 1896. № 2), преподаватель духовной семинарии С. С. Никольский (1896. № 3 – 1911. № 9), прот. Александр Архангельский (1911. № 10 – 1914. № 25), секретарь консистории Х. Ф. Говядовский (1914. № 26/27 – 1916. № 39/40), ректор ДС архим. Варлаам (Новгородский; вполн. епископ Соликамский; 1916. № 41/42 – 1917. № 1/2, и. о. редактора), и. о. секретаря консистории И. И. Архангельский (1917. № 3/4 – 11/12).

Редакторами неофиц. части были Евфимовский-Мировицкий (1873. № 1–20), прот. С. Семёнов (1873. № 21 – 1881. № 14; с № 3 за 1880 совместно со Сперанским), прот. Н. Сперанский (1880. № 3 – 1883), прот. Ф. Дмитриовский (1884–1889. № 2), преподаватель семинарии Н. П. Израильский (1889. № 3 – 1895), С. С. Никольский (1896–1911. № 9), прот. А. Архангельский (1911. № 10 – 1914. № 25), свящ. Фёдор Борнуков (1914. № 26/27 – 1915. № 10/11), еп. Серафим (Александров; вполн. митрополит Казанский; 1915. № 12 – 1916. № 11/12, и. о. редактора), Говядовский (1916. № 13/14 – 39/40, временно и. о. редактора), архим. Варлаам (Новгородский; 1916. № 41/42 – 1917. № 9/10), последний номер (1917. № 11/12) за редактора подписал инспектор семинарии Н. М. Чернавский. С 1896 г. по воле еп. *Николая (Адоратского)* изданием «О. е. в.» заведовал редакционный комитет в составе председателя, редактора, казначея и корректора.

Согласно утвержденной Синодом программе, в офиц. части помещались указы Синода, распоряжения Хозяйственного управления, Духовно-учебного комитета и др., узаконения и распоряжения о духовенстве, сведения об определении, увольне-

нии, о перемещении и награждении священно- и церковнослужителей, протоколы училищных съездов, годовые училищные отчеты, списки служащих по духовно-училищному ведомству и разрядные списки учащихся, а также отражалась деятельность благотворительных съездов, епархиального попечительства о бедных духовного звания, приходских попечительств и братств. В неофиц. части должны были помещаться слова, речи, катехизические беседы и апологетические статьи о расколе, описания обращения в Православие иноверцев и раскольников, необычные явления в жизни приходов; описания мест и событий, имеющих значение для местной церковной жизни, сообщения о религ. заблуждениях, суевериях, примечательных обычаях и др., объявления о полезных книгах для учащихся и духовенства.

Намеченная программа не всегда выполнялась в полной мере: в 1873–1883 гг. в издании преобладала офиц. часть, в которой помещались документы общецерковного значения (напр., уставы духовных учебных заведений), а также обширные извлечения из отчетов синодального обер-прокурора и известия о происшествиях в епархии; в неофиц. часть регулярно включали поучения прот. С. Семёнова и др. духовных лиц, а также публицистические заметки еп. Митрофана, немногочисленные краеведческие материалы и стихотворения местных священников (Михаила Русанова, Андрея Невзорова и др.). С 1884 г., после открытия Оренбургской ДС, публикации «О. е. в.» стали значительно разнообразнее: помимо преподавателей семинарии, 3 духовных уч-щ епархии и местного духовенства в «О. е. в.» присылали исследования сотрудники из семинарий других епархий и КазДА (М. П. Ронгинский, П. К. Жузе, Я. Д. Коблов и др.), а также местные светские краеведы (Р. Г. Игнатьев, Г. Е. Королёв-Антошечкин, В. Н. Витевский). С 1896 г. редакция журнала акцентировала внимание на местной церковной истории; за неск. лет было напечатано более 25 историко-статистических описаний церквей и приходов, большинство из них было составлено Н. М. Чернавским, диак. Иоанном Невским, свящ. Максимом Худоносовым.

Среди публикаций богословского характера неофиц. части Примеча-

тельны статьи по Свящ. Писанию: «Изъяснительное изложение послания ап. Павла к Галатам» А. С. Казанского (1889. № 5. С. 111–124; № 10. С. 257–268; № 11. С. 295–306), «Анализ учения св. ап. Павла о несостоятельности ветхозаветного закона» В. И. Обухова (1890. № 5. С. 145–153; № 6. С. 189–198), «Опыт изъяснения апостольских посланий» прот. Ф. Дмитриовского (1896. № 6–9, 11–15, 17, 19–21, 23, 24; 1897. № 1–3, 6–11, 13, 14/15, 17, 21–24), «Прещение ветхозаветных пророков на недостойных пастырей» прот. Иосифа Кречетовича (вполн. обновленческий митрополит Крымский; 1900. № 3. С. 94–101; № 4. С. 140–150), «Многочисленность обитаемых миров с библейской точки зрения» А. М. Кремлёвского (1901. № 3. С. 104–114; № 4. С. 155–163); по патристике: «Жизнь и пастырская деятельность св. Василия Великого» Н. П. Израильского (1889. № 4, 6, 12, 16, 18), «Проповеди и правоучительные сочинения св. Тихона Задонского» Ф. Акимовича (1890. № 2, 3, 7, 8, 10, 17–19, 21, 23, 24); по нравственному богословию и аскетике: «Письма к готовящемуся принять монашество» (1881. № 19. С. 674–684; № 20. С. 715–734; № 21. С. 776–782) и «О препятствиях, встречающихся на пути к нравственному совершенствованию» (1881. № 22. С. 830–836; № 23. С. 901–906; № 24. С. 956–965) еп. *Вениамина (Быковского)*; по литургике: «Об отношении христианского богослужения к иудейскому» А. Васильева (1889. № 3. С. 12–34), «О значении колокольного звона в православной русской церкви» свящ. М. Худоносова (1900. № 23. С. 873–881; № 24. С. 925–930). По рукописи была опубликована каноническая заметка еп. Ирины (Фальковского) «О степенях родства всех видов для правильного разбора их при совершении таинства брака» (1876. № 14–18).

Множество миссионерских публикаций посвящено истории и состоянию старообрядческого раскола, напр. «Краткий очерк истории книжных исправлений на Руси до патриарха Никона» Н. И. Полетаева (1890. № 7. С. 237–245; № 8. С. 269–279; № 10. С. 326–333; № 11. С. 352–363), «Краткий очерк единоверия» Д. С. Медведева (1900. № 8–24), «Беседа о единоверии» М. И. Головкина (1901. № 1. С. 9–16; № 2. С. 58–63), а также сектантству, в частности

хлыстовству, напр. «Люди Божии» в Оренбургской епархии» свящ. Павла Словохотова (1880. № 18–24), «Письмо о хлыстовщине» Иглицкого (псевдоним прот. Андрея Невзорова; 1881. № 20–24; 1882. № 1), «Очерки оренбургской хлыстовщины» Головкина (1897. № 18–24; 1898. № 1–3, 19–23; 1899. № 2–4), «Оренбургская хлыстовщина за последнее время и пастырские против нее меры» Н. М. Гринякина (1901. № 8/9. С. 330–339; № 10. С. 380–386), «О хлыстах» К. Уварова (1913. № 38. С. 726–732).

Немало статей посвящено истории мусульманства и его обличению: «Чтения по истории мухаммеданства» А. Васильева (1889. № 7/8. С. 200–208; № 12. С. 346–356), «Мухаммеданское учение о смерти» (1891. № 24. С. 865–874; 1892. № 1. С. 7–21) и «Зависимость мнимо-божественных откровений Корана от обстоятельств жизни Мухаммеда» (1895. № 17. С. 500–513; № 18. С. 542–553) Ронгинского, ««Миградж» (путешествие Мухаммеда по небесам)» свящ. Т. Чинова (1894. № 4–6, 8, 12, 13, 17, 19), «Православный миссионер в киргизских аулах Тургайской области» свящ. Феодора Соколова (1894. № 8–11; 1895. № 20, 23, 24; 1896. № 1, 3, 5, 8), «Вопрос о Коране в исламе» Жузе (1897. № 5. С. 216–229; № 6. С. 264–274), «Время появления христиан среди киргиз Тургайской области» А. Добросмыслова (1901. № 5. С. 200–206; № 6. С. 249–254), «Препровождение праздничных дней по учению ислама» Н. Меркурьева (1903. № 2. С. 50–57), «Прародительский грех по учению Корана и его толковников и по учению Библии» (1903. № 3–7), «Мухаммеданское учение о происхождении человека» (1904. № 1. С. 20–38; № 2. С. 68–77) и «Мухаммеданское учение о происхождении человеческой души» (1904. № 4. С. 181–187; № 5. С. 203–209; № 6. С. 254–258) Я. Д. Коблова.

Среди статей этнографического характера примечательны: «Свадебные обычаи по казачьим селениям Троицкого уезда» свящ. Николая Сементовского (1881. № 5. С. 194–202; № 6. С. 234–240), «Глино-солоненные и земляные постройки» И. Невского (1897. № 7. С. 319–325; № 8. С. 353–360), а также статьи об инородцах края, напр., «Религиозное состояние нагайбаков прихода Фершампенуазского» свящ. Мака-

рия Софронова (1898. № 21. С. 835–839), «Калмыки Оренбургской епархии» Ф. Альметева (1903. № 5. С. 205–207).

Непреходящее значение имеют публикации по церковной истории края, в основном составленные по местным архивным источникам. Некоторые из них имеют общий характер, напр. «Краткая историческая записка об Оренбургской епархии и учреждении для нее духовной семинарии в г. Оренбурге» П. А. Позднева (впосл. еп. Николай, старообрядческий архиеп. Московский *Никола*; 1884. № 18. С. 679–690), «Историческая записка об устройстве и открытии в г. Оренбурге Епархиального женского училища» свящ. М. Руднянского (1889. № 19. С. 497–506), «Десятилетие Оренбургской духовной семинарии» прот. Ф. Дмитровского (1894. № 19–24), «Ограничение церковного самоуправления яицкого войска в прошлом столетии» И. А. Сперанского (1897. № 1. С. 17–25; № 2. С. 60–68; № 5. С. 197–205), «Очерки по истории Оренбургской епархии» (1899. № 9/10–18), «Общий взгляд на историю Оренбургской епархии» (1899. № 20. С. 747–765) и «Материалы по истории Оренбургской епархии» (1900. № 15. С. 600–605; № 16/17. С. 635–639; 1901. № 6. С. 261–268) Чернавского, «Учреждение в г. Оренбурге архиерейской кафедры» свящ. И. Кречетовича (1901. № 10–24), «Церковь и церковная жизнь Уральского казачьего войска в XVIII и первой половине XIX столетия» А. В. Соколова (1902. № 1–12), «Материалы по истории Оренбургской епархии: Оренбургское кладбище» П. Н. Столпянского (1903. № 18. С. 634–639). Тем не менее большинство исторических статей посвящено конкретным храмам и святыням: «Церковно-приходская летопись с. Травянского Свято-Троицкой церкви» свящ. Н. Виноградова (1875. № 2, 5, 7–17; 1876. № 16, 20), «Сведения о православных и единоверческих церквях Уральского войска» В. Н. Витевского (1878. № 10. С. 337–348; № 11. С. 380–383; № 13. С. 432–442; № 14. С. 466–470), «Оренбургская градская Свято-Троицкая церковь: (исторический очерк по преданиям и документам)» свящ. Иоанна Разсыпшинского (1886. № 15–18, 23, 24), «Воскресенская походная церковь в Оренбурге — подарок Петра Великого калмыцкому тайше» Королёва-Антошечкина

(1888. № 16. С. 506–513), «Церкви г. Оренбурга в прошлом столетии» И. А. Сперанского (1897. № 22. С. 826–832; № 23. С. 879–887; № 24. С. 943–948), «Несколько новых данных из начальной истории Александрово-Невского собора г. Уральска» свящ. И. Кречетовича (1901. № 1–7).

Большая часть биографических статей и воспоминаний посвящена местным деятелям, напр. «Первый Оренбургский епископ, а впоследствии Тобольский архиеп. Амвросий Келембет» прот. Александра Сулоцкого (1874. № 11; 1875. № 9–12), «Воспоминания о И. И. Неплюеве» прот. С. Семёнова (1874. № 1. С. 30–33; № 3. С. 103–105; 1875. № 3. С. 94–102), «Преосв. Михаил [Добров], еп. Оренбургский и Уфимский» Р. Г. Игнатьева (1882. № 11–15, 17, 18/19), но встречаются и биографические публикации о лицах, не связанных с Оренбургским краем, напр. «Воспоминания о преосв. Варлааме, архиеп. Черниговском и Нежинском» (1873. № 14, 15, 17–22, 24), «Воспоминания о высокопреосв. Макарии [Булгакове], митр. Московском» Г. С. Рыбакова (1883. № 2. С. 51–62).

Среди мн. статей по народному образованию наиболее общий характер имеют «Начальное народное образование: Школы грамоты» (1890. № 2, 4, 6, 9, 12, 13, 17, 19–24) и «С. А. Рачинский и его примерная педагогическая деятельность» (1891. № 18. С. 594–606; № 19. С. 639–650; № 20. С. 673–686) Полетаева, «Известия и заметки по народному образованию» С. С. Никольского (1896. № 2–6, 8, 10, 13/14, 21, 23; 1897. № 1, 5, 8, 12, 16, 17, 24), «Десятилетие церковноприходских школ Оренбургской епархии (1885–1895)» свящ. Владимира Покровского (1896. № 22, 24; 1897. № 3–5).

В качестве приложений к «О. е. в.» издавались: «Катихизические поучения» свящ. Иоанна Тернова (1887), «Записки по философии» В. И. Обухова (1889), «Слова, беседы и поучения на воскресные и праздничные дни» (1890–1892), Отчеты о деятельности Оренбургского Михаило-Архангельского братства (1890–1905), «Программа школы для крещеных инородцев восточной России» Н. И. Ильминского (1895), «Акты собрания депутатов от духовенства» (1915), «Проповеднический листок» (1916–1917), «Церковно-школьный листок Оренбургской епархии» (1916–1917), сборники проповедей и отдельные

поучения, руководства по садоводству и пчеловодству, списки церковно-приходских школ епархии и программы учебных предметов, отчеты Об-ва вспомоществования нуждающимся учащимся и Миссионерского об-ва, списки служащих в духовно-учебных заведениях епархии, ведомости епархиального учебного совета и др.

С апр. 1917 по дек. 1918 г. вместо «О. е. в.» выходила газ. «Оренбургский церковно-общественный вестник», в апр.—авг. 1917 г. (№ 1–34) — дважды в неделю, далее — еженедельно; в 1917 г. вышло 52, а в 1918 г. — 42 номера (Андреев. Христианская периодика. Т. 2. С. 21). Редакторами были Чернавский и свящ. Д. М. Кононов при участии секретаря консистории И. И. Архангельского, свящ. Д. А. Нассонова, еп. Мефодия (Герасимова; вполн. митрополит Харбинский) и др.

Издание ежемесячного ж. «О. е. в.» было возобновлено в апр. 1999 г. (с 2012 «Ведомости Оренбургской митрополии»).

Лит.: Никольский С. С. 25-летие (1873–1897) издания «Оренбургских ЕВ» // Оренбургские ЕВ. 1897. Отд. неофиц. № 19. С. 673–683; № 24. С. 962–969 (отд. изд.: Оренбург, 1897); Чернавский Н. М. Оренбургские ЕВ // Тр. Оренбургской УАК. 1903. Вып. 12. С. 153–189; он же. 30-летие издания «Оренбургских ЕВ»: (К 200-летию юбилею печати) // Оренбургские ЕВ. 1903. Отд. неофиц. № 2. С. 57–68; Андреев. Христианская периодика. № 470, 471, 564, 797.

Прот. Александр Троицкий

ОРЕНБУРГСКИЙ В ЧЕСТЬ УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Оренбургской и Саракташской епархии Оренбургской митрополии), находится в г. Оренбурге. Основан 17 февр. 1866 г. как жен. община казачьей вдовой Татьяной Алексеевной Кононовой (урожд. Амарцева; 1805–1891), к-рая после кончины мужа с 1821 г. странствовала по св. местам, жила в Киеве. По преданию, в Сарове прп. Серафим Саровский благословил ее основать монашескую общину. Вернувшись в Оренбург, в 1854 г. Кононова вместе с девушками и со вдовами, стремившимися к иноческой жизни, поселилась в доме при ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы (1852–1853). Сестры пели на клиросе, трудились, читали неусыпаемую Псалтирь по усопшим. Строитель этого храма купец Н. М. Деев († 19 нояб. 1863) предоставил им жилой многоквартир-

ный дом. По его ходатайству Оренбургское городское управление бесплатно выделило насельницам 10 дес. земли рядом со старейшим кладбищем Оренбурга, в сев.-вост. части Конно-Сенной пл. На участке, обнесенном деревянным забором, сестры устроили огород и поставили саманный домик. После пожара, к-рый уничтожил многоквартирный дом, насельницы жили в саманной землянке. В 1863–1864 гг. на средства купцов Деевых здесь был построен первый 2-этажный полукаменный корпус, получивший название Белый.

17 февр. 1866 г. община, первоначально именовавшаяся Николаевской, была официально открыта,



а 18 февр. сестры получили дарственную на выделенный городской управой участок в 10 дес. Начальницей обители 11 апр. того же года была назначена Кононова, 9 авг. 1867 г. принявшая монашеский постриг с именем Таисия. 20 окт. 1867 г. общине было разрешено иметь свою печать.

В 1866–1868 гг. к Белому корпусу был пристроен временный кирпичный храм, освященный 18 июля 1868 г. во имя свт. Николая Чудотворца. В 1870 г. на Главной рыночной пл. Оренбурга община устроила часовню, доходы от к-рой (пожертвования, в т. ч. за требы и от продажи просфор) шли на благоустройство обители. В марте того же года при общине открылась школа грамоты для девочек «бедного состояния» с преподаванием Закона Божия, церковнослав. и рус. языков, арифметики и рукоделия. В сент. 1891 г. она была преобразована в церковноприходскую школу. В 1870 г. здесь обучались 25, в 1904 г. — 67, в 1910 г. — 113 воспитанниц.

Указом Синода от 28 сент. 1872 г. община была переименована в общежительный мон-рь с количеством

насельниц, позволяющим обители содержать их самостоятельно. 24 февр. 1874 г. еп. Оренбургский и Уральский Митрофан (Вицинский; † 1887) возвел мон. Таисию в сан игумении с вручением ей жезла. К 1875 г. в О. У. м. проживали 104 насельницы, в т. ч. игумения, 15 мантийных и 15 рясофорных монахинь. В повседневной жизни сестры ориентировались на общежительный устав митр. Московского и Коломенского свт. Филарета (Дроздова).

В 1868–1875 гг. по проекту архит. К. А. Тона и под рук. архит. Г. Монтерот дю Шона был возведен 2-этажный 8-главый Успенский собор в т. н. русско-визант. стиле. Высота храма до креста составляла 18 саж. На нижнем этаже была освящена ц. в честь Воздвижения Креста Господня с правым приделом

Панорама Успенского мон-ря в Оренбурге.
Фотография. Нач. XX в.

в честь Казанской иконы Божией Матери (19 окт. 1875) и левым — во имя св. Илии Пророка (26 марта 1876). 20 сент. 1881 г. еп.

Оренбургским Митрофаном была освящена верхняя холодная ц. в честь Успения Пресв. Богородицы с правым приделом во имя свт. Николая Чудотворца (20 сент. 1881) и левым — во имя вмч. Пантелеимона (30 сент. 1881). В 1913–1914 гг. в росписи храма помимо насельниц принимал участие известный жанровый живописец Л. В. Попов (1873–1914). Верхнюю церковь украшал иконостас, полностью написанный иноками Св. Горы Афон в 1879–1881 гг. и построенный на средства благотворительницы, купеческой вдовы А. Ф. Введенской, решившей по смерти мужа и сына поступить в эту обитель.

В соборе находилась икона Успения Пресв. Богородицы — дар Киево-Печерской лавры. Как особая святая почиталась Иверская икона Божией Матери, написанная в Русском во имя великомученика Пантелеимона мужском монастыре на Афоне и 23 мая 1874 г. переданная в дар сестрам крестьянской девицей А. Суркиной. Перед этим образом в память сохранения обители от губительного пожара 16 апр. 1879 г., истребившего почти весь Оренбург, сестры

читали акафист. Рядом с иконой помещался позолоченный футляр с частицами Креста Господня, мощей вмц. Варвары, преподобномучеников Афонских Евфимия Нового из Димицаны († 1814), Игнатия († 1814) и Акакия Нового из Нивори († 1816), подаренный монахиням в 1874 г. схиархим. афонского Пантелеимонова мон-ря *Макарием (Сушкиным)* и присланный стараниями уроженца Оренбургского у. афонского мон. (с 1888 архимандрит) Паисия (Балабанова; 1834–1906). В мон-ре также почиталась икона Божией Матери «Утоли моя печали», написанная в Оренбурге живописцем Михаилом (впосл. принял на Афоне постриг в схиму с именем Макарий) и в 1864 г. пожертвованная сестрам купчихой А. А. Килимовой, а также Козельщанский образ Божией Матери, присланный 8 окт. 1870 г. гр. М. В. Капнист по благословению прав. *Иоанна Кронштадтского* (Сергиева).

К Успенскому собору примыкала каменная многоярусная колокольня (1885–1887; архит. Ф. Д. Маркелов), на к-рую 3 июля 1888 г. были подняты колокола. Первоначально здание храма отделяла от колокольни небольшая площадка, но в 1889 г. обе постройки соединил каменный сводчатый коридор. 16 нояб. 1896 г. на колокольню был поднят «Благовест» (более 262 пудов), отлитый в Ярославле в память рождения вел. кнж. св. *Ольги Николаевны* и пожертвованный купцом П. М. Деевым. На средства насельника *дмитровского во имя святых Бориса и Глеба мужского монастыря* иером. Виталия на колокольне были сооружены башенные часы (1906). Св. ворота колокольни были украшены живописными образами преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских, арх. Михаила и свт. Николая Чудотворца.

19 сент. 1893 г. на 2-м этаже колокольни был освящен небольшой храм в честь Иверской иконы Божией Матери в благодарность за избавление обители от пожара 1879 г. В эту церковь перенесли из Успенского собора почитаемый Иверский образ. Впосл. купол храма был украшен позолоченными звездами.

В марте 1891 г. игум. Таисия была похоронена в склепе под Казанским приделом Успенского собора. В 1891–1892 гг. О. У. м. возглавляла игум. Магдалина, а затем монахиня (с авг. 1892 игумения) Иннокентия (Подковырова; 1841–1913), двоюродная

сестра иеросхим. прп. *Аристоклия Афонского*, награжденная 4 крестами, в т. ч. 6 мая 1912 г. золотым наперсным крестом с украшениями из кабинета Его Императорского Величества. 1 окт. 1891 г. по благословению Оренбургского и Уральского еп. *Макария (Троицкого)* на средства купцов в О. У. м. был открыт приют для девочек-сирот. Его возникновение связано с неурожаем, охватившим 17 губерний Российской империи, в основном в Черноземье, Ср. Поволжье и на Урале (в Оренбургском крае число голодающих, не имевших средств к пропитанию, достигало 75 тыс. чел.). К 1900 г. в приюте проживали 40 девочек в возрасте от 4 до 17 лет, к 1915 г. — ок. 100 чел., занимавшихся рукоделием, бесплатно обучавшихся в церковноприходской школе. Под рук. регента мон. Манефы был образован хор из 23 сирот.

К 10-м гг. XX в. в мон-ре также были построены каменные 2-этажный Красный корпус (1881) с 14 кельями, мастерскими, помещениями для просфорной, «свечного заведения» и школы, игуменский корпус (1891), 2-этажная трапезная (1897), ограда (1899) с 4 башенками, каретный двор (1903), амбары, погреба, устроены скотный двор, фруктово-ягодный сад и пруд. В 1890 г. в мон-рь был проведен водопровод. В обители имелись иконописная, золотошвейная, белошвейная, сапожно-башмачная, ковровая, чеканная, переплетная, малярная и др. мастерские, для размещения к-рых в 1907 г. был выстроен кирпичный 2-этажный корпус, получивший название Новый. В нем провели паровое отопление, водопровод и электричество. В сев.-вост. части О. У. м. находился особый деревянный корпус для пуховых мастерских. Рукоделие монахинь высоко ценилось не только в России, но и за рубежом. Так, в 1897 г. на Всемирной выставке в Чикаго оренбургский пуховый платок, выполненный сестрами, получил бронзовую медаль.

В 1900 г. для церковноприходской школы О. У. м. на средства, пожертвованные дочерью полковника Е. О. Новгородцевой, построено каменное здание с паровым отоплением. В 1904 г. выстроен дом для монастырской больницы с 2 палатами для больных и с квартирами для ухаживающих сестер. Во время русско-япон. войны (1904–1905) здесь лечились 10 раненых воинов.

При игум. Иннокентии О. У. м. стал богатейшим в Оренбургском крае мон-рем, располагавшим 7 земельными участками общей площадью 3486 дес. 1660 кв. саж. Главной житницей обители стал монастырский хутор на р. Каргалке, в 35 верстах от города (ныне с. Бродецкое Оренбургского р-на). В 1910 г. здесь засеивали 200 дес. пшеницы, ржи, гречихи, овса, ячменя, проса, гороха, конопли и льна, в огороде сажали еще 15 дес. картофеля, капусты и др. овощей; насчитывалось 169 голов крупного рогатого скота, 10 ульев и др. Поскольку на летние полевые работы ежегодно выезжали более 100 сестер, в 1901–1904 гг. на хуторе был сооружен и 6 сент. 1904 г. еп. Оренбургским и Уральским *Иоакимом (Левитским)* освящен деревянный храм во имя арх. Михаила. В 1909 г. сооружена водяная мельница о «2 поставах». Также О. У. м. владел деревянной часовней в честь иконы Божией Матери «Животный Источник» у «толчка» (рынка) Оренбурга. В часовне устроили кружечный сбор и занимались продажей просфор в пользу обители.

К 1910 г. общие доходы О. У. м. составили 24 579 р. 1 к. Обитель владела неприкосновенными капиталами «на помин души» в ценных бумагах на общую сумму 44 333 р. 83 к. (*Денисов Д. Н.* 2017. С. 110). В мон-ре действовал свечной завод и велось крупное пекарное производство, обеспечивавшее просфорами все городские церкви. Росту доходов О. У. м. способствовало и близкое соседство с главным христ. кладбищем г. Оренбурга. На территории обители, в сев.-вост. углу, имелось также кладбище, где за особую плату хоронили именитых горожан. Здесь покоились оренбургские губернаторы Е. И. Зенгуш (1823–1878), М. И. Астафьев (1821–1884), городской голова Н. В. Ладыгин († 1875), генералы Г. В. Карманов (1827–1906), С. И. Мясоходов (1827–1879), И. В. Чернов (1825–1902) и др.

4 апр. 1913 г. игум. Иннокентия скончалась, и 15 мая была избрана, а 27 июня утверждена в должности настоятельницы мон. Таисия (Смирнова; 1861–1930). 7 июля еп. Челябинский *Дионисий (Сосновский)* возвел ее в сан игумении. При игум. Таисии II во время первой мировой войны, 1 сент. 1914 г., открылся монастырский лазарет на 10 коек, а 16 окт. 1916 г. разместился и епархиальный

лазарет на 30 коек. В сент. 1915 г. монастырь приютил в своих стенах 132 чел., которые бежали от герм. войск из зап. губерний страны. Для обеспечения неимущих заработком в О. У. м. была организована сапожная мастерская со школой, где обучались ремеслу 20 детей беженцев. В июле—сент. 1916 г. О. У. м. оборудовал в здании церковноприходской школы еще один лазарет — на 40 коек.

Ежегодно из О. У. м. совершались крестные ходы: 6 янв. и 1 авг. — на колодец, в пятницу Пасхи — к часовне иконы Божией Матери «Животворящий Источник» у городского рынка, 15 авг. — вокруг обители и 12 сент. — в кафедральный Казанский собор. Каждое воскресенье после вечерни причт и сестры О. У. м. проводили катехизаторские внебогослужебные собеседования с прихожанами. В 1910 г. в О. У. м. проживала 481 насельница, в т. ч. 78 монахинь, к 1917 г. — 549 сестер, в т. ч. 112 монахинь.

С 1918 г., после начала гражданской войны, в О. У. м. проводили обыски, власти пытались закрыть обитель. Ввиду непредсказуемости развития событий игум. Таисия (Смирнова) разрешила послушникам разъехаться по домам. Некоторое время в кельях проживали несовершеннолетние родственницы монахинь, к-рых родители по благословению игумении отправляли туда с целью найти защиту в стенах монастыря. Сестры, несмотря на давление властей, продолжали проживать на территории обители, в т. ч. и в служебных помещениях, для отопления к-рых разобрали неск. деревянных сараев и оград палисадов. Успенская ц. была преобразована в приходскую, председателем приходского совета стала игум. Таисия. В 1919 г. 8 чел. из церковного актива Успенского прихода и 3 монахини были арестованы Оренбургской ЧК по обвинению в «контрреволюции». Две монахини и 5 прихожан были расстреляны, остальные приговорены к штрафу, некие после недолгого пребывания в заключении освобождены за недоказанностью обвинения. Из-за отсутствия сырья остановились и вскоре закрылись мастерские. Монастырский хутор был разграблен, а земельные участки подверглись самозахвату со стороны крестьян из близлежащих населенных пунктов. Но игум. Таисия сумела организовать на ху-

торе сельскохозяйственную трудовую артель «Женский труд», где сестры занимались земледелием и др. работами.

28 июля 1923 г. О. У. м. окончательно был упразднен, и к 20 авг. все монахини принудительно выселены с территории обители, мн. сестры переселились к родственникам. Часть сестер проживала в трудовой артели на бывш. монастырском хуторе близ с. Бродецкого. В списках лишенцев 1926–1928 гг. упоминается ок. 10 монахинь. В кон. окт. 1928 г. Оренбургский райком сообщал в вышестоящую инстанцию: «В Ново-Покровском хуторе Бродецкого с/с в помещении школы живут монашки, между тем как учительница не имеет квартиры. Предлагаем принять меры к выселению монашек из школьного здания и предоставлении помещения для учительницы». «В отделение ГПУ», — последовала резолюция на документе (ГА Оренбургской обл. Ф. Р–53. Оп. 2. Д. 12. Л. 16).

Известны имена неких репрессированных монахинь: Варвара Семеновна Рубцова (расстреляна в 1919), Исиidora Яковлевна Пашкова (расстреляна в 1919), Евфросиния (Спиренкова; приговорена в 1931 к 8 годам ИТЛ), Мария Ивановна Чернова (расстреляна в 1931), Ирина Федоровна Гладышева (расстреляна в 1931), Иулиания Афанасьевна Спиренкова (приговорена в 1931 к 10 годам ИТЛ), Параскева Федоровна Бабина (приговорена в 1931 к 5 годам ИТЛ), Ольга Васильевна Погорелова (расстреляна в 1931), Пелагея Павловна Карташёва (осуждена в 1931), Мария Алексеевна Демидова (расстреляна в 1937), Анна Артемьевна Жигалова (расстреляна в 1938), Параскева Алексеевна Володина (приговорена в 1938 к 10 годам ИТЛ), схим. Серафима (Гусаренко; расстреляна в 1931) и др. Игум. Таисия со своей сестрой — канонизованной мон. Рафаилой (в миру Пелагея; † 1 февр. 1932) и с 2 малолетними девочками проживали на частных квартирах, в 1926 г. вернулись в родную ст-цу Изобильную; некие монахини последовали за ними. В 1931 г. игум. Таисия переехала в Оренбург, где 28 февр. 1931 г. скончалась и была похоронена на старом городском кладбище. Рядом с ней находятся могилы монахинь Ангелины, Викторины и др. (Там же. Ф. Р–60. Оп. 1. Д. 16. Л. 128 об.; Арх. Управления ЗАГС админист-

рации г. Оренбурга. Справка о смерти № 116/1697).

Приход Успенской ц. насчитывал более 1 тыс. прихожан. Вопреки нападкам обновленцев 11 марта 1925 г. приходским собранием был выбран для подчинения правосл. еп. Оренбургский еп. Иаков (Маскаев) (ГА Оренбургской обл. Ф. Р–133. Оп. 1. Д. 2. Л. 300). В 1928 г. церковь закрыта по распоряжению властей (ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 1682. Л. 15), реликвии и утварь вывезены Особой комиссией на склад и в музей. На территории О. У. м. была размещена военная школа. В закрытом храме власти устроили клуб для военных. В 1928–1929 гг. была разобрана на кирпичи колокольня, в кон. 40-х гг. XX в. разобраны Успенский храм, затем ограда. На монастырском кладбище разорены фамильные склепы, вскрыты могилы. В посл. в зданиях мон-ря располагались детские дома, медицинский техникум и партийные школы. В нояб. 1926 г. трапезный и сестринский корпуса переданы под частное жилье военному ведомству для размещения семей летчиков военной школы воздушного боя и бомбометания. После 1945 г. территория О. У. м. находилась в ведении Мин-ва обороны РФ.

В 2000 г. Оренбургской епархии была передана полуразрушенная водосвятная часовня, перестроенная и освященная как храм в честь иконы Божией Матери «Животворящий Источник». 24 мая 2001 г. был зарегистрирован Успенский приход. 31 окт. 2009 г. члены правосл. молодежного движения «Общее дело» навели порядок на кладбище мон-ря и установили деревянный поклонный крест. 7 нояб. 2009 г. здесь отслужили панихиду по почившим сестрам.

В 2010 г. территория обители, находившаяся в ведении Мин-ва обороны РФ, была передана Оренбургской епархии. В дек. 2010 г. указом митр. Оренбургского и Саркатошского Валентина (Мищука) настоятельницей назначена мон. Флора (Новицкая), 7 янв. 2014 г. возведенная в сан игумении. Решением Синода от 25 дек. 2013 г. О. У. м. был открыт. В здании трапезной на верхнем этаже освящен храм в честь Успения Пресв. Богородицы. В нижнем храме Новомучеников и исповедников Церкви Русской, устроенном в 2015 г., ежедневно читается неусыпаемая Псалтирь. Отремонтированы кельи, ограда, построены св. ворота,

звонница, разбит яблоневый сад. Работает мастерская по пошиву и изготовлению церковного облачения, действуют иконная лавка и хлебный магазин, кондитерский цех и пекарня. 1 сент. 2012 г. открыта воскресная школа.

Арх.: ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 1682. Л. 15; Арх. УФСБ по Оренбургской обл. Д. 417, 19090—п.; ГА Оренбургской обл. Ф. 173. Оп. 9. Ведомость о настоятельницах, монашествующих и послушницах оренбургского Успенского жен. монастыря за 1915 г.; Ф. 174. Оп. 1. Д. 347. Л. 349; Ф. Р-53. Оп. 2. Д. 11. Л. 60; Д. 12. Л. 16; Ф. Р-60. Оп. 1. Д. 4. Л. 68 об., 121 об.; Д. 16. Л. 128 об.; Д. 88. Л. 17; Ф. Р-133. Оп. 1. Д. 2. Л. 300; Ф. Р-617. Оп. 1.

Ист.: СУРП. 1866. № 14. Стб. 108.

Лит.: М. Р. Торжество освящения главного придела в честь Успения Богоматери в Оренбургском жен. монастыре // Оренбургские ЕВ. 1881. № 20. С. 739–741; Попов В. Одноклассная жен. церковно-приходская школа при Оренбургском жен. Успенском монастыре // Там же. 1896. № 10. С. 302–313; Ведомость о муж. и жен. монастырях и общинах за 1901 г. СПб., 1902. С. 68–69; Игум. Таисия Оренбургская // ЖПодв. Окт. С. 739–776; Денисов. С. 624–625; Столянский П. Н. Город Оренбург: Материалы по истории и топографии города. Оренбург, 1908; Сысуев П., прот. Памяти настоятельницы Оренбургского Успенского жен. монастыря игум. Иннокентии // Оренбургские ЕВ. 1913. № 21/22. С. 463–470; № 23/24. С. 491–503; Райский П. Д. Путев. по г. Оренбургу с очерком его прошлого и настоящего, иллюстрациями и планом. Оренбург, 1915; Мученики и исповедники Оренбургской епархии XX в. Саракташ, 1998. Кн. 1. С. 82–90; 2000. Кн. 3. С. 14, 108–113; Десатков Г. М. Загадки оренбургского Успенского жен. монастыря. Оренбург, 2000; Валентин (Коробов), иером. Оренбургский Успенский жен. монастырь // Оренбургские ЕВ. 2002. № 5(38). С. 11–12; Дорофеев В. В. Архитектура Оренбурга XVIII–XX вв. Оренбург, 2007; Горлов Г. Е., прот. и др. Духовная нива Оренбуржья. Оренбург, 2010; Рязанин Н. А. Виртуальное моделирование архит. комплекса как метод ист. исслед. на примере Успенского монастыря г. Оренбурга // Перспектива: Сб. ст. молодых ученых. Оренбург, 2012. № 15. С. 137–140; он же. Храм оренбургского Успенского жен. общежит. монастыря, богослужение и жизнь прихода // Православие и культура славян в Южно-Уральском регионе: Мат-лы 9-й Всерос. науч.-практ. конф. Оренбург, 2013. С. 322–340; он же. Монастырская церковно-приходская школа оренбургского Успенского общежит. жен. монастыря // Религ. многообразие Уральского региона: Мат-лы Всерос. науч.-практ. конф. Оренбург, 2014. С. 71–77; он же. Становление, строительство, быт и хозяйственная деятельность оренбургского Успенского женского общежит. монастыря // Страницы истории Оренбургской епархии. Саракташ, 2014. С. 39–72; Любичанковский С. В., Любичанковский А. В. Монастырские общины сер. XIX в. как основа становления монастырей в Оренбургском крае: (1844–1866) // Вестн. Оренбургского гос. ун-та. 2013. № 12. С. 41–45; Никитин И. В. Оренбургская епархия в 1922–1938 гг. // Страницы истории Оренбургской епархии. 2014. С. 186–233; Потапова А. Н., Алиева Р. У. Игум. Таисия — основательница оренбургского Успенского жен. монастыря // Религ. многообразие

Уральского региона. 2014. С. 65–71; Смирнова Н. А. История одной фотографии // Мученики и исповедники Оренбургской епархии / Сост.: Е. В. Банникова. Саракташ, 2014. Кн. 5. С. 283–287; Сорокина С. Е., Морозова Т. А., Плаксин С. Е. Оренбургский Успенский жен. монастырь // Оренбуржье православное: История и современность / Сост. и ред.: С. Е. Плаксин. Оренбург, 2014. С. 350–362; Банникова Е. В. Оренбургская епархия в годы Гражданской войны // Правосл. духовный вестн. Саракташ, 2016. № 2(72). С. 146–153; Денисов Д. Н. Афонские святые в монастырях Оренбургского края 2-й пол. XIX — нач. XX вв. // Вестн. Оренбургской ДС. 2016. Вып. 1(5). С. 153–158; он же. Монахи Оренбургского края во 2-й трети XIX — 1-й трети XX вв. Оренбург, 2017.

Е. В. Банникова, Д. Б. К.

ОРЕНБУРГСКИЙ ВО ИМЯ ВЕЛИКОМУЧЕНИКА ДМИТРИЯ СОЛУНСКОГО МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Оренбургской и Саракташской епархии Оренбургской митрополии), находится в г. Оренбурге. Основан решением Синода от 21 окт. 2016 г. при храме вмч. Димитрия Солунского (1887–1890),



Храм во имя
вмч. Димитрия Солунского.
1887–1890 гг.
Фотография. 1995 г.

возведенном на средства купцов Д. П. и Ф. П. Дегтярёвых по проекту инженера В. П. Сахарова. 30 сент. 1890 г. еп. Оренбургский и Уральский Макарий (Троицкий) освятил каменную 5-главую ц. во имя вмч. Димитрия Солунского с трапезной, рассчитанную на 700 чел. Одновременно возводилась колокольня, на к-рую 27 июня 1893 г. был поднят крест. В 1897 г. по ходатайству прихожан и благотворителей и по благословению еп. Оренбургского и Уральского Владимира (Соколовского-Автономова) на средства купца М. М. Макеева, впосл. служившего в О. Д. м. церковным старостой, и генерал-майора И. В. Чернова (1825–1902) храм был перестроен, в т. ч. расширен. 1 авг. 1899 г. освящен правый придел во имя Св. Троицы, в 1900 г. — левый придел в честь Успения Пресв. Богородицы. 13 авг. 1900 г., при на-

стоятеле (1896–1909) прот. Александре Словохотове, обновленный храм был освящен; в 1903–1904 гг. на месте старой возведена 2-ярусная 8-гранная колокольня.

При Дмитриевской ц. имелись 2 дома, пожертвованные оренбургской мещанкой М. Ерыгиной и крестьянином Воронежской губ. И. А. Толмачёвым. Известно, что в храме в 1904–1908 гг. служил прот. Павел Васильевич Марсов (1863 — после 1926), затем священники Иоанн Петрович Ронгинский (с 1918 настоятель), Андрей Михайлович Вознесенский (1864–1937), Николай Константинович Крамаренко (1879 — после 1932), диаконы И. Ф. Думенко, С. Л. Остапенко, В. И. Комаров, псаломщик Г. М. Сударин. К 1918 г. в храме насчитывалось более 2 тыс. прихожан.

Ок. 1935 г. правосл. общине принадлежал только левый, Успенский придел Дмитриевского храма; центральный и правый приделы захватили обновленцы. Среди прихожан были и проживавшие в частных домах Оренбур-

га сестры из закрытой общины оренбургского в честь Успения Пресвятой Богородицы женского монастыря, на клиросе пел монашеский хор. В хра-

ме служили протоиереи Георгий Николаевич Пинегин (1876–1937) и Сергей Федорович Целовальников (1904–1937), арестованные в ночь на 3 авг. 1937 г. вместе с еп. Оренбургским и Тургайским Варлаамом (Козулей) и др. 25 мая 1937 г. правосл. община направила ходатайство в Комиссию по культу при Президиуме ВЦИК о передаче им в пользование всей Дмитриевской ц. ввиду того, что немногочисленная община обновленцев не может содержать храм и осуществлять его необходимый ремонт. 22 сент. 1938 г. по постановлению президиума облисполкома храм был закрыт и передан обл. кинотресту для размещения кинотеатра и клуба, снесены колокольня и завершения церкви. Утварь, в т. ч. и иконы, была передана в Оренбургский краеведческий музей.

В 1941–1944 гг., во время Великой Отечественной войны, при Димитриевской ц. дислоцировался автомобильный батальон Южно-Уральского военного окр., затем в здании храма открыли кинотеатр «Буревестник». В главном алтаре находился экран, в алтаре левого, Успенского придела — туалет, в правом, Троицком приделе — кабинет директора кинотеатра.

12 февр. 1990 г. по решению Совета народных депутатов Оренбурга здание храма было передано РПЦ. В 1996 г. Димитриевскую ц. посетил патриарх Московский и всея Руси *Алексий II (Ридигер)*. К 2012 г. был отремонтирован храм, восстановлена колокольня, построены кирпичная водосвятная часовня на высоком подклете с шатровым завершением (освящена 8 нояб. 2007) и крестильная церковь, открыта воскресная школа. Настоятелями служили протоиереи Александр Старков, Валерий Мохов, Владимир Акиншин, игум. Никодим (Мартынов), иеромонахи Питирим (Чембулатов) и Варнава (Соколов). При храме было создано Православное сестричество Успения Пресв. Богородицы (в память о разрушенном оренбургском жен. мон-ре), 22 дек. 2002 г. архиеп. Оренбургский и Бузулукский *Валентин (Мищук)* совершил постриг первых сестер.

8 нояб. 2016 г., в день памяти вмч. Димитрия Солунского, состоялась торжественное открытие мон-ря, к-рое возглавил митр. Оренбургский и Саракташский *Вениамин (Зарицкий)*, в сан игумена возведен иером. Варнава (Соколов). С 2017 г. митр. Вениамин является священноархимандритом обители, в которой проживают 5 насельников. При О. Д. м. существуют воскресные школы для детей и для взрослых, Оренбургское отд-ние Братства православных следопытов, спортивно-патриотический клуб во имя вмч. Димитрия и мч. Нестора Солунских. В О. Д. м. хранятся икона вмч. Димитрия Солунского из *Русского во имя великомученика Пантелеимона монастыря* на Афоне, а также святыни, переданные митр. Оренбургским Вениамином: ковчег с частицей мощей вмч. Димитрия, икона и частица мощей блж. Любви Сухановской (Сухановой). В обители почитаются сохраненные верующими дореволюционные иконы Божией Матери «Неопалимая Купина» и прп. Серафима Саровского, а так-

же образ Спасителя и чудотворный список Табынской иконы Божией Матери, возможно, происходящие из разрушенного к 1936 г. кафедрального Казанского собора.

Арх.: ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 1682. Л. 15; Архив ЦНЦ.

Лит.: Мученики и исповедники Оренбургской епархии XX в. Саракташ, 1999. Кн. 2. С. 17, 286; 2000. Кн. 3. С. 14, 283; *Судоргина Т.* Колокола Оренбургской епархии. Оренбург, 2003. С. 32–34; Духовенство и церк. деятели по публикациям Оренбургских ЕВ 1912–1917 гг. / Сост.: А. Г. Щегольков. Челябинск, 2012. Т. 1. С. 123; Оренбуржье православное: История и современность / Сост. и ред.: С. Е. Плаксин. Оренбург, 2014; Страницы истории Оренбургской епархии / Общ. ред.: прот. Н. Стремский. Саракташ, 2014; Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2016. № 11. С. 8–14.

Д. Б. К.

ОРЕ́НТИЙ, ФАРНА́КИЙ, ЕРО́С, ФИРМ, ФИРМИ́Н, КИРИА́К И ЛОНГИ́Н [греч. Ὁρέντιος, Φαρνάκιος, Ἐρως, Φίρμος, Φιρμίνος, Κυριακός καὶ Λογγίνος], мученики (пам. 24 июня; пам. греч. 25 июня). Об этих мучениках известно из довольно пространного сказания в Синаксаре К-польской ц. (кон. X в.), к-рое, вероятно, представляет собой сокращенный вариант несохранившегося Мученичества (SynCP. Col. 767–678).

Согласно синаксарному сказанию, родные братья О., Ф., Е., Фирм, Фирмин, К. и Л. жили на рубеже III и IV вв.; происходили с востока Римской империи. При императорах Диоклетиане и Максимиане в Антиохии они были призваны в армию кувикулярием Родоном, определены в Легеандрский (Λεγεωνδρον) легион и направлены служить на север империи, во Фракию. В это время скифы перешли Дунай и стали беспощадно разорять рим. земли. Максимиан с войсками выступил против варваров. Одним из предводителей скифского войска был великан по имени Мармароф (Марафом; Μαρμαρώφ, Μαραβώφ), к-рый перед сражением вызвал на поединок самого императора. О., отличавшийся мужеством и показывавший чудеса воинского искусства, вызвался выйти на бой с великаном и победил его, пронзив копьем. Отрубленную голову врага О. принес императору в качестве трофея. Скифы, деморализованные поражением своего лучшего бойца и военачальника, отказались от сражения и бежали с рим. территории.

Максимиан, восхищенный победой О., устроил торжества с жертвоприношениями языческим богам.

Главным участником этого действия должен был стать О. Но тот заявил, что он христианин и своей победой обязан Христу, а не бездушным идолам. Чтобы не вызвать возмущения в войске, для к-рого О. был героем, Максимиан не стал принуждать его к жертвоприношению, а сделал вид, что уважает его позицию, и подарил пояс поверженного врага. Однако спустя нек-рое время он призвал О. с братьями и стал требовать отречения от Христа. Братья решительно отказались, и тогда Максимиан удалил их из легиона, направив к наместнику г. Сатала (ныне Садак, Турция) в пров. М. Армения, приказав тому сослать их дальше на Кавказ, если они не изменят свое решение (о ссылке буквально сказано: «в Абазгию и Зикхию [см. ст. *Зикхия*]», в «Синаксаристе» прп. Никодим Святогорец, видимо, от себя добавляет уточнение: «в страну, которая ныне называется Черкесия (Τζερκεζία)» (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 276).

Братья остались верны христианству и отправились в далекую ссылку. Их путь был настолько тяжелым, а обращение конвоиров было настолько жестоким, что могучие воины вскоре оказались истощены от голода и один за другим скончались. Первым умер Е. (22 июня) в месте под названием Кени-Паремболи (Καινὴ Παρεμβολή, т. е. Нов. Лагерь, на побережье Черного м., между Трапезундом (ныне Трабзон) и местечком Ризей (Ρίσιον, Ροιζαίον), ныне Ризе, Турция). Через 2 дня, т. е. 24 июня, в Ризее О. был брошен в море с камнем на шее. Арх. Рафаил перенес мученика на прибрежный утес, где О. скончался и был с честью погребен нашедшими его тело местными христианами.

Ф. умер 3 июля в месте под названием Кордола (Кордила; Κορδόλη, Κορδύλη), в 30 км от Ризея. Фирм и Фирмин скончались в один день — 7 июля в крепости Апсар (ныне Гонио, в 15 км к югу от Батуми). К. с отрядом, двигаясь вдоль побережья Черного м., достиг Лазики и умер в сел. Зиганис (ныне Гудава, Абхазия) 14 июля. Л. погиб 28 июля, во время кораблекрушения на пути из Зиганиса, близ берегов Питиунта (ныне Пицунда, Абхазия), где позже мученик был похоронен.

Исследователь сказания П. Петерс видел в тексте сходство с Мученичеством *Евстратия, Авксентия, Евгения, Мардария и Ореста* (пам.

13 дек.), к-рые также пострадали в гонение Диоклетиана и Максимиана и в мученичестве к-рых также фигурирует г. Сатала. Петерс считал, что Мученичество 7 братьев не имеет под собой исторической основы и изобилует агиографическими топами (победа над великаном, спасение архангелом). Он относил создание первоначального текста к VII–VIII вв. По предположению Петерса, возникновение этого Мученичества обусловлено противостоянием жителей Византии и арабов, к-рые начали претендовать на территории на вост. берегу Чёрного м., и с целью сохранить влияние Церкви среди местного населения было составлено Мученичество 7 братьев с упоминанием населенных пунктов вдоль визант. дороги, идущей по побережью Чёрного м. Отмечается точность последовательности указанных в тексте топонимов.

Противоречит т. зр. Петерса то, что в тексте приведены дни кончины каждого из братьев, а также наличие даже в сокращенной версии множества деталей, таких, напр., как название легиона, где служили мученики, имя «скифского» великана, имя и должность призвавшего братьев в армию чиновника; если бы текст составлялся с целью пропаганды, эти подробности вряд ли были бы нужны агиографу. Какое варварское племя понимается под скифами, неизвестно, — возможно, речь идет о готах. Несмотря на присутствие в Мученичестве черт агиографической легенды, полностью согласиться с Петерсом нет достаточных оснований. Не сохранившееся Мученичество вполне могло быть составлено в нач. IV в. и сообщать о реальных событиях.

Сказание о мучениках и их память включены также в арм. Синаксарь Тер-Исраэла под 18 марта. В средневековых зап. Мартирологах памяти братьев нет, она была включена в Римский Мартиролог кард. Цезарем Баронием лишь в XVI в. под 24 июня (день кончины О.) в соответствии с Синаксарем К-польской ц. Перевод визант. синаксарного сказания помещен в ВМЧ также под 24 июня (Иосиф, архим. Оглавление ВМЧ. Стб. 241 (2-я паг.)); из визант. стишных Синаксарей память братьев попала в слав. стиш. Пролог (Петков, Спасова. Стиш. Пролог. 2013. Т. 10. С. 55–56); в «Житиях святых» свт. Димитрия Ростовского указаны только памяти О., Ф., Е.,

Фирма, Фирмина, К. и Л., Мученичество не приводится.

Ист.: SynCP. Col. 767–768, 772; ActaSS. Iun. T. 4. P. 809–811; MartRom. P. 281; Νικόδημος. Συνοξιστής. Т. 5. Σ. 275–277; Le Synaxaire armenien de Ter Israel / Ed. G. Bayan. P., 1930. Pt. 8. P. 179–181. (PO; T. 21. Fasc. 2).

Лит.: Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 3. С. 231–232; Peeters P. La légende de S. Orentius et de ses six frères martyrs // AnBoll. 1938. Vol. 54. P. 241–264; Sauget J.-M. Orenzio, Eros, Farnace, Firmino, Firmo, Ciriaco e Lonfino // BiblSS. Vol. 9. Col. 1224–1226; Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 366; Макаp. Симон. Синаксарь. Т. 5. С. 747–748.

О. Н. А.

Гимнография. В Типиконе Великой церкви, отражающем особенности кафедрального богослужения К-поля IX–XI вв., память О. с братьями отмечается 24 июня без богослужебного последования (Mateos. Turisop. T. 1. P. 318). Также они упоминаются 23 июня в Георгия Мтацминдели Типиконе сер. XI в., представляющем афонскую редакцию Студийского устава (Кекелидзе. Литургические груз. памятники. С. 265). По одной из афонских рукописей XV в. известен посвященный им канон, составленный гимнографом Иосифом, с акrostихом Ἐπτάδα τιμῶ μαρτύρων ὁμαζόνων. Εὐθὺ Ἰωσήφ (Седмерицу прославлю братьев-мучеников. Иосиф), плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, прмос: Ἀρματηλάτην Φαραὼ ἐβύθισε (Колесницегонителя фараона погрузи:), нач.: Ἐν ἑξ ἡμέραις, παντοῦργε, τὴν σύμπασαν (За шесть дней, всех Творец, всю землю) (см.: Τομεῖον. Σ. 222). В совр. русских и греческих богослужебных книгах служба О. и его братьям отсутствует.

ОРЕ́СТ [греч. Ὀρέστης] († нач. IV в.), мч. (пам. 10 нояб.), пострадал в г. Тиана в Каппадокии (ныне пос. Кемерхисар, Турция). Греч. Мученичество О. сохранилось в 2 редакци-

самая поздняя — сборник Житий святых на нояб. XVII в., составленный болландистами (Brux. 8155–62. Fol. 26–28v). Вторая редакция сохранилась в единственной рукописи XI в. (Marc. gr. Z. 349. Fol. 125–130). Оба текста изданы в 1925 г. И. Делез в «Acta Sanctorum» (ActaSS. Nov. T. 4. P. 393–399).

Мученичество. Согласно краткой редакции, после того как имп. Диоклетиан (284–305) начал гонения на христиан по всей империи, в пределы Киликии и Каппадокии был отправлен префект Максим. Он пришел в Тиану, где граждане донесли ему, что среди них есть врач-христианин по имени О., к-рый ежедневно произносит проповеди о Христе по всему городу. На допросе О. смело объявил, что с юности является христианином (согласно пространной редакции, на момент ареста О. был юношей, христ. веру он воспринял от своих родителей), и, несмотря на угрозы Максима, отказался принести жертвы идолам. Префект обещал врачу сделать его своим приближенным, но и после этого О. не пожелал подчиниться Максиму. Тогда врача отвели в языческий храм и попытались там принудить к совершению жертвоприношения; он вновь отказался. Максим приказал жестоко избить его: 40 воинов переменились, палки, веревки и воловы жилы, к-рыми били О., пришли в негодность, внутренности мученика обнажились, но он оставался твердым в вере. Префект приказал жечь спину врача раскаленным железом, возливать на раны уксус и растирать их солью. О. вознес к Богу молитву, затем дунул на идолов, и они тотчас упали и обратились в прах.

Мученичество св. Ореста.
Миниатюра
из Минология Василия II.
1-я четв. XI в.
(Vat. gr. 1613. P. 172)



После того как О. покинул храм, тот рухнул. Максим заключил О. на 7 дней в темницу, где ему

давали никакой пищи. На повторном допросе О. вновь не пожелал принести жертвы идолам, тогда префект приказал вонзить ему в ребра длинные гвозди (согласно пространной редакции, гвозди вонзили и в ноги святого), но и эта попытка не

давали никакой пищи. На повторном допросе О. вновь не пожелал принести жертвы идолам, тогда префект приказал вонзить ему в ребра длинные гвозди (согласно пространной редакции, гвозди вонзили и в ноги святого), но и эта попытка не

подействовала на О. Наконец, Максим велел привязать О. цепями за руки к необузданному коню и пустить животное галопом за стенами города. Конь протащил мученика по земле ок. 24 миль (ок. 35,5 км), после чего О. испустил дух. Святой скончался 10 нояб.; его тело утопили в р. Фифос (или Вифос), однако вскоре явился ангел Божий в образе блистающего как солнце человека и похоронил останки О. на горе близ Тианы (в пространной редакции говорится, что О. скончался в месте под названием Ватос).

Почитание. Сведения о почитании О. в IV в. в Тиане содержатся в надгробном слове свт. Василию Великому, написанном свт. Григорием Богословом. В нем упоминается мученик О. в связи с конфликтом между свт. Василием и еп. Анфимом, к-рый был назначен на кафедру, учрежденную в Тиане после разделения имп. Валентом (нач. 372) Каппадокии на 2 части. Исходя из этого источника, можно предположить, что мученик О. приносил немалый доход епархии, поэтому каждый из епископов стремился иметь ее в своем подчинении (*Greg. Nazianz. Or. 43. 58. 3–7*). В VIII в. на месте мученика О., вероятно, существовал мон-рь, о чем свидетельствует подпись игумена обители О. по имени Акакий, к-рый присутствовал на II Никейском Соборе (787) (*Janin. Grands centres. P. 437*).

В ряде церквей Каппадокии сохранились изображения мч. Ореста (*Jolivet-Lévy C. Les églises byzantines de Cappadoce. P. 1991. P. 41–42, 105, 139, 257, 342*), нек-рые из к-рых можно отнести к О., тогда как на других написан одноименный Аравракский мученик (см. ст. *Евстратий, Авксентий, Евгений, Мардарий и Орест* (пам. 13 дек.)) (*Walter Ch. The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition. Alderhot, 2003. P. 220*). Частицы мощей О. хранятся на Св. Горе Афон, в мон-ре *Каракал*, и на о-ве Лесбос в Митилине, в мон-ре св. Игнатия Богоносца (*Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 230*).

В Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) память О. и краткое сказание о нем, составленное на основе Мученичества, содержатся под 10 нояб. и под 9 июля (*SynCP. Col. 210, 810*). В рукописном визант. Синаксаре XII в. (*Paris. gr. 1594 — SynCP. Col. 210*) под 10 нояб. имеется запись

о том, что торжественная служба святому совершалась в посвященном ему храме в К-поле близ квартала Леомакеллий (возможно, совр. квартал Кумкапы — *Janin. Églises et monastères. P. 384*). Под 9 июля говорится, что синаксис О. совершался в ц. св. Иоанна Богослова рядом с ц. Св. Софии К-польской (вероятно, церковь в квартале Диипсий — *Ibid. P. 264–267*; в наст. время часть ее территории занимает мечеть Фируз-Ага-джами). В Митологии имп. Василия II (1-я четв. XI в. — *PG. 117. Col. 152–153*) и в ряде византийских синаксарей (напр.: *Paris. gr. 1589, XII в.; Bodl. Auct. T. III. 16, 1307 г. — SynCP. Col. 204–205*) память мученика отмечена под 9 нояб. В заметке из «Синаксариста» прип. Никодима Святогорца кончина О. датируется 289 г. (*Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 2. Σ. 84*).

В XI–XII вв. при переводе визант. синаксарей на слав. язык сказание об О., близкое к находящемуся в Митологии имп. Василия II, было включено под 9 нояб. в состав слав. Пролога краткой редакции (Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам: Синаксарь за сент.—февр. / Изд. подгот.: Л. В. Прокопенко и др. М., 2010. Т. 1. С. 326–329). В стилистическом Прологе, созданном в Болгарии в XIV в., память О. и сказание о нем содержатся под 10 нояб. (*Петков, Спасова. Стиш. Пролог. Т. 3. С. 35*). Под этим же числом краткая заметка о мученике и посвященное ему двустилишное вошло в ВМЧ митр. Макария, где имя святого передается как Арест (ВМЧ. Ноябрь. Стб. 341–342, 349). В Четвх-Минях свт. Димитрия Ростовского в конце сказания о мученике говорится, что О. явился во сне составителю и рассказал о еще больших, ранее нигде не описанных муках, к-рые он претерпел за Христа (*Димитрий (Туптало), свт. Книга житий святых. К., 1764. Кн. 1. С. 333–335*).

Кард. Ц. Бароний в 80-х гг. XVI в. внес память О. в Римский Мартиролог под 9 нояб. (*MartRom. P. 506*). В совр. редакции Римского Мартиролога память мученика обозначена под 10 нояб. (*MartRom (Vat.). P. 581*).

Ист.: ВHG, N 1383–1385; ActaSS. Nov. T. 4. P. 391–399; PG. 116. P. 120–128; ЖСв. Ноябрь. С. 191–197; *Μακαρ. Σίμων. Νέος Συναξ. 2004. Т. 3. Σ. 109–111* (рус. пер.: *Макар. Симон. Синаксарь. Т. 2. С. 133–134*).

Лит.: *Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 349; Т. 3. С. 463; В. Н. Г. Ὁρέστης // ΟΗΕ.*

Т. 9. Σ. 948–949; *Sauget J.-M. Oreste // BiblSS. Vol. 9. Col. 1228–1231; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 366–367.*

А. Н. Крюкова

Гимнография. Согласно Типикону Великой церкви, отражающему особенности кафедрального богослужения К-поля IX–XI вв., память О. отмечена под 10 нояб.



Мученичество св. Ореста.
Роспись ц. Вознесения мон-ря Дечаны.
1348–1350 гг.

вместе с памятью мучеников Нира и Каллиония без богослужебного последования (*Mateos. Typicon. Т. 1. P. 96*).

В Студийско-Алексиевском Типиконе 1034 г., отражающем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, содержатся указания на богослужебное последование О.: служба мученику совершается 10 нояб. и состоит из цикла стихир-подобнов и канона (*Петковский. Типикон. С. 293*). Такой же набор гимнографических текстов, посвященных О., с добавлением седальна указан в *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 310*) и в рукописных слав. Минях студийской эпохи — напр., в ГИМ. Син. № 161, XII в. (см.: *Горский, Невоструев. Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 28–29*).

В различных редакциях *Иерусалимского устава*, начиная с древнейших, напр. *Sinait. gr. 1096*, XII–XIII вв., память О. отмечена под 10 нояб. (см.: *Дмитриевский. Описание. Т. 3. С. 33*).

В первопечатных греч. Типиконе 1545 г. и московском 1610 г. 10 нояб. служба О. соединяется со службой апостолам Олимпу, Родиону и др. и с рядовой службой Октоиха; О. назначается канон и цикл стихир; в греческом Типиконе также упоминается отпустительный

тропарь О. 1-го гласа. В пореформенном издании московского Типикона 1682 г., лежащем в основе совр. Типикона РПЦ, 10 нояб. О. не упоминается и служба ему не указана. Однако в совр. рус. Минее богослужебное последование О. включено (см.: Миней (МП). Ноябрь. Ч. 1. С. 280–285).

Богослужебное последование О., содержащееся в совр. греческих и русских богослужебных книгах, состоит из отпустительного тропаря 4-го гласа «Удов отсечение...» (Миней (МП). Ноябрь. Ч. 1. С. 280–281; этот же текст в совр. греч. Минее указан в качестве седална — см.: Μηνάιον. Νοέμβριος. Σ. 118); анонимного канона с акростихом Τοῦς σοῦς, Ὁρέστα Μάρτυς, ἄθλους αἰνέσω (Твои, мученик Орест, страдания восхваляю) 2-го гласа, ирмос: Δεῦτε, λαοί· (Грядите люди!), нач.: Ταῖς θεακαῖς καταστραπτόμενος (Божественными блистаем); цикла стихир-подобнов.

По рукописям известны песнопения О., не вошедшие в совр. богослужебные книги: кондак Τὸν ἐν βασιάναις ἀήττητον στρατιώτην (В муках непобежденного воина...) с икосами (Амфилохий. Кондакарий. С. 73, 168); общий канон О. и апостолам Олимпу, Родиону и др. предположительно авторства *Феофана Начертанного* без акростиха 2-го гласа, ирмос: Δεῦτε, λαοί· (Грядите люди!), нач.: Τοῦς ἐκλεκτοῦς τῶν ἀποστόλων συλλήπτους (Избранных апостолов помощников) (Тацеион. Σ. 90).

Е. Е. Макаров

Иконография. Одно из самых ранних изображений О. находится на миниатюре Минология XI в. из афонского мон-ря Эсфигмен (Ath. Esph. Cod. 14. Fol. 136–136v). Его образ представлен также в месяцеслове Служебного Евангелия кон. XI в. (Vat. gr. 1156. Fol. 266v) под 10 нояб. и в Минологии Димитрия Палеолога, деспота Фессалоники (Bodl. gr. theol. f. 1. Fol. 16v, между 1322 и 1340). Погрудное изображение святого имеется в ц. вмч. Димитрия в Марковом мон-ре на сев. стене (1366–1371).

Изображение мученической кончины О. помещено в Минологии Василия II (Vat. gr. 1613. P. 172, 1-я четв. XI в.) под 9 нояб.: на фоне горного пейзажа представлено израненное тело юного мученика, привязанного к скачущему коню; О. показан безбородым, в белой набедренной повязке. В нартексе ц. Вознесения мон-ря Дечаны (1348–1350), в среднем нефе на юж. стене, в вост. травее представлено мученичество О. Сцены из жития О. изображены на миниатюрах Минология из мон-ря Эсфигмен (Ath. Esph. Cod. 14. Fol. 90, 90v).

В греко-груз. рукописи (т. н. Афонской книге образцов — РНБ. О.1.58. Л. 86 об., кон. XV в.) под 10 нояб. О. представлен стоящим в красном гиматии и голубом хитоне, с коричневыми волосами



Мч. Орест.

Миниатюра из Служебного Евангелия.

Кон. XI в.

(Vat. gr. 1156. Fol. 266v)

и недлинной бородой, держащим в правой руке крест.

В иконописном подлиннике новгородской редакции кон. XVI в. под 10 нояб. приведено такое описание О.: «...подобием рус, брада не велика, ризы мученические, в руках сосуд врачевск». В «Руководстве к писанию икон» акад. В. Д. Фарусова сказано: «...по имени — типа греческого, молод, с небольшой бородой, в тунике и плаще, на ногах сандалии. Он — ученый врач, а потому его следует писать с ящичком лекарств и остриженным пером».

Лит.: Иконописный подлинник новгородской редакции по Софийскому списку кон. XVI в.: С вариантами из списков Забелина и Филимонова. М., 1873. С. 189; *Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 70; *Мижовић*. Менолог. С. 46, 190, 195, 325, 348. Табл. 41; *Евсеева*. Афонская книга. С. 251.

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

ОРЕ́СТ († между 11.06 и 10.07.1005, К-поль), патриарх Иерусалимский (с янв./февр. 986). В научной литературе иногда упоминается как Иеремиа, исходя из лат. перевода его имени (Jeremias) в издании хроники копто-араб. историка XIII в. аль-Макина Старшего (см. ст. *Макин*) (в араб. оригинале такая форма имени могла возникнуть как результат описки при передаче имени Орест). Главный источник сведений об О. — летопись его младшего современника *Яхьи Антиохийского* († после 1034). Конец X в. был исключительно благоприятным временем для правосл. общины Сиро-Египетского региона,

в значительной степени ввиду того, что фатимидский халиф аль-Азиз (975–996) был женат на правосл. христианке, сестре О. Халиф обеспечил братьям своей жены О. и *Арсению* блестящую церковную карьеру, сделав 1-го предстоятелем *Иерусалимской Православной Церкви*, а 2-го — митрополитом Каира. О предшествующем периоде жизни О. точных сведений нет. Арабо-испан. историк XIV в. Ибн аль-Хатиб повествует о том, что халиф аль-Азиз отправил брата своей жены-христианки, к-рый был монахом и идентифицируется исследователями как О. или Арсений, с миссией к эмиру Сицилии Джафару ибн Мухаммаду аль-Кальби (983–985), чтобы добиться получения 3 крепостей, захваченных у византийцев сицилийскими мусульманами. Однако Джафар отказался отдавать крепости и грубо обошелся с послом, к-рый через неск. месяцев отправился в К-поль, откуда писал аль-Азизу о провале миссии (Contribution à l'histoire de l'Afrique du Nord et de la Sicile / Éd. H. N. Abdul-Wahab // Centenario della nascita di M. Amari. Palermo, 1910. Vol. 2. P. 478–479).

Возведение О. на Патриарший престол датируется рамаданом 375 г. хиджры, что соответствует 15 янв. — 13 февр. 986 г. по Р. Х. Похоже, до того Иерусалимский престол некоторое время оставался вакантным после кончины патриарха *Иосифа II* († 984/5). Характерно, что Иосиф, как и один из его предшественников — *Христул II* († 969), скончался и был погребен в Каире, — очевидно, Иерусалимские патриархи считали нужным пребывать в Египте, ближе к политическому центру мусульм. династий, владевших Палестиной. По-видимому, О. также длительное время жил в столице халифата.

Ок. 993 г. Лев, аббат мон-ря святых Вонифатия и Алексия в Риме, в письме франк. кор. Гуго Капету сообщал, что годом ранее О. и «архиепископ Египта Феодор» (возможно, речь идет о митр. Каира (Мисра) Арсени; Александрийским патриархом в это время был *Илия I*) отправили легатов к папе Римскому *Иоанну XV*. Они хотели узнать, можно ли принимать в клир обратившихся в Православие яковитов (см. *Монофизитство*), а также получить разрешение освящать *антиминс* и использовать его вместо престола

там, где это необходимо в связи со сложностями, вызванными мусульм. владычеством (*Leonis abbatis et legati ad Hugonem et Rotbertum reges epistola* // MGH. SS. T. 3. P. 689). Факт отправки такого посольства исследователи считают возможным, хотя его цели (как и имя 2-го инициатора), очевидно, превратно переданы в источнике, поскольку подобные вопросы могли быть решены без участия папы Римского (*Zimmermann*. 1966. S. 340–343).

Пользуясь покровительством фатимидской администрации, О. продолжил восстановление архитектурного комплекса *Гроба Господня* (Воскресения Христова) храма в Иерусалиме, пострадавшего во время антихрист. выступлений 966 г., когда был убит Иерусалимский патриарх *Иоанн VII*. Строительными работами еще со времен Патриаршества Иосифа II руководил синкелл Садака ибн Бинр, к-рый завершил возведение купола над базиликой и устранение ряда др. повреждений. Оставалась невосстановленной (в силу материальных или технических сложностей) только большая 2-скатная крыша над ц. св. Константина. Одним из источников средств для реставрации церкви являлась финансовая помощь со стороны Византии. Известно о посольстве имп. *Василия II Болгаробойцы* ко двору халифа аль-Азиза в 987/8 г., к-рое среди прочего доставило деньги для поддержания храма Воскресения.

Десятилетнее перемирие, заключенное по результатам переговоров этого посольства, сменилось новым витком военного противостояния в 998 г., когда фатимидский наместник Дамаска разбил под Апамеей дuku Антиохии Дамиана Далассина и подступил к стенам Антиохии. Тогда имп. Василий отправил в Каир новое посольство для переговоров о мире, но вслед за этим осенью 999 г. неожиданно вторгся в Сирию, овладел Шайзаром, Хомсом, разорил ряд крепостей на Ливане. Фатимидское правительство сочло за благо примириться с сев. соседом. Визант. посол, находившийся в Каире, был отправлен обратно с мирными предложениями, а вместе с ним в К-поль как представитель Фатимидского халифата поехал О. На прощальной аудиенции в нач. 1000 г. везир Барджеван от имени молодого халифа аль-Хакима (996–1021), племянника О. по матери, пообещал принять все условия

перемирия, о которых сможет договориться Иерусалимский патриарх. Ввиду того что имп. Василий в это время вел военные действия на Кавказе и возвратился в столицу только в следующем году, новое 10-летнее перемирие между Византией и Фатимидским халифатом было заключено весной или летом 1001 г. Очевидно, что его условия были гораздо более благоприятны для империи ромеев, чем положения перемирия 987/8 г., подписанного в разгар мятежа Варды Фоки, когда имп. Василию было важно любой ценой обезопасить южную границу. После заключения мирного договора О. оставался в К-поле 4 года, до своей смерти, которую Яхья датирует рамаданом 395 г. хиджры (11 июня — 10 июля 1005). В отсутствие О. делами Иерусалимской Церкви управлял его брат Арсений, вступивший в июне 1000 г. на Александрийский престол и сосредоточивший в своих руках власть над всеми правосл. общинами Фатимидского халифата.

Поскольку конец Патриаршества О. совпал с началом гонений на христиан халифа аль-Хакима, ознаменовавшихся вполн. убийством патриарха Арсения и репрессиями против мн. др. христ. иерархов, в том же ключе стал трактоваться и образ О. в средневек. лат. лит-ре (хотя эти предания могут иметь вост. происхождение). Уже современник О. лат. хронист *Адемар Шабанский* († 1034) отмечал, что О. был умерщвлен по приказу аль-Хакима (эти и ряд др. сведений Адемар, возможно, получил от мон. Симеона Трирского, который провел юность в Иерусалиме). Хронисты Уильям из Малмсбери (XII в.) и Альберик из Труа-Фонтена (XIII в.) сообщали, что в 1012 г. по приказу халифа О. был ослеплен, отправлен в «Вавилон» (Каир) и там умерщвлен. У фламанд. хрониста Теодориха Паули (кон. XV в.) этот сюжет еще более заостряется: О., некогда обратившийся в христианство из ислама (при этом его отцом якобы был наместник Авеллино (Юж. Италия)), за отказ отречься от веры был подвергнут бичеванию и др. пыткам, после чего усечен мечом. Теодорих также указывал на празднование памяти О. как мученика 17 мая, а современный ему рукописный календарь (*Florarium sanctorum*) отмечает эту память под 15 мая. Большинство этих сведений

в нач. XVIII в. собрал франц. перковный историк М. *Лекъен*, и данная трактовка сохранялась до тех пор, пока в кон. XIX в. не была введена в научный оборот летопись Яхьи Антиохийского.

О. считается автором греч. Житий семьи южноитал. святых X в. — прп. Саввы Нового с Сицилии († после 986; BHG, N 1611), с к-рым О. встречался (очевидно, во время дипломатической миссии на острове в нач. 80-х гг. X в.), его отца Христофора и младшего брата Макария из Калабрии (BHG, N 312), *кондаков* в честь этих святых (Саввы и Макария) и вчм. Пантелеимона, а также *богородичных*. Брату О. Арсению тоже приписывается неск. церковных песнопений, причем одно — в честь просветителя Сицилии сщмч. Филиппа Агирского (*Pitra*. *Analecta Sacra*. Vol. 1. P. 319): именно в посвященном ему мон-ре приняли монашество прп. Савва Новый и его отец. Имя почившего О. упоминается в тексте *Литургии апостола Иакова* в созданных в Юж. Италии т. н. Мессинском свитке (Messin. gr. 177) и Россанском кодексе (Vat. gr. 1970), что служит основанием для датировки в 1-м случае самой рукописи, а во 2-м — ее протографа. По мнению В. фон Фалькенхаузен, эти упоминания, а также факт написания О. Житий местночтимых южноитал. святых позволяют предположить, что между 1000 и 1005 гг. он нек-рое время находился в Юж. Италии, о чем мог не знать Яхья Антиохийский, живший в тот период в Египте (*Falkenhausen*. 2007. С. 593). Соч.: *Pitra*. *Analecta Sacra*. Vol. 1. P. 298–313; *Cozza-Luzi* I. *Historia et laudes ss. Sabae et Macarii iuniorum e Sicilia*. R., 1893. Ист.: *Histoire de Yahya ibn Saïd d'Antioche* / Éd., trad. I. Kratchkovsky, A. Vasiliev. P., 1924. [Pt. 1.] P. 803; 1932. Pt. 2. P. 415, 461. (PO; T. 18. Fasc. 5; T. 23. Fasc. 3) (рус. пер.: *Медников Н. А.* Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по араб. источникам. СПб., 1897. Т. 2. С. 342, 347, 357; *Розен В. Р.* Император Василий Болгаробойца: Извлеч. из летописи Яхьи Антиохийского. СПб., 1883. С. 19, 42–43). Лит.: *ActaSS*. Mai. T. 3. P. XLIII–XLIV; *Le Quien*. OC. T. 3. Col. 474–482; *Розен В. Р.* Имп. Василий Болгаробойца. 1883. С. 203–204, 337, 351–352; *Follieri*. *Initia hymnorum*. Vol. 5. Pt. 1. P. 296; *Zimmermann H.* Abt Leo an König Hugo Capet: Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 10. Jh. // FS K. Pivec. Innsbruck, 1966. S. 327–343; *Szővérffy*. *Hymnography*. Vol. 2. P. 47; *Falkenhausen V., von*. *Straussencier im mittelalterlichen Kampfen* // От Царьграда до Белого моря: Сб. ст. по средневек. искусству в честь Э. С. Смирновой. М., 2007. С. 581–598 (здесь: с. 589–593); PMBZ, N 26197.

К. А. Панченко, С. А. Моисеева

ОРЕ́СТ, ДИОМІ́Д И РОДОН [греч. Ὁρέστης, Διομήδης καὶ Ρόδων], мученики (пам. греч. 9 июня). Время, место и обстоятельства мученичества неизвестны. Память О., Д. и Р. указана в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. Х в.) без сказания. Она содержится также в 2 кодексах: Paris. gr. 1575. Fol. 112 и Laur. A. 10. Fol. 15 — вместе со службой святым авторства гимнографа Иосифа Песнописца.

Ист.: SynCP. Col. 739.

Лит.: Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 367.

ОРЕ́ХОВО-ЗУ́ЕВСКОЕ ВИКАРИА́ТСТВО *Московской епархии*, существует с 1926 г. (с перерывами), получило название по г. Орехово-Зуево Московской обл. В 1926 г. на новоучрежденную Орехово-Зуевскую викарию кафедру зам. патриаршего местоблюстителя митр. *Сергий* (*Страгородский*; вполн. патриарх Московский и всея Руси) назначил еп. сщмч. *Никиту* (*Делекторского*). Архиерей пребывал в Орехово-Зуеве, окормлял городские и соседние приходы. 16 сент. 1927 г. он был назначен Нижнетагильским викарным епископом Свердловской епархии. Однако это назначение не принял и подал ходатайство об увольнении на покой, удовлетворенное 31 окт. 1928 г. Он продолжал жить в Орехово-Зуеве до ареста в 1930 г., имел мн. духовных чад. После освобождения из ИТЛ в 1934 г. вернулся в город, где жил до последнего ареста 13 окт. 1937 г.

12 окт. 1928 г. во епископа Орехово-Зуевского был хиротонисан *Иоанн* (*Соколов*). 19 нояб. 1929 г. начала действовать обновленческая (см. ст. *Обновленчество*) Орехово-Зуевская епархия Московской расколыничей митрополии, просуществовавшая до 1935 г. Кафедра обновленческих «архиереев» располагалась в орехово-зуевском Богородице-Рождественском соборе. Служившие в нем обновленцы представляли советским карательным органам сведения о проживавших в городе и окрестностях представителях канонического духовенства, что способствовало арестам последних. Обновленческую Орехово-Зуевскую кафедру занимали «митрополит» *Георгий Добронравов* (19 нояб. 1929 — 16 сент. 1930), «архиепископ» *Петр Рождественский* (окт. 1930 — 2 июля 1931), «митрополит» *Миха-*

ил Трубин (2 июля — 12 сент. 1931), «архиепископ» *Константин Смирнов* (12 сент. 1931 — 23 марта 1932), Серпуховской «архиепископ» *Матфей Бережной* (23 марта — 14 сент. 1932, в. у.), «митрополит» *Михаил Князевский* (5 окт. — 7 дек. 1932), «епископ» *Тихон Попов* (18 дек. 1932 — май 1934), «епископ» *Софония Яскевич* (авг. 1934 — сент. 1935).

25 сент. 1929 г. еп. *Иоанн* (*Соколов*) был назначен на викарию Кимрскую кафедру, на его место переведен Шуйский еп. *Питирим* (*Крылов*; вполн. архиепископ), при этом он сохранил свою должность управляющего делами Временного Свящ. Синода при зам. патриаршего местоблюстителя митр. *Сергии*.

Центром *иосифлянства* на территории О.-З. в. была Богородице-Рождественская ц. в с. Гора (ныне деревня городского окр. Ликино-Дулёво). Ее настоятель свящ. *Илия Крылов* (1890–1937) посетил в Ленинграде еп. *Димитрия* (*Любимова*), после чего в мае 1929 г. присоединил свой приход к иосифлянам, заявив, что «он вошел в общение с *Димитрием Гдовским* как епископом, который ни в какие сделки с Соввластью не входит». В кон. лета свящ. *И. Крылов* был арестован и административно выслан в дер. Кудыкино (ныне городского окр. Ликино-Дулёво). В сент. 1929 г. на место настоятеля храма еп. *Димитрий* прислал из Ленинграда иером. *Клавдия* (*Дворянского*). В июле 1930 г. свящ. *И. Крылов* возвратился на свой приход, а уже в дек. вместе с иером. *Клавдием* был арестован в составе группы подмосковных священнослужителей и мирян по «делу Орехово-Зуевского филиала «Истинной Православной Церкви»».

17 марта 1931 г. еп. *Питирим* был назначен на Дмитровскую викарию кафедру, а на Орехово-Зуевскую вновь переведен еп. *Иоанн* (*Соколов*). 14 мая 1934 г. последний перемещен на *Подольское викариатство* Московской епархии, а Орехово-Зуевскую кафедру занял еп. *Иоанн* (*Широков*). В янв. 1936 г. еп. *Иоанн* был переведен на Дмитровскую викарию кафедру, после чего О.-З. в. более 50 лет не замещалось.

23 марта 1987 г. Звенигородский еп. *Николай* (*Шкрумко*; вполн. митрополит) назначен епископом Орехово-Зуевским, викарием Московской епархии, управляющим приходами в Канаде. В том же году возве-

ден в сан архиепископа. В кон. янв. 1991 г. переведен на Владивостокскую и Приморскую кафедру.

16 июля 1995 г. Синод избрал наместника *Новоспасского московского в честь Преображения Господня ставропигиального мужского монастыря*, председателя Синодальной комиссии по делам мон-рей архим. *Алексия* (*Фролова*) епископом Орехово-Зуевским, викарием Московской епархии, оставив его наместником Новоспасского мон-ря. 19 авг. состоялась его архиерейская хиротония. 27 дек. 1995 г. еп. *Алексий* назначен председателем Богослужебной синодальной комиссии, в 1996–1997 гг. был председателем *Финансово-хозяйственного управления Московской Патриархии*. С 17 февр. 1997 г. занимал должность председателя Синодальной комиссии по экономическим и гуманитарным вопросам. 29 февр. 2004 г. возведен в сан архиепископа. С 29 янв. 2010 г. член Комиссии по вопросам богослужения и церковного искусства. 5 марта 2010 г. архиеп. *Алексий* переведен на Костромскую и Галичскую кафедру с освобождением от должности председателя Синодальной комиссии по делам мон-рей и с сохранением должности председателя Богослужебной синодальной комиссии.

21 авг. 2010 г. во епископа Орехово-Зуевского хиротонисан архим. *Пантелеимон* (*Шатов*), председатель *Синодального отдела по церковной благотворительности и социальному служению*. С дек. 2010 по март 2011 г. еп. *Пантелеимон* окормлял приходы на территории Северо-Восточного адм. окр. Москвы. 22 марта 2011 г. вошел в состав вновь учрежденного Высшего Церковного Совета, тогда же назначен епископом Смоленским и Вяземским. 12 марта 2013 г. вновь определен Орехово-Зуевским викарием Московской епархии. 16 марта 2013 г. назначен управляющим Восточным викариатством Москвы, 2 апр. 2018 г. — председателем учрежденной в тот же день Комиссии по больничному служению при Епархиальном совете г. Москвы.

Арх.: РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 263.

Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 1987. № 5. С. 4; 1996. № 1. С. 15; 2010. № 4. С. 8; № 7. С. 7; 2011. № 5. С. 7, 8; 2013. № 4. С. 22; В Свящ. Синоде РПЦ // Там же. 1995. № 6/8. С. 6.

Лит.: *Манил*. Русские иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 333–336, 341–342; Т. 5. С. 84, 436–437; *Дамаскин*. Кн. 5. С. 337–340; Наречение и хиротония архим. *Алексия* (*Фролова*) во еп. Орехово-Зуевского // ЖМП. 1995. № 11. С. 7–11;

Осипова И. И. «Сквозь огонь мучений и воды слез...». М., 1998. С. 311, 313; Шкаровский М. В. Иосифлянство: Течение в РПЦ. СПб., 1999. С. 73, 79–80, 225–226, 334, 336, 338–340, 344–345; он же. Судьбы иосифлянских пастырей: Иосифлянское движение РПЦ в судьбах его участников: Арх. док-ты. СПб., 2006. С. 233; Лавринов В., прот. Екатеринбургская епархия: События. Люди. Храмы. Екат., 2001. С. 157; он же. Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М., 2016. С. 203, 322, 353, 364, 379, 467, 526, 539, 600, 644; ЖНИР: Моск. Ноябрь. С. 77–82: Наречение и хиротония архим. Пантелеимона (Шатова) во еп. Орехово-Зуевского, вик. Моск. епархии // ЖМП. 2010. № 10. С. 28–33; Викторин (Костенков), митр. Николай (Шкрумко), митр. Ижевский и Удмуртский: [Некр.] // Там же. 2015. № 7. С. 90–92; Гар М. М. Епископат Моск. епархии с 1917 по 1943 г.: Дипл. работа / ПСТГУ. М., 2016. Ркп.

ОРИГЕН [греч. Ὠριγένης; лат. Origenes] (II–III вв.), христ. богослов и экзегет; церковный учитель и проповедник, пресвитер; представитель Александрийской богословской школы (см. в ст. *Богословские школы древней Церкви*); в правосл. Церкви Поместными и Вселенскими Соборами посмертно предан анафеме как *еретик*.

Жизнь. Источники. Отдельные сведения о жизни О. содержатся в его сочинениях, в т. ч. в немногочисленных письмах, сохранившихся полностью или фрагментарно. Важный прижизненный источник по его биографии представляет собой «Похвальное слово в честь Оригена» (In Origenem oratio panegyrica; CPG, N 1763), написанное его учеником, к-рого церковные писатели традиционно отождествляли со свт. Григорием Чудотворцем (см.: Euseb. Hist. eccl. VI 30; Hieron. De vir. illustr. 65; это отождествление ставится под сомнение некоторыми исследователями, начиная с П. Нотена; см.: Nautin. 1977. P. 81–86). Сравнительно полное и самое раннее из имеющихся жизнеописаний О. содержится в 6-й кн. «Церковной истории» Евсевия, еп. Кесарии Палестинской. С одной стороны, оно имеет определенную документальную основу, поскольку Евсевий располагал доступом к архиву О., хранившемуся в Кесарийской б-ке. С др. стороны, совр. историко-филологическая критика показала, что ко мн. аспектам этого жизнеописания О. нужно относиться с осторожностью (см.: Hornschuh. 1960; Nautin. 1977; Cox. 1983; La biografia di Origene. 2004). Евсевий опирался не только на письменные источники, но и на устную традицию (ср.: Euseb. Hist. eccl. VI 2. 1), воспроизводил ти-



Ориген.

Гравюра из кн.:

Thevet A. Les vrais pourtraits et vies des hommes illustres grecz, latins et payens. P., 1584. Pt. 1. P. 9

пичные клише античного биографического жанра, описывал события с апологетической т. зр., а также, по-видимому, пытался соотнести доступные ему сведения о жизни О. с хронологией смены римских императоров и епископов Рима и Александрии, что иногда приводило к ненадежным датировкам. Евсевий также завершил начатое сщмч. Памфилом соч. «Апология Оригена» (Apologia pro Origene; CPG, N 1715, 3476) в 6 книгах, но от этого сочинения дошла только 1-я книга в лат. переводе Руфина Аквилейского, посвященная гл. обр. доктринальной полемике. Однако отзыв об этом сочинении свт. Фотия I, патриарха К-польского, содержит нек-рые детали биографии О. (Phot. Bibl. 118). Менее надежные дополнительные или альтернативные сведения о жизни О. встречаются у ряда др. церковных писателей: блж. Иеронима Стридонского (Hieron. De vir. illustr. 54, 61), свт. Епифания Кипрского (Eph. Adv. haer. 64. 1–3), Палладия, еп. Еленопольского (Pallad. Hist. Laus. (Bartelink). 64), и др.

Детство. Из сведений, сообщаемых Евсевием (Euseb. Hist. eccl. VI 1–2), следует, что О. родился в христ. семье. На 10-м году правления имп. Септимия Севера в Александрии произошло гонение против христиан (Ibid. VI 2. 1), во время к-рого был обезглавлен отец О., Леонид (Ibid. VI 1), причем О. на тот момент было неполных 17 лет (Ibid. VI 2. 12). Под 10-м годом правления Севера может иметься в виду 202 или 203 г., соответственно, О. род. в 185 или 186 г.

Но с этим датами плохо согласуется тот факт, что Евсевий относит смерть О. ко времени воцарения имп. Требониана Галла после смерти имп. Деция, т. е. к 251 г., и при этом утверждает, что О. тогда было «семьдесят лет без одного [года]» (Ibid. VII 1). В таком случае О. род. в 181 или 182 г. Представление о том, что отец О. был казнен именно на 10-м году правления Севера, могло возникнуть у Евсевия потому, что др. раннехрист. автор Иуда относил гонения при Севере именно к этому году (Ibid. VI 7; Nautin. 1977. P. 32–33). Т. о., точную дату рождения О. определить затруднительно. Совр. исследователи предлагают разные варианты в диапазоне от 181 до 187 г. (напр.: 183–187 – Norelli. 2000. P. 294; 181–186 – Zambon. 2011. P. 159).

Сведения о христ. происхождении О. также являются предметом дискуссий. Согласно Евсевию, О. изначально получил христ. воспитание и с детских лет проявлял глубокий интерес к изучению Свящ. Писания, вызывая благоговейную радость у отца (Euseb. Hist. eccl. VI 2. 7–11). Вместе с тем Евсевий приводит цитату из трактата «Против христиан» Порфирия, в к-рой последний, заявляя о личном знакомстве с О., характеризует его как «эллина, воспитанного в эллинских учениях», но потом впавшего в «варварское безрассудство» (Ibid. VI 19. 5–7; ср.: Marcel. Ancyr. Fragm. 88). В этой связи Евсевий прямо обвиняет Порфирия во лжи, настаивая на том, что О. унаследовал свою веру от предков (Euseb. Hist. eccl. VI 19. 9–10). Это противоречие между Евсевием и Порфирием можно объяснять по-разному. Рассказы Евсевия о том, что уже в детстве О. проявлял невероятную набожность и одаренность, могут быть всего лишь агиографическими легендами (ср.: Hornschuh. 1960. S. 6). Однако и представление Порфирия об изначально языческом воспитании О. может быть ошибочным и объясняться либо тем, что он перепутал О. с одноименным тому философом-платоником (Dörrie. 1955; Goulet. 1977), либо тем, что он сделал такое предположение на основании сочинений О. и, возможно, личного общения с ним (Dodds. 1960. P. 31. Not. 1), поскольку убедился в его прекрасном знакомстве с языческой культурой и античной философской традицией (ср.: Euseb. Hist. eccl. VI 19. 8, где описывается круг

чтения О. и утверждается, что в него входили труды Платона, Нумения, Крония, Аполлофана, Лонгина, Модерата, Никомаха, различных пифагорейцев, а также стоиков Херемона и Корнута). Само имя О., буквально означающее «рожденный Гиром», т. е. египетским божеством, вряд ли является серьезным аргументом в пользу его языческого происхождения (ср., напр.: *Crouzel. Origène. 1985. P. 21. Not. 11*; иная т. зр.: *Kettler. 1972. P. 330*). Тот факт, что гонение 202 г., вероятно, было обращено прежде всего против новообращенных христиан (*Crouzel. Origène. 1985. P. 23; Schroeder. 1987. S. 503* — со ссылкой на: *Scr. hist. Aug. Vita Severi. 17. 1*), позволяет допустить изначально нехрист. происхождение семьи О., однако даже в этом случае нет твердых оснований полагать, что ее обращение должно было непосредственно предшествовать гонению. Т. о., О. мог получить христ. воспитание еще в детстве. Во всяком случае, в автобиографическом письме еп. Александру Иерусалимскому О. сообщает, что пошел учиться философии, когда уже был христианином (см.: *Euseb. Hist. eccl. VI 19. 13–14*). Дискусии вызывает также формулировка, посредством которой Евсевий вводит в повествование имя отца О.: «Леонид, которого называют (λεγόμενος) отцом Оригена» (*Ibid. VI 1*). Иногда в ней видят указание на то, что Леонид обязан известностью преимущественно знаменитому сыну (*Bardy. 1955. P. 82. Not. 3*), или даже на то, что речь якобы идет о своего рода «духовном» отце О. (*Ramelli. Origen the Christian. 2011. P. 125. Not. 53*, что, впрочем, вступает в противоречие с данными Евсевия: *Euseb. Hist. eccl. VI 2, 12–13*). Возможно также, Евсевий использует такое выражение, потому что опирается на устную традицию, в достоверности которой он не был вполне уверен. Если допустить, что эта традиция отождествила отца О. с неким знаменитым мучеником по имени Леонид, то настоящее имя его отца остается неизвестным (*Nautin. 1977. P. 32*). Само мученичество при этом под сомнение не ставится. Евсевий рассказывает, что юный О. хотел разделить судьбу отца, сидевшего на тот момент в тюрьме, но мать спрятала его одежду, и он был вынужден написать отцу письмо, в котором содержались слова: «Держись, не передумай ради нас!» (*Euseb. Hist. eccl.*

VI 2. 3–6). Эта история скорее всего восходит к автобиографическому письму О. (*Nautin. 1977. P. 35; ср.: Phot. Bibl. 118*). Вполне вероятно также, что сам О. подразумевает мученичество отца в «Гомилиях на Книгу пророка Иезекииля» (*Orig. In Ezech. hom. 4. 8*). В том, что отец О. был именно обезглавлен, иногда видят свидетельство его высокого социального статуса (*McGuckin. 2004. P. 3*).

Жизнь в Александрии. Согласно Евсевию (*Euseb. Hist. eccl. VI 2. 12–13*), после гибели отца О. вместе с матерью и 6 младшими братьями остался без средств к существованию, т. к. отцовское имущество было конфисковано. Он получил помощь от некой богатой женщины, покровительствовавшей также знаменитому в то время еретiku по имени Павел, с к-рым О., впрочем, отказывался участвовать в совместной молитве (*Ibid. VI 2. 14*). Затем О. зарабатывал на жизнь, преподавая грамматику (*Ibid. VI 2. 15*). Довольно скоро (согласно Евсевию, в 18 лет) он стал во главе огласительного училища (*Ibid. VI 3. 3*). Евсевий объясняет это тем, что из-за угрозы гонений в Александрии не осталось никого, кто мог бы выполнять эти функции, и описывает многочисленные опасности, которым подвергался О., когда префектом Египта был Аквила (примерно в 206–210), сопровождая некоторых своих учеников на мученическую казнь или скрываясь от преследовавших его язычников (*Ibid. VI 3. 3–6; ср.: Orig. In Ier. hom. 4. 3; In Iudic. hom. 9. 1*, где, возможно, отразилась эта ситуация). Евсевий также утверждает, что до О. огласительное училище возглавляли *Пантен и Климент Александрийский* и О. был одним из учеников последнего (*Euseb. Hist. eccl. VI 6; ср.: Phot. Bibl. 118*). О. не упоминает Климента в дошедших до наст. времени сочинениях, но в пользу их личного знакомства может свидетельствовать обращенное к О. письмо Александра, еп. Иерусалимского, в к-ром тот говорит, что познакомился с О. через Пантена и Климента (*Euseb. Hist. eccl. VI 14. 8*). Преподавательская деятельность О. в огласительном училище, согласно Евсевию, включала в себя не только введение в основы христианской веры, к-рое он со временем поручил своему ученику Ираклу (впосл. свт. *Иракл Александрийский*), но и более про-

двинутые занятия для избранного круга учеников (*Ibid. VI 15. 1–2*), по-видимому, предполагавшие как углубленное толкование Свящ. Писания, так и ознакомление с философскими и научными теориями (*Ibid. VI 18. 2–3*). Впрочем, адекватность представлений Евсевия об александрийском огласительном училище часто оспаривается совр. исследователями; по их мнению, занятия самого О. изначально имели скорее частный характер, хотя впосл. могли получить одобрение со стороны еп. *Димитрия Александрийского*, что и положило начало «александрийской школе» в институциональном смысле (см.: *Rizzi. 2000; Norris. 2004*).

Евсевий изображает О. в этот период его жизни как ревностного аскета: отказавшись от уроков грамматики ради преподавания в огласительном училище и обменяв свои книги на ежедневное небольшое содержание, он постоянно изнурял себя постом, спал на земле, ходил босиком, ограничивал сон и в итоге поставил под угрозу здоровье (*Euseb. Hist. eccl. VI 3. 9–12*). Этот радикальный аскетизм, возможно, дошел у О. до самооскопления, к-рое Евсевий объясняет юношеской горячностью, буквальным толкованием слов Христа в Евангелии от Матфея (см.: *Мф 19. 12*) и желанием избежать инсинуаций, связанных с тем, что молодому О. по роду его профессиональной деятельности приходилось общаться не только с мужчинами, но и с женщинами (*Euseb. Hist. eccl. VI 8. 1–2*). Согласно др. версиям, к-рые излагает свт. Епифаний Кипрский, оговариваясь, что не вполне им доверяет (*Eph. Adv. haer. 64. 3*), О. либо оскотил себя, либо использовал какое-то лекарство, иссушившее его гениталии. Димитрий, еп. Александрийский, первоначально якобы достаточно мягко и даже благосклонно отнесся к этому поступку О., но, когда впоследствии между ними возник конфликт, использовал эту юношескую ошибку для того, чтобы очернить его репутацию (*Euseb. Hist. eccl. VI 8. 3–5*). Впрочем, образ радикального аскета, созданный Евсевием, может отражать стандарты аскетического поведения, более характерные уже для его эпохи, а история о самооскоплении вызывает сомнения у мн. исследователей начиная с XIX в. Хотя известны и др. примеры самооскопления по аскетичес-



нувшийся к «законопослушному» образу жизни (см. *Аммоний Александрийский*). Евсевий возражает на это, что Аммо-

*Ориген преподает
в огласительном училище.
Гравюра Я. Лейкена.
1700 г.*

ний, автор кн. «О согласии Моисея с Иисусом», всегда оставался убежденным христианином (Ibid. VI 19. 10). Поскольку в соч. «Жизнь Плотина» Порфирий упоминает, что у учи-

теля *Плотина* Аммония (к-рого более поздние источники называют Аммонием Саккасом) был ученик по имени Ориген, в научной лит-ре возникла дискуссия относительно того, идентичен ли этот О. христ. мыслителю или речь идет об одноименном философе-платонике (обоснование гипотезы о существовании двух О. см.: *Dörrie*. 1955; *Weber*. 1962; *Goulet*. 1977; *Schroeder*. 1987; *Cepëzin*. 2013; *Edwards*. 2015; обоснование их идентичности см.: *Crouzel*. Origène et Plotin. 1956; *Kettler*. 1972; *Idem*. 1979; *Beatrice*. 1992; *Bohm*. 2002; *Ramelli*. Origen the Christian. 2011; об истории вопроса см.: *Zambon*. 2011). Прежде всего не очевидно, что сам Порфирий имеет в виду одного и того же Аммония в сочинениях «Против христиан» и «Жизнь Плотина». Евсевий мог ошибиться, отождествив автора трактата «О согласии Моисея с Иисусом» с учителем О.-христианина, но это еще не доказывает, что Порфирий в соч. «Против христиан» говорит именно об Аммонии Саккасе (напр., М. Эдвардс считает, что речь может идти об Аммонии-перипатетике, к-рого Порфирий упоминает в 20-й гл. «Жизни Плотина»; см.: *Edwards*. 2015. Р. 85). Если все же допустить, что в соч. «Против христиан» имеется в виду Аммоний Саккас, по мнению некоторых ученых, это может объясняться ошибкой Порфирия, к-рый якобы перепутал одноименного платоника с О.-христианином и потому приписал последнему ученичество у Аммония Саккаса (*Dörrie*. 1955; *Goulet*. 1977). Наконец, если предположить, что О.-христианин в действительности учился у Аммония Саккаса, из этого не следует, что он непременно должен быть идентичен О.-пла-

тонику, упоминаемому в «Жизни Плотина», т. к. у Аммония Саккаса могло быть 2 ученика по имени Ориген. В «Жизни Плотина» Порфирий сообщает, что ученики Аммония О., Плотин и Геренний заключили договор о неразглашении доктрин учителя, к-рый О. нарушил вслед за Герением, написав при этом только 2 сочинения — «О демонах» и «О том, что Царь — единственный Творец», причем 2-е было написано в правление имп. *Галлиена* (*Porphyry. Vita Plot.* 3); когда О. посетил урок Плотина, тот покраснел и прекратил занятие, заявив: усердие ослабевает, если говорящий понимает, что слушателям уже известно, что он скажет (Ibid. 14); согласно цитируемому здесь же фрагменту из Лонгина, хорошо знакомые ему лично платоники Аммоний и О. относятся к тому типу философов, к-рые не пишут сочинений, а преподают устно, хотя О. все же написал «О демонах» (Ibid. 20). Эти данные плохо согласуются со сведениями о жизни О.-христианина. В силу неясностей с датировкой его рождения и смерти нельзя исключить того, что он мог написать трактат в самом начале правления Галлиена, а также посетить запятое Плотина; это должно было произойти в Риме не ранее 244 г., хотя в пользу таких чисто гипотетических предположений нет независимых данных. Однако утверждения Порфирия и Лонгина о том, что О., учившийся у Аммония Саккаса, не написал ничего, кроме одного-двух трактатов, несовместимы с огромным числом сочинений О.-христианина. В трактате «Против христиан» Порфирий характеризует последнего как человека, «известного и теперь своими сочинениями», и из контекста очевидно, что он подразумевает экзегетические сочинения О., посвященные аллегорическому толкованию Свящ. Писания (*Euseb. Hist. eccl.* VI 19. 5, 8). Предположение, что в «Жизни Плотина» якобы имеются в виду только «чисто философские», т. е. совершенно нехристианские, сочинения О.-христианина (*Hanson*. 1954. Р. 10), неубедительно, поскольку нет оснований допускать существование таких сочинений. Допущение, что в 3-й гл. «Жизни Плотина» Порфирий подразумевает исключительно те сочинения О., которые разглашали учение Аммония Саккаса (*Bohm*. 2002. Р. 22–23; *Ramelli*. Origen the Christian. 2011. Р. 102),

ким мотивам в христ. кругах того времени (*Hanson*. 1966; *Caner*. 1997), критики Евсевия обращают внимание на то, что его повествование в данном случае содержит внутренние противоречия. Ряд мест в сочинениях самого О. трудно согласовать с правдивостью этой истории (прежде всего предлагаемое им в «Комментарии на Евангелие от Матфея» толкование, где он не только резко критикует букв. понимание соответствующего стиха, но и утверждает, что встречал людей, к-рые ему следовали или призывали к этому других, однако ничего не говорит о том, что и сам сделал нечто подобное в молодости; см.: *Orig.* In Matth. comm. XV 1–5). Общий культурно-исторический контекст (правовой, церковно-канонический и научно-медицинский) также не свидетельствует в пользу достоверности истории (см.: *Dechow*. 1988. Р. 128–135; *Markschies*. 2007. S. 15–34). Возможно, Евсевий сделал акцент на этой легенде, чтобы отвлечь внимание от подлинных причин конфликта О. с еп. Димитрием, предположительно носивших доктринальный характер (*McGuckin*. 2004. Р. 7).

Евсевий пишет, что О. скоро обрел большую известность и его занятия привлекали множество образованных людей, включая сторонников различных еретических и философских учений (*Euseb. Hist. eccl.* VI 18. 2). Согласно автобиографическому письму О. (Ibid. VI 19. 13–15), именно это обстоятельство побудило его посещать некоего «учителя философских наук», у к-рого к тому времени уже занимался Иракл. Порфирий в соч. «Против христиан» (см.: Ibid. VI 19. 6–7) утверждает, что учителем О. был Аммоний, воспитанный христианином, но в посл. вер-

неприменимо к независимому свидетельству Лонгина, согласно к-рому О. вообще мало писал просто потому, что предпочитал устное преподавание (*Porphyr. Vita Plot. 20*). Наконец, в тексте «Жизни Плотина» нет никаких признаков христианства того О., о к-ром там идет речь, а в цитате из Лонгина он прямо характеризуется как философ-платоник. Объяснение, согласно к-рому у Порфирия были мотивы умалчивать о христианстве О. в «Жизни Плотина» (*Beatrice. 1992*), апеллирует к дополнительной гипотезе, в пользу к-рой нет прямых данных. Др. древние авторы (*Прокл Диадокс*, *Евнаний* и *Иерокл*, цитируемый свт. *Фотием*) также упоминают платоника О., не намекая на его принадлежность к христианам (собрание этих свидетельств см.: *Weber. 1962*). Т. о., вполне допустимо существование двух О. При этом возможность того, что О.-христианин также учился у Аммония Саккаса, не исключена, однако это нельзя считать твердо установленным фактом. Маловероятно, что О. посещал его занятия вместе с Плотиним, т. к. последний был примерно на 20 лет моложе О. и начал учиться у Аммония Саккаса приблизительно в 232 г., т. е. приблизительно в то время, когда О. окончательно покинул Александрию.

В Александрии, вероятно, в 20-х гг. III в., О. начал писательскую деятельность (см.: *Nautin. 1977. P. 368–371*). До окончательного отъезда из Александрии в нач. 30-х гг. III в. он создал ряд экзегетических сочинений и трактатов (см.: *Euseb. Hist. eccl. VI 24. 1–3*). Стремление к максимальной компетентности в полемике с оппонентами, а также в толковании Свящ. Писания (ср.: *Orig. Ep. ad African. 9*; *In Ioan. comm. VI 13. 76; 41. 212*) подтолкнуло О. к довольно активному общению с представителями современной ему иудейской традиции. Уже в текстах александрийского периода он неоднократно пересказывает мнения некоего лично знакомого ему «еврея» или «еврейского учителя» (напр., см.: *De princip. I 3. 4*; *IV 3. 14*; *In Ioan. comm. I 31. 215*), к-рый, судя по содержанию нек-рых из этих мнений, мог быть либо выходцем из иудеохрист. кругов, либо иудеем, обратившимся в христианство (особенно если он тождественен «учителю», упомянутому, напр., в: *In Num. 13. 5*). По-видимому, в течение жизни О. поддер-

живал контакты со мн. иудейскими интеллектуалами и религ. авторитетами, как черная у них необходимая ему сведения, так и вступая с ними в полемику (ср.: *Contr. Cels. I 45, 55*; *II 31*; *Ep. ad African. 11–12*), но из их числа он упоминает по имени только некоего «патриарха Иулла» (*In Ps. fragm. // PG. 12. Col. 1056: Ἰούλλῳ τῷ πατριάρχῃ*; ср.: *Hieron. Adv. Rufin. I 13: patriarchen Hiullum*), идентичность к-рого остается предметом споров. Традиция также приписывает О. хорошее знание древнеевр. языка (*Euseb. Hist. eccl. VI 16. 1*; *Hieron. De vir. illustr. 54*; *Idem. Ep. 39. 1*), хотя совр. исследователи, основываясь на анализе его текстов, более сдержанны в оценках (ср.: *De Lange. 1976. P. 21–23*).

Евсевий сообщает о многочисленных путешествиях О. в период его жизни в Александрии. При *Зефируне*, еп. Римском, примерно в 212 г., О. посетил Рим. По его словам, к-рые приводит Евсевий, он сделал это «из желания увидеть древнейшую Церковь» (*Euseb. Hist. eccl. VI 14. 10*). Возможно, именно в ходе этого визита О. познакомился с *Инполитом Римским*, к-рый в одной из проповедей упомянул о личном присутствии О. в момент ее произнесения (см.: *Hieron. De vir. illustr. 61*). Некоторые из путешествий О. были связаны с тем, что с ним хотели познакомиться высокопоставленные персоны. Так, наместник пров. Аравия направил еп. Димитрию и префекту Египта письма с просьбой прислать к нему О. (*Euseb. Hist. eccl. VI 19. 15*). Евсевий относит этот эпизод ко времени, к-рое непосредственно предшествовало некой «войне» в Александрии (*Ibid. VI 19. 16*), т. е., вероятно, мятежу при имп. *Каракалле* в 215–216 гг. (см., напр.: *McGuckin. 2004. P. 9*), хотя есть аргументы в пользу того, чтобы отнести поездку в Аравию к правлению имп. *Александра Севера* (222–235) (*Nautin. 1977. P. 365–366*). Разногласия существуют и относительно датировки встречи О. с Юлией Маммеей, матерью Александра Севера, к-рая пригласила О. посетить ее в Антиохии, прислав ему телохранителей для обеспечения безопасности путешествия (*Euseb. Hist. eccl. VI 21. 3*). Эту поездку относят как к александрийскому периоду жизни О. примерно до 231 г. (*Crouzel. Origène. 1985. P. 37*), так и непосредственно ко времени его отъезда из Александрии, т. е.

к 231–232 гг. (*Nautin. 1977. P. 69*) или даже к начальному этапу его жизни в Кесарии Палестинской до 235 г. (*McGuckin. 2004. P. 11*).

Конфликт с епископом Димитрием и отъезд из Александрии. Поездки в Кесарию Палестинскую сыграли особую роль в судьбе О. Первая из них, согласно Евсевию, была вызвана тем, что О. предпочел покинуть Александрию во время «войны» (*Euseb. Hist. eccl. VI 19. 16*). Традиционно это путешествие относят примерно к 215–216 гг., хотя существует мнение, что оно состоялось только в 230–231 гг., т. е. незадолго до 2-й поездки или окончательного отъезда в Кесарию (*Nautin. 1977. P. 366–368*). В Палестине О. нашел весьма радушный прием у епископов Александра Иерусалимского и Феоктиста Кесарийского. По их просьбе он, еще не будучи рукоположен во пресвитера, читал проповеди в местных церквах, что вызвало неудовольствие Александрийского еп. Димитрия, усмотревшего в этом грубое нарушение церковных обычаев. Епископы Александр и Феоктист, судя по их письму, цитируемому Евсевием, не были с этим согласны, но Димитрий прислал за О. диаконов и побудил его как можно быстрее вернуться в Александрию (*Euseb. Hist. eccl. VI 19. 17–19*). Конфликт между Димитрием и О. усугубился в результате др. визита О. в Кесарию Палестинскую. Евсевий сообщает, что, отправившись в Грецию «по необходимыми церковным делам» и по пути оказавшись в Кесарии, О. был рукоположен во пресвитера местными епископами, т. е., вероятно, Александром и Феоктистом (*Ibid. VI 23. 4*). По-видимому, еп. Димитрий отреагировал на это резко негативно, но Евсевий в «Церковной истории» не стал описывать эти события в подробностях, т. к., по его словам, уже сделал это в не дошедшей до наст. времени 2-й кн. «Апологии Оригена», написанной им вместе со сщмч. Памфилом (*Ibidem*). Затем он упоминает (*Ibid. VI 26*), что на 10-м году правления имп. Александра Севера, т. е. примерно в 231 г., О. окончательно переселился в Кесарию Палестинскую, оставив огласительное училище на Иракла, а вскоре после этого умер еп. Димитрий, занимавший Александрийскую кафедру в течение 43 лет, и его преемником стал Иракл. Такое изложение событий не исключает, что О. мог сначала вер-

нуться в Александрию из поездки в Грецию, а потом окончательно уехать в Кесарию, но возможно, что после рукоположения в Кесарии он вообще не возвращался в Александрию (ср.: *McGuckin*. 2004. Р. 13–14). Согласно свт. Фотию (*Phot. Bibl.* 118), в «Апологии Оригена» сщмч. Памфил и Евсевий сообщали, что еп. Димитрий созвал Собор, который постановил изгнать О. из Александрии, запретив ему преподавать в ней, но не лишил его священнического сана. Это решение принял уже сам еп. Димитрий с некоторыми примкнувшими к нему егип. епископами (подробнее о Соборах против О. см.: *Покровский*. 1914. С. 288–327). Сомнительно, что речь могла идти об изгнании в буквальном смысле, т. к. в ту эпоху христ. епископ едва ли обладал достаточной для этого властью (*Hanson*. 1982), однако жизнь в Александрии, по-видимому, стала для О. весьма тягостной и он скорее всего покинул этот город без сожаления (ср.: *Orig. In Ioan. comm.* VI 2. 8–10).

Евсевий заостряет внимание на формальных поводах для конфликта между О. и еп. Димитрием, но не исключены и причины доктринального характера. Несомненно, что уже при жизни О. против него выдвигались обвинения в неортодоксальности взглядов. Свидетельством тому является оригеновское «Письмо друзьям в Александрию», отрывки из к-рого в лат. переводе приводят Руфин и блж. Иероним (см.: *Rufin. De adult. lib. Orig.* 7; *Hieron. Adv. Rufin.* II 18). В этом письме О. утверждает, что подобные обвинения в его адрес возникли из-за стенограммы его диспута с неким еретиком, к-рую последний затем распространил в искаженном виде (см.: *Rufin. De adult. lib. Orig.* 7). Блж. Иероним, к-рому, по-видимому, была доступна эта стенограмма, сообщает, что этим еретиком был валентинианин Кандид, приписавший О. представление о том, что диавол от природы предопределен ко спасению (*Hieron. Adv. Rufin.* II 19). В том же письме О. упоминает и о др. еретике, к-рый не захотел полемизировать с ним в Эфесе, но отослал полностью вымысленную стенограмму якобы состоявшейся полемики в Рим, в чем затем был уличен во время их диспута в Антиохии (*Rufin. De adult. lib. Orig.* 7). Эти события не имеют точной датировки. Антиохийский диспут, воз-

можно, состоялся во время поездки О. в Антиохию по приглашению Юлии Маммеи (*Euseb. Hist. eccl.* VI 21. 3), однако этот визит исследователи датируют по-разному. Даже если стенограммы не внесли непосредственный вклад в конфликт О. с еп. Димитрием в Александрии, основанные на них обвинения могли использоваться его противниками в ходе дальнейшего развития конфликта, к-рое, по-видимому, имело место. Помимо того, что О. был вынужден написать в Александрию апологетическое письмо, об этом свидетельствует целый ряд источников, согласно к-рым Иракл, став епископом, занял по отношению к О. ту же позицию, что и еп. Димитрий, и даже участвовал в его изгнании (*Justinian. Edict. contr. Orig.* // *ACO.* T. 3. Р. 197, 202–203; *Gennad. Massil. De vir. illustr.* 33; *Phot. Interrog.* 9 // *PG.* 104. Col. 1229). Так, свт. Фотий утверждает, что Иракл сначала изгнал О. из Александрии, где тот читал еретические проповеди, а затем, узнав, что еп. Аммоний Тмуитский разрешил О. проповедовать в своем городе, отправился туда и низложил еп. Аммония. Степень достоверности этих свидетельств оценивается исследователями по-разному: одни допускают, что О. пытался вернуться в Египет, но столкнулся с личным сопротивлением Иракла (*Beatrice*. 1992. Р. 359), другие полагают, что конфликт между ними носил скорее заочный характер (*Nautin*. 1977. Р. 437–438). Однако тот факт, что О. не вернулся в Александрию, когда его бывш. ученик стал там епископом, позволяет предположить, что отношения между ними оставались напряженными.

Свт. Епифаний Кипрский излагает альтернативную версию событий, приведших к отъезду О. из Александрии (*Epiph. Adv. haer.* 64. 1–2). Согласно передаваемым им легендам, О. подвергался в Александрии жестоким гонениям со стороны язычников, к-рые он сперва выдерживал с большим мужеством. В частности, однажды его якобы обрили наголо и посадили перед храмом Сераписа, велев в соответствии с обычаем раздавать пальмовые ветви тем, кто входили туда для жертвоприношений, но О. стал громко кричать: «Идите, примите не идольскую ветвь, но ветвь Христову». Однако, когда впосл. ему пригрозили, что отдадут эфйону «на осквернение его

тела», он якобы предпочел принести жертву языческим богам, за что был «извержен из Церкви». После этого, не вынеся позора, он уехал в Палестину. Когда в Иерусалиме ему предложили прочесть проповедь, он якобы произнес только один стих из псалмов: «Грешнику же говорит Бог: что ты проповедуешь уставы Мои и берешь завет Мой в уста твои?» (Пс 49. 16), сел и заплакал, и все присутствовавшие заплакали вместе с ним. Эти свидетельства обычно рассматриваются как не имеющие серьезной исторической ценности (*Nautin*. 1977. Р. 209–210; *Dechow*. 1988. Р. 135–138). В частности, согласно Евсевию, жизнь О. действительно подвергалась опасности в период гонений при Септимии Севере (*Euseb. Hist. eccl.* VI 3. 3–6), но из Александрии он уехал лишь 20 лет спустя, в довольно спокойное для христиан правление имп. Александра Севера, так что увязывать его отъезд с гипотетическим отступничеством во время гонений нет достаточных оснований.

Жизнь в Кесарии Палестинской. О. нашел в Кесарии весьма благоприятные условия для пастырской, преподавательской и писательской деятельности. Местные епископы относились к нему с большим уважением (*Ibid.* VI 27). О. продолжил преподавать, по-видимому, организовав или возглавив училище, программа занятий в котором в общих чертах известна благодаря «Похвальному слову в честь Оригена» его ученика (предположительно, свт. Григория Чудотворца): после некоторого периода диалектической подготовки (*Greg. Thaum. In Orig. or. rapnegy.* 93–108) О. посвящал учеников в физические (*Ibid.* 109–114) и этические (*Ibid.* 115–149) учения, ставя целью не просто ознакомление с существующими философскими мнениями, но нравственное совершенствование слушателей, а уже затем обращался к собственно богословской проблематике, что понималось как изучение всех философских течений (*Ibid.* 150–173), за исключением атеистических (*Ibid.* 152), т. е., вероятно, эпикуреизма, так и толкование скрытого смысла Свящ. Писания (*Ibid.* 173–183). В период жизни в Палестине О. по-прежнему постоянно работал над библейскими комментариями и другими сочинениями (*Euseb. Hist. eccl.* VI 32).

О. продолжал много путешествовать. По-видимому, в правление имп. Гордиана III (238–244) он провел долгое время в Афинах (Ibid. VI 32. 2; Нотен относит этот визит к 245–246 — *Nautin*. 1977. Р. 381). Евсевий также упоминает 2 поездки в Аравию, целью к-рых была полемика со сторонниками неортодоксальных учений на местных Соборах. В 1-м случае речь шла о епископе Бостры Аравийской *Берилле*, к-рого Евсевий характеризует как одаренного церковного писателя (*Euseb. Hist. eccl. VI 20. 1–2*), склонявшегося к разновидности монархианских взглядов (Ibid. VI 33. 1). О. удалось переубедить Берилла, стенографический отчет об этих событиях был доступен Евсевию (Ibid. VI 33. 2–3). Аналогичным образом закончился диспут и на др. Соборе в Аравии, где О. полемизировал с учением, согласно к-рому душа умирает вместе с телом, а затем заново оживает вместе с ним при воскресении (Ibid. VI 37). Возможно, здесь подразумевается диспут, о содержании к-рого известно благодаря соч. «Беседа с Гераклидом» (*McGuckin*. 2004. Р. 22).

Нек-рые путешествия О., по-видимому, были связаны с поиском рукописей Свящ. Писания как в евр. оригинале, так и в различных греч. переводах. Евсевий сообщает, что один из таких переводов О. обнаружил в Никополе (согласно Нотену, в 245 г.; см.: *Nautin*. 1977. Р. 381), а другой был найден (но не очевидно, что самим О.) в Иерихоне еще при имп. Каракалле (*Euseb. Hist. eccl. VI 16. 1–3*). О. также упоминает о своих поездках по евангельским и библейским местам, к-рые он предпринимал, чтобы отыскать там «следы Иисуса, его учеников и пророков» (*Orig. In Ioan. comm. VI 40*). Дискуссионным является вопрос о том, когда и по каким причинам О. посещал Кесарию Каппадокийскую. Согласно Евсевию (*Euseb. Hist. eccl. VI 27*), епископ этого города Фирмилиан то приглашал О. к себе, то сам ездил к нему в Иудею. Кроме того, еп. Палладий (*Pallad. Hist. Laus. (Bartelink). 64. 1–2*) сообщает, что некая Юлиана приютила О. на 2 года в Кесарии Каппадокийской, когда он бежал от «восстания эллинов». Палладий утверждает, будто видел книгу с собственноручной пометкой О., в к-рой сообщалось, что тот нашел эту книгу у девы Юлианы в Кесарии, когда скрывался у нее,

а она получила ее от Симмаха, известного переводчика Библии. Евсевий также упоминает, что О. получил от некой Юлианы различные толкования Симмаха на Свящ. Писание, к-рые достались ей от самого автора (*Euseb. Hist. eccl. VI 17*). Неясно, о каком «восстании эллинов» говорит Палладий. Под ним предлагают понимать либо гонения при имп. Максимине Фракийце (235–238), либо мятеж в Александрии при имп. Каракалле в 215–216 гг. (*Crouzel. Origène*. 1985. Р. 36–37). Поскольку в цитируемой Палладием пометке О. не уточняется, о какой именно Кесарии идет речь, нельзя исключить, что О. имел в виду Кесарию Палестинскую. Существует также т. зр., согласно к-рой еп. Палладий просто развил в нужном ему ключе упоминание о Юлиане у Евсевия; в таком случае его свидетельство лишено исторической ценности (*Nautin*. 1977. Р. 220–222).

Гонение при имп. Деции и смерть О. С приходом к власти имп. Деция в 249 г. начались массовые гонения на христиан. Согласно Евсевию, О. пришлось претерпеть тюремное зато-



Мученичество Оригена.
Гравюра Я. Лейкена.
1685 г.

чение и жестокие пытки, в частности, в течение мн. дней сидеть в колодках с широко раздвинутыми ногами; при этом судья прилагал усилия, чтобы непременно оставить его в живых (*Euseb. Hist. eccl. VI 39. 5*). В результате О. пережил гонения и умер уже после гибели имп. Деция в 251 г. и воцарения имп. Требониана Галла (Ibid. VII 1). Незадолго до смерти О. его ученик Дионисий, ставший епископом Александрии после Ираклия (Ibid. VI 29. 4, см. *Дионисий Великий*), написал О. письмо «О мученичестве» (Ibid. VI 46. 2; *Hieron. De vir. illustr. 69*; ср.: *Phot. Bibl. 232*), т. е., вероятно, искал

с ним примирения. По свидетельству свт. Фотия (*Phot. Bibl. 118*), в «Апологии Оригена» сщмч. Памфила и Евсевия излагалась альтернативная версия смерти О., согласно которой тот все же принял мученическую смерть при имп. Деции. Скорее всего, в посл. Евсевий был вынужден отказаться от этой про-оригенистской легенды, потому что к тому моменту обнаружил упоминаемые им письма О., написанные уже после тюремного заключения при имп. Деции (*Euseb. Hist. eccl. VI 39. 5*). Свт. Фотий также видит в этих письмах аргумент в пользу того, чтобы отнести смерть О. ко времени правления имп. Требониана Галла, но добавляет к сведениям, к-рые приведены в «Церковной истории» Евсевия, указание, что О. умер и был похоронен в Тире (*Phot. Bibl. 118*). Последнее предствление еще до свт. Фотия встречалось у блж. Иеронима (*Hieron. De vir. illustr. 54; Idem. Ep. 84. 7*). Свт. Елифаний Кипрский явно ошибочно утверждает, будто О. прожил в Тире 28 лет (*Eph. Adv. haer. 64. 3*; причем уже после гонения при имп. Деции; см.: *Idem. De mensur. et pond. 19. 509–518*), хотя и не упоминает о его смерти в этом городе. Если допустить, что блж. Иероним перетолковал сведения, почерпнутые

им у свт. Епифания, то эти данные о месте смерти О. не имеют особой исторической ценности (*Nautin*. 1977. Р. 213). Вместе с тем еще в XII в. хро-

нист Вильгельм Тирский утверждал, что в Тире можно видеть могилу О. (*Guill. Tyr. Chron. XIII 1*). Из сведений Евсевия (*Euseb. Hist. eccl. VII 1*) следует, что О. умер, вероятно, вскоре после воцарения имп. Требониана Галла в 251 г. Если трактовать формулировки Евсевия в максимально широком смысле, можно допустить, что О. умер в 253 г., т. е. в последний год правления имп. Требониана Галла. Но поскольку свидетельства Евсевия (Ibid. VI 2. 1, 12) позволяют датировать рождение О. 185–186 гг., а прожил он 69 лет (Ibid. VII 1), его смерть следует отнести к 254–255 гг. В совр. научной лит-ре

встречаются датировки кончины О. в диапазоне от 251 до 256 г. (напр., см.: *Zambon*. 2011. P. 159; *Zambon, Wyrtwa*. 2018. S. 962).

А. В. Серёгин

Сочинения. О. не имеет равных среди предшествующих христ. авторов по интенсивности лит. деятельности и разнообразию созданных им сочинений. Мн. церковные писатели и историки подчеркивали исключительную эрудицию и работоспособность О.; напр., свт. *Афанасий I Великий* упоминает его имя с эпитетами «многоученный» (πολυμάθης; см.: *Athanas. Alex. Ep. ad Serap.* 4. 9) и «трудолюбивый» (φιλόπνοος; см.: *Ibidem; Idem. De decret. Nic. Syn.* 27; также ср.: *Greg. Nyss. In Cant. Cant. Prol. // GNO. Vol. 6. P. 13*). Согласно наиболее распространенной т. зр., именно по причине постоянной и неутомимой работы над толкованиями Свящ. Писания современники дали О. прозвище Адамантий (Ἀδαμάντιος; лат. *Adamantius* — стальной, т. е. несокрушимый; см.: *Euseb. Hist. eccl. VI 14. 10; Epiph. Adv. haer. 64. 1; Hieron. De vir. illustr. 54; Idem. Ep. 33. 4. 1*; по др. версии, прозвище О. было связано с неотразимостью его аргументов; напр., см.: *Phot. Bibl. 118*). Блж. Иероним сравнивает О. с самыми плодовитыми писателями эпохи эллинизма — римлянином Марком Теренцием Варроном (I в. до Р. Х.) и греческим грамматиком и ученым Дидимом Александрийским (I в. до Р. Х.). Последний получил прозвище Халкентер (Χαλκέντερος; лат. *Chalcipentus*, т. е. имеющий медные внутренности), поскольку беспрестанно создавал многочисленные сочинения. Подчеркивая, что О. превзошел даже Варрона и Дидима, блж. Иероним именует его «наш Халкентер» (см.: *Hieron. Ep. 33. 4. 1*; ср.: *Idem. Ep. 43. 1*).

Общая характеристика. I. Состав корпуса. Точное число написанных О. произведений неизвестно; сообщаемая древними авторами информация противоречива и недостаточно определена. Для корректной интерпретации источников необходимо учитывать, что словом «книга» (βιβλος; liber) в древности обозначались не только отдельные сочинения, но также части, на к-рые подразделялись крупные произведения. Обычно эти части соответствовали размеру папирусного свитка; по подсчетам ученых, одна такая «книга»

в среднем занимает ок. 50 современных книжных страниц (см.: *Fürst*. 2017. S. 17). Наиболее ранним свидетельством об объеме корпуса трудов О. является сообщение свт. Епифания Кипрского, к-рый в «Панарионе» передает утверждение, будто О. написал 6 тыс. книг, однако делает оговорку — «если это правда» (см.: *Epiph. Adv. haer. 64. 63. 8*). Руфин Аквилейский в соч. «Об искажении книг Оригена» (*De adulteratione librorum Origenis*; CPL, N 198A) упрекает свт. Епифания в том, что тот публично заявлял, будто прочел все эти 6 тыс. книг (см.: *Rufin. De adult. lib. Orig. 15 = Hieron. Adv. Rufin. II 21*). Блж. Иероним опровергает это обвинение в соч. «Апология против Руфина» (*Apologia adversus libros Rufini*; CPL, N 613); по его утверждению, свт. Епифаний в одном из писем прямо заявлял, что никогда подобного не говорил (см.: *Hieron. Adv. Rufin. II 22*). При этом блж. Иероним объявляет не соответствующим действительности также само указание на существование 6 тыс. книг О. Ссылаясь на список, помещенный Евсевием Кесарийским в 3-й кн. соч. «Жизнь Памфила» (не сохр.; сам Евсевий также сообщает об этом списке; см.: *Euseb. Hist. eccl. VI 32. 3*), блж. Иероним утверждает, что он не насчитал в нем и трети от предполагаемых 6 тыс. книг; т. о., в нем было представлено менее 2 тыс. книг (*Hieron. Adv. Rufin. II 22*). Список Евсевия не был исчерпывающим, т. к. он отражал лишь состав принадлежавшего сщмч. Памфилу наиболее крупного собрания произведений О., к-рое с III в. хранилось в б-ке Кесарии Палестинской, однако в это собрание входили автографы О., в т. ч. полный экземпляр «Гекзапл». Ныне список Евсевия утрачен, и о его содержании более ничего не известно.

Основным источником сведений о корпусе произведений О. в наст. время является перечень блж. Иеронима, к-рый он включил в письмо своей ученице Павле (*Idem. Ep. 33. 4. 2–9 // Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae / Ed. I. Hilberg. W.; Lpz., 1910. P. 253–259*; отдельно перечень с комментарием опубли.: *Klostermann. 1897*; также см.: *Nautin. 1977. P. 228–230*). По мнению большинства исследователей, блж. Иероним взял за основу список Евсевия, однако переработал его (см.: *Klostermann. 1897. S. 858; Caqarđa. 2004. C. 445; Fürst.*

2017. S. 17; спорную попытку реконструкции исходного списка Евсевия на основе перечня блж. Иеронима см.: *Nautin. 1977. P. 225–260*). Представленные в перечне блж. Иеронима сочинения О. разделяются на 3 основные группы: 1) «книги», т. е. библейские комментарии и схолии, а также богословские и полемические трактаты; 2) «гомилии», гл. обр. экзегетические, а также небольшое число правоучительных; 3) письма. Всего в перечне приведено более 70 названий произведений О. Общее число входивших в эти произведения книг подсчитать сложнее: традиционно называется ок. 800 книг (напр., см.: *Caqarđa. 2004. C. 445; Fürst. 2017. S. 17*), однако при этом не принимается во внимание, что 1 гомилия не соответствует 1 книге, т. к. обычно в книгу входило неск. гомилией (напр., в греч. «Гомилиях на псалмы», согласно рукописному указанию, гомилии 1–5 на Псалом 77 образуют 1 том, т. е. 1 книгу; см.: *Perone. 2015. S. 5*). С учетом этого в перечне блж. Иеронима представлено ок. 400 книг, что намного меньше числа книг, называемого им же в «Апологии против Руфина». При этом в перечне блж. Иеронима отсутствуют нек-рые сохранившиеся сочинения О., относительно подлинности к-рых нет сомнений, в т. ч. трактаты «Против Цельса» и «О молитве» (см.: *Nautin. 1977. P. 232–241, 252–253*). Т. о., перечень блж. Иеронима заведомо не является полным. В нем не учтены те произведения, к-рые оказались утрачены еще при жизни О. или вскоре после его кончины, поэтому не попали даже в б-ку Кесарии, а также те, о существовании к-рых блж. Иероним не знал или не пожелал сообщать. Лакуны в перечне блж. Иеронима могут быть частично восполнены информацией из др. источников (в т. ч. из «Церковной истории» Евсевия Кесарийского, из ссылок в сочинениях позднейших церковных писателей, из заглавий цитируемых в катенах отрывков и т. п.), однако даже с учетом этого известные ныне заглавия, охватывая значительную и наиболее важную часть произведений О., не отражают весь корпус созданных им сочинений.

II. Жанрово-стилистические особенности и обстоятельства создания. Обширность лит. наследия О. в значительной мере обусловлена совпадением 2 взаимосвязанных факторов:

1) расширением жанровой палитры христ. лит-ры путем разработки новой лит. формы — экзегетических комментариев и гомилий; 2) использованием при работе над имеющими эту форму сочинениями внешних средств, к-рые в античности были доступны лишь немногим состоятельным авторам.

Анализируя 1-й фактор, исследователи обращают внимание на то, что, если учитывать лишь сочинения, созданные О. в обычной для христ. авторов II–III вв. форме трактата, корпус написанных им трудов окажется вполне сопоставим по объему с наследием многих его ближайших современников, напр., Климента Александрийского. Исключительное положение, которое О. занимает среди церковных писателей III в., связано с его многолетней работой над составлением последовательных комментариев к книгам ВЗ и НЗ. Первые комментарии христ. авторов к книгам Свящ. Писания стали появляться в кон. II — нач. III в.: гностик *Ираклеон* (Гераклеон) в 80-х гг. II в. составил последовательный комментарий на Евангелие от Иоанна (возможно, он толковал и др. библейские книги); ряд комментариев написал на рубеже II и III вв. Ипполит Римский (из них сохранился лишь «Комментарий на Книгу пророка Даниила», в котором рассматривается не вся книга, но лишь несколько отрывков из нее; см.: ПЭ. Т. 26. С. 212–214); краткие объяснения книг Свящ. Писания были представлены в «Очерках» Климента Александрийского (см.: Там же. Т. 35. С. 599–601) и т. д. Т. о., хотя формально О. не был создателем жанра христ. библейского комментария, ему удалось, опираясь на предшествующие христ. опыты и на богатую языческую традицию, поднять этот жанр на небывалую высоту и в силу этого определить направления дальнейшего развития христ. экзегетической лит-ры. Полученное О. в кругу платоников философское образование позволило ему воспринять, переосмыслить и приспособить для нужд евангельской проповеди и наставления верующих сложившуюся в греч. античных и эллинистических риторических и философских школах традицию составления комментариев к классическим и авторитетным текстам, напр., к эпическим поэмам Гомера или диалогам Платона (ср.,

напр., датируемый I–II вв. по Р. Х. фрагментарно сохранившийся «Комментарий к Тезтету Платона»: CPF. 1995. Pt. 3: Commentari. P. 262–475; в целом об истории жанра комментария см.: *Fladerer, Börner-Klein*. 2006). В дальнейшем О. расширил форму комментария посредством обращения к приобретшему чрезвычайную популярность у последующих христ. авторов жанру экзегетических гомилий, в рамках к-рого взятый от комментария принцип последовательной экзегезы был соединен с религ. требованием предлагать слушателям не только теоретическое объяснение священного текста, но и связываемые с ним практические духовно-нравственные наставления. Осуществленное О. значительное расширение жанровой палитры христианской лит-ры оказалось бы невозможным или крайне затруднительным при отсутствии 2-го фактора, а именно, необходимых для его работы благоприятных внешних условий. Уникальная продуктивность О. лишь отчасти объясняется личным усердием и трудолюбием; не меньшее значение для успеха его трудов имело наличие в его распоряжении стенографов, к-рые могли без перерывов на протяжении длительного времени записывать его устную речь, а также переписчиков, создававших из этих стенограмм готовые рукописи экзегетических сочинений.

Определяющее влияние на эти внешние обстоятельства лит. деятельности О. оказало его знакомство с Амвросием (подробный анализ см.: *Monaci Castagno*. 2003). Как можно заключить из упоминаний в источниках, последний был весьма состоятельным жителем Александрии и, возможно, имперским чиновником. Согласно сообщению Евсевия Кесарийского, к-рое, вероятно, основывается на свидетельстве самого О. в «Комментарии на Евангелие от Иоанна», Амвросий первоначально принадлежал к числу последователей гностика Валентина (свт. Епифаний Кипрский называет Амвросия маркионитом или савеллианином, но эта информация едва ли заслуживает доверия; см.: *Epiph. Adv. haer.* 64. 3), однако, «убежденный истиной, вестником которой был Ориген» и «просвещенный светом разума», он обратился к «церковному правоверию» (см.: *Euseb. Hist. eccl.* VI 18. 1; *Orig. In Ioan. comm.* V 8;

ср.: *Nautin*. 1977. P. 50). Став близким другом, покровителем и меценатом О., Амвросий многократно побуждал его к составлению комментариев на Свящ. Писание и др. сочинений. Во вводном разделе «Комментария на 25 начальных псалмов», первого из созданных им библейских комментариев (не считая составленного в юности небольшого «Комментария на Песнь Песней в 2 книгах»), О., обращаясь напрямую к Амвросию, свидетельствует, что лишь под влиянием его уговоров и дружеских чувств к нему он отважился взяться за сложный и ответственный труд библейской экзегезы и начать диктовать собственные комментарии (см.: *Orig. In Ps. fragm.* 1. 2 // PG. 12. Col. 1077, 1080 = *Epiph. Adv. haer.* 64. 7. 1–4; ср.: *Nautin*. 1977. P. 262–265; *Monaci Castagno*. 2003. P. 168–170). Достаточно точную датировку знакомства О. с Амвросием можно вывести из свидетельства Епифания Кипрского в «Панарионе». Он утверждает (вероятно, опираясь на текст соч. «Апология Оригена»), что О. начал работать над комментариями к Свящ. Писанию по побуждению Амвросия и продолжал свои труды в течение 28 лет в Тире (см.: *Epiph. Adv. haer.* 64. 3. 3). Хотя утверждение относительно Тира ошибочно, указываемая продолжительность экзегетической работы О. хорошо согласуется со свидетельствами других источников и с общей хронологией жизни О. Т. о., начало сотрудничества О. и Амвросия датируется 220–222 гг. Примерно в это же время (возможно, также при поддержке Амвросия) О. завершил 1-й этап работы над «Гекзаплами», что позволило ему посвятить все силы библейской экзегезе. О том, каким образом Амвросий способствовал работе О., повествует Евсевий Кесарийский. Согласно его свидетельству, Амвросий «щедро предоставлял все необходимое» для создания библейских комментариев, в частности, оплачивал услуги более 7 «быстрописцев» (*ταχυγράφοι*), т. е. стенографов, к-рые записывали устные толкования О., а также множества переписчиков и каллиграфистов (*Euseb. Hist. eccl.* VI 23. 1–2). Хотя Евсевий мог несколько преувеличить число привлеченных Амвросием к участию в работе О. людей, основная сообщаемая им информация подтверждается свидетельством самого О., к-рый упоминает о том, что еще

во время жизни в Александрии он привык диктовать библейские комментарии стенографам (см.: *Orig. In Ioan. comm.* VI 2. 9). После переселения в Кесарию Палестинскую работа О. была организована похожим образом, вновь при финансовой поддержке Амвросия. Мн. сочинения О. 30–40-х гг. III в. написаны по инициативе Амвросия, посвящены ему или содержат благодарственные упоминания о его участии в их создании; в их число входят «Комментарий на Евангелие от Иоанна», «О молитве», «Увещание к мученичеству», «Против Цельса» (подробнее см.: *Monaci Castagno*. 2003. P. 172–193). Хотя Амвросий продолжал жить в Александрии, он неоднократно приезжал к О. в Палестину, не только предоставляя ему необходимые денежные средства, но и лично помогая в трудах. О. в последнем свидетельствует сам О. В письме *Фабиану* (236–250), еп. Римскому (вероятно, письмо входило в 6-ю кн. соч. «Апология Оригена»; сохр. лишь отрывок; текст см.: *Suda*. Ω 183; *Cedrenus G. Comp. hist. Vol. 1*. P. 444–445), он утверждает, что Амвросий даже во время трапез и в ночные часы побуждает его к работе над комментариями к Свящ. Писанию и к вычитке рукописей (ср.: *Nautin*. 1977. P. 58–60). В другом письме, адресованном Юлию Африкану и датированном кон. 40-х гг. III в., О. сообщает, что Амвросий находится вместе с ним в Никомидии (*Orig. Ep. ad African.* 2, 21, 24). Противоречивую оценку роли Амвросия в распространении трудов О. давал блж. Иероним, опиравшийся в своих суждениях на несохранившиеся греч. источники. С одной стороны, он посвятил Амвросию отдельную главку в соч. «О знаменитых мужах» (см.: *Hieron. De vir. illustr.* 56), где среди прочего упоминает о собрании адресованных О. писем Амвросия (не сохр.), которые свидетельствуют о «замечательном уме» последнего. Согласно блж. Иерониму, Амвросий скончался ранее О. (вероятно, ненадолго); многие удивлялись тому, что Амвросий не упомянул «бедного и старого» О. в своем завещании, хотя до конца жизни оставался весьма богат. Кроме того, в одном из писем блж. Иероним со ссылкой на некое письмо О. Фабиану, еп. Римскому (возможно, то самое, из к-рого сохр. упомянутый выше греч. отрывок; ср.: *Nautin*. 1977. P. 172) утверждает, что О. «раскаи-

вался» (*paenitentiam agit*) во встречающихся в его трудах соблазнительных и неудачных с догматической т. зр. выражениях, возлагая вину в этом на нерассудительного Амвросия, к-рый «созданное втайне вынес в народ» (*secretum edita in publicum protulerit* — *Hieron. Ep.* 84. 10). Хотя блж. Иероним мог чрезмерно негативно интерпретировать свидетельства источников, нельзя исключать, что в последние годы жизни О. его отношения с Амвросием были омрачены вслед. недовольства О. тем, что в нек-рых его текстах оказывались неясные и неудачные высказывания из-за небрежности и торопливости Амвросия. При этом, однако, едва ли О. был против распространения своих трудов. Т. о., если содержательное богатство и тематическое разнообразие экзегетических трудов О. были связаны прежде всего с его прекрасной образованностью, блестящей эрудицией и неизменным трудолюбием, то скорость их создания и широта распространения стали во многом заслугой Амвросия.

Стилистические и лит. характеристики сочинений О. тесно связаны с обстоятельствами его деятельности и с его самоидентификацией в качестве церковного учителя, проповедника и экзегета. Эталоном христ. лит-ры О. считал Свящ. Писание, неизменно подчеркивая свойственную его авторам, пророкам и апостолам, речевую простоту, к-рая не препятствует, а способствует убедительности: «...бесхитростность помышления священных писателей, совместившую в себе... всю бездну простоты, Бог нарочно облек особой сверхъестественной силой, которая совершает гораздо более, чем могла совершить... вся эта напыщенность слов, искусственное сочетание речений, всякого рода украшения с их разделениями и словесными фигурами, присущими риторике греков» (*Orig. Contr. Cels.* III 39; ср.: *In Ioan. comm.* I 8. 19). В случае О. подобные рассуждения, встречающиеся у мн. древних христ. авторов, не только служат для доказательства превосходства внутреннего религ. содержания над внешней лит. формой, но и отражают те принципы, к-рыми он руководствовался при создании собственных сочинений. Большинство трудов О. было им не написано, а продиктовано; при этом далеко не во всех случаях он пожелал или смог провести после-

дующую чистовую лит. обработку текстов. Напр., в «Комментарии на Евангелие от Иоанна» сохранились даже следы самого процесса диктовки, имеющие форму замечаний, к-рые О. адресовал помощникам или самому себе: «...нужно отыскать в Писании речение, подсказывающее нам это»; «...нужно собрать в Евангелиях притчи об обедах» (см.: *In Ioan. comm.* XIII 34. 221–222; ср.: *Fürst*. 2017. S. 16–17). О. был хорошо начитан в греч. классической и философской лит-ре; он бесспорно владел базовыми риторическими приемами, однако не стремился к нарочитой демонстрации собственной образованности, лишь эпизодически, для достижения конкретных экзегетических и педагогических целей прибегая к использованию культурных и лит. аллюзий, риторических украшений и т. п. (в целом об отношении О. к греч. языческому образованию см.: *Tloka*. 2005. S. 25–85). Даже в трактатах греч. язык О. остается далеким от высоких лит. стандартов, заданных жившими в одну эпоху с ним представителями греч. второй софистики, и является либо проповеднически-разговорным, либо философски-техническим. Еще более неоднородной и небрежной является стилистика его экзегетических комментариев и гомилий, в которых в изобилии встречаются характерные для школьных лекций и устной речи затянутые периоды, цепочки цитат, повторы, пространные отступления, остающиеся без детальной разработки побочные вопросы и предположения и т. п. (*Bandinelli*. 1997. P. 24; *Fürst*. 2017. S. 26; анализ отдельных текстов и общую оценку см.: *Borst*. 1913; *Neuschäfer*. 1987; *Bandinelli*. 1997; *Villani*. 2008; *Pazzini*. 2009; *Cacciari*. 2011). Ориентация О. на школьную традицию хорошо видна из того, что в его произведениях часто встречаются технические термины (*termini technici*; примеры см.: *Perrone*. 2015. S. 10), связанные с популярным в античных школах методом выявления в авторитетном источнике «проблем» (*πρόβλημα*; О. прямо упоминает об этом методе в «Гомилиях на псалмы»; см.: *Orig. In Ps. hom. gr.* 77. 1. 6), т. е. сложных для объяснения и вызывающих полемику суждений, и их рассмотрение путем формулирования и решения вспомогательных вопросов (*ζητήματα καὶ λύσεις*; *quaestiones et responsiones*; о лит. связях между

методом работы О. и позднейшим христианским жанром вопросоответной литературы см.: *Perrone*. 1994; *Idem*. 1999).

Принципиально важной стилистической особенностью трудов О., оказавшей значительное влияние на их содержательное своеобразие, является широкое использование им гипотетических, условных и вопросительных конструкций. При работе с текстами Свящ. Писания О. ориентировался на разрабатываемую в греч. риторических и философских школах практику представления слушателям альтернативных позиций и перспективных направлений дальнейшего осмысления авторитетных текстов, в рамках которой допускалось отсутствие однозначного обозначения того, какого мнения придерживается сам комментатор. Вслед. этого в рассуждениях О. догматические высказывания, выражающие учение, к-рое он оценивал как апостольское и церковное, а потому безусловно истинное, переплетены с гипотетическими высказываниями, в к-рых он формулировал личные предположения и допущения, а также с оговорками, подчеркивающими, что некоторые вопросы остаются открытыми для дальнейшего обсуждения. Для подчеркивания исследовательской неопределенности О. использовал разнообразные речевые маркеры, в т. ч. «возможно» (τάχα; напр., см.: *Orig.* In Ps. hom. gr. 36. 1. 1; 1. 2; 3. 3; 3. 6; 4. 1), «отважусь сказать» (τολμῶ καὶ λέγω; см.: In Ier. hom. 19. 5; In Ps. hom. gr. 67. 1. 3; 73. 3. 4; 76. 3. 3; 77. 9. 5), «если можно так сказать» (ἴν' οὕτως εἶπω; ἴν' οὕτως ὀνομάσω; εἰ δεῖ οὕτως ὀνομάσαι и др.; см.: In Ier. hom. 18. 6; In Ephes. fragm. 1. 10; 2. 38; 3. 72; In Ps. hom. gr. 36. 4. 2; 67. 1. 2; 74. 4; Contr. Cels. VIII. 42), «способный пусть исследует» (ὁ δυνατόμενος ἐξετάζτω; см.: In Ps. hom. gr. 36. 2. 5; 76. 3. 1; 77. 5. 3; In Matth. comm. XII 28; XV 20; In Ier. hom. 20. 9) и т. п. (см.: *Bardenhewer*. 1914. S. 101; *Perrone*. 2015. S. 10–12; *Prinzivalli*. 2015. S. 40; *Fürst*. 2017. S. 28). Ярко выраженный даже на стилистическом уровне «вопрошающий» характер мышления и речи О. нередко оказывался искажен или проигнорирован во мн. случаях избирательного цитирования или вольного перевода его сочинений в процессе их позднейшей рецепции. Вместе с тем эту формально-стилистическую особенность трудов О. осозна-

вали и подчеркивали уже нек-рые древние христ. авторы. Так, сщмч. Памфил в соч. «Апология Оригена» рассуждает о том, что нападки на О. со стороны его противников связаны в т. ч. и с отсутствием у них понимания исследовательского метода работы О. (см.: *Pamphil.* Apol. pro Orig. 3–7). Свт. Афанасий Великий выражает ту же мысль в кратком суждении: «То, что он написал ради спора и состязания (ζητῶν καὶ γυμνάζων), пусть никто не принимает за его собственный образ мыслей, но [это написано] в процессе исследования ради соперничества с любящими раздоры, тогда как то, что он бесстрашно представляет в виде определения, это есть собственный образ мыслей трудолюбивого [Оригена]». Т. о., согласно свт. Афанасию, при чтении О. следует различать «сказанное в виде упражнения» (ἐν γυμνασίᾳ λεγόμενα) и «его собственные убеждения» (τὰ ἴδια; см.: *Athanas.* Alex. De decret. Nic. Syn. 27; подробнее см.: *Perrone*. 1999).

III. Хронология создания. С хронологической т. зр. лит. деятельность О. может быть разделена на 4 основных периода: 1) с нач. III в. до 222 г. (Александрия) — сочинения, созданные до знакомства с Амвросием («Комментарий на Песнь Песней в 2 книгах»; 1-я стадия работы над «Гекзаплами»; материалы катехетических лекций, впосл. объединенные в «Строматах»); 2) 222–232 гг. (Александрия) — начало работы над крупными библейскими комментариями («Комментарий на Евангелие от Иоанна», книги 1–5; «Комментарий на книгу Бытие», книги 1–8; трактаты «Строматы» и «О началах»); 3) 233–239 гг. (Кесария Палестинская, а также путешествия) — основной корпус библейских комментариев («Комментарий на Евангелие от Иоанна», книги 6–32; «Комментарий на книгу Бытие», книги 9–13; «Комментарий на Псалтирь»; «Комментарий на Песнь Песней»; «Комментарий на книгу пророка Исаии»; «Комментарий на Евангелие от Луки» и др.; трактаты «О Пасхе», «О молитве» и «Увещание к мученичеству»); 4) 239–250 гг. (Кесария Палестинская) — записи циклов экзегетических гомилий и поздние библейские комментарии (гомилии на книги ВЗ и НЗ; «Комментарий на Евангелие от Матфея»; комментарии на книги малых пророков и на Послания

ап. Павла; трактат «Против Цельса»). Распределение известных ныне сочинений О. по этим периодам подтверждается внутренними и внешними свидетельствами, поэтому в большинстве случаев является вполне надежным. Однако датировка внутри периодов может быть дана лишь для нек-рых сочинений и требует мн. неочевидных и спорных допущений. В 70-х гг. XX в. Нотен предпринял наиболее детально обоснованную попытку связать сочинения О. с засвидетельствованными в источниках событиями его жизни, а также установить максимально точную датировку для каждого произведения (см.: *Nautin*. 1977; хронологическую схему см.: *Ibid.* P. 409–412). Несмотря на гипотетический и неverified характер мн. хронологических построений и интерпретаций свидетельств источников, предложенная Нотеном схема в целом с теми или иными оговорками принимается большинством совр. исследователей (ср., напр., сводную схему А. Фюрста: *Fürst*. 2017. S. 27). Из выдвинутых Нотеном гипотез в наст. время признаны несостоятельными выводы о времени и порядке создания циклов гомилий, основывающиеся на предположительной реконструкции порядка богослужебных чтений Свящ. Писания в Кесарии Палестинской (см.: *Grapponi*. Annotazioni sulla cronologia. 2001; *Idem*. Annotazioni sul contesto liturgico. 2001; ср.: *Fürst*, *Lona*. 2018. S. 8. Not. 23).

IV. Распространение и рукописная традиция. Еще при жизни О. многие его сочинения получали широкую известность и их активно переписывали. Отношение к этому самого О. было двойственным: с одной стороны, он неоднократно высказывался о сложностях и об опасностях, связанных с письменным представлением христ. учения и библейских толкований, а также об ответственности, к-рую писатель несет за высказываемые им мнения; с др. стороны, он рассматривал собственную лит. деятельность как вид церковного служения, подчеркивая, что многочисленным сочинениям внешних (язычников и иудеев) и внутренних (еретиков) врагов христианства необходимо противопоставлять равную им по основательности и подробности рассуждений христ. лит-ру (напр., см.: *Orig.* In Ioan. comm. V 1–8; подробнее см.: *Junod*. 2011). Вслед. много-

численности сочинений О. и содержащих их рукописей уже в древности возникал вопрос о надежности текстов и о правомерности атрибуции О. всех тех произведений, к-рые имели хождение под его именем. Согласно приводимым Руфином цитатам из «Письма друзьям в Александрию» О., последний как минимум дважды сталкивался с попытками неких еретиков приписать ему те мнения, к-рых он не придерживался. В 1-м случае еретик издал запись диспута, состоявшегося между ним и О., «исправив» высказывания О. по собственному усмотрению; во 2-м случае др. еретик обнародовал изложение диспута с О., к-рый в действительности не имел места (см.: *Rufin. De adult. lib. Orig. 7*). На рубеже IV и V вв., в период 1-го оригенистского спора, Руфин использовал эти свидетельства в соч. «Об искажении книг Оригена» для доказательства гипотезы о том, что сочинения О. были подвергнуты умышленной порче еретиками, поэтому встречающиеся в них неортодоксальные мнения следует считать еретическими интерполяциями. Решительным противником этой гипотезы Руфина был блж. Иероним, к-рый в ответах Руфину указывал на наивно-апологетический характер предложенного им решения проблемы неортодоксальных суждений О., настаивая, что из отдельных случаев появления подложных сочинений и еретических вставок в подлинных трудах О. недопустимо делать вывод о том, что еретиками был поврежден весь корпус его трудов (см.: *Hieron. Adv. Rufin. II 18–19; Idem. Ep. 84*). Отмечая, что гипотеза Руфина не находит подтверждения в доступных ныне источниках, а приводимые им свидетельства О. относятся лишь к изложениям диспутов с еретиками, а не к трактатам и библейским комментариям, современные исследователи отвергают предположение о систематической «порче» трудов О. еретиками, однако допускают, что могли иметь место отдельные случаи ложной атрибуции сочинений и внесения догматически мотивированных интерполяций в оригинальные греческие тексты О.

В III–IV вв. сочинения О. были хорошо известны на востоке Римской империи. Основные центры их хранения и распространения находились в Палестине (Кесария Палестинская) и Египте (Александрия),

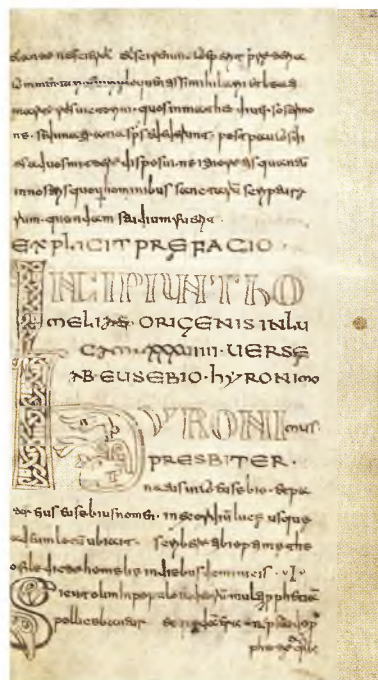
где жили и трудились авторы, считавшие себя продолжателями дела О. и с уважением относившиеся к его наследию. О находившихся в 6-ке Кесарии Палестинской многочисленных сочинениях О. известно из свидетельств Евсевия Кесарийского и блж. Иеронима. Труды О. изучали, использовали и положительно оценивали мн. вост. церковные писатели (см., напр., позднее свидетельство *Стефана Гобара* в передаче свт. Фотия К-польского: *Phot. Bibl. 232*), однако прямые ссылки на его сочинения и буквальные цитаты из них уже во 2-й пол. IV в. становятся редкими. Намного чаще, чем его сторонники, О. упоминали и цитировали его убежденные противники, осуждавшие его за неортодоксальные мнения и видевшие в его сочинениях источник опасных для чистоты христ. веры заблуждений. Проходившие с переменной интенсивностью в IV–VI вв. оригенистские споры завершились полной победой противников О. и осуждением О. как еретика (см. ст. *Оригенистские споры*). При этом, как и в случае др. еретиков, в церковных постановлениях отмечалось, что осуждаются не только сами виновные в ереси, но и их сочинения. Согласно выражению ороса *Латеранского Собора 649 г.*, О. и др. еретики осуждались «со всем написанным ими до последней черты» (μετὰ πάντων τῶν συγραμμάτων ἧχρι μᾶς κεραίας; см.: *АСО. II. Vol. 1. P. 378*). Т. о., неизбежным следствием церковной анафемы был отказ от использования трудов О. и уничтожение содержащих их рукописей. Этот процесс не имел тотального характера, т. к. мн. цитаты из библейских комментариев О. сохранялись в составе популярных катен. Среди сторонников осужденных Церковью еретиков распространенными способами сохранения их трудов было копирование сочинений без указания авторства (возможно, именно благодаря этому сохранились новонайденные греч. «Гомилии на псалмы» О.) или с ложной атрибуцией. Однако в целом уже к IX в. рукописи греч. сочинений О. были в Византии редкими, т. к. они были либо истреблены, либо утрачены по причине не востребоваваемости. Напр., свт. Фотий К-польский в «Библиотеке» рассказывает лишь об одном прочитанном им сочинении О. — трактате «О началах» (см.: *Phot. Bibl. 8*).

В эпоху Ренессанса нек-рые из сохранившихся в Византии рукописей с трудами О. оказались на лат. Западе. Они легли в основу корпуса доступных в наст. время оригинальных греч. текстов О. (обзор см.: *Fürst. 2011. S. 213–230*). Большинство входящих в этот корпус произведений представлено в единственной греческой рукописи, иногда дополняемой позднейшими списками с нее (напр., трактаты «Против Цельса» и «О молитве»), вслед. чего у издателей отсутствует возможность проверить надежность рукописных чтений и определить обоснованность вносимых ими необходимых корректур. Во многих случаях рукописи содержат не полный текст произведений, а лишь крупные отрывки (напр., «Гомилии на книгу пророка Иеремии», «Комментарий на Евангелие от Иоанна»). Важным дополнением прямой рукописной традиции служат косвенные источники отрывков из оригинальных текстов О.: прежде всего сборник «Филокалия», а также цитаты в катенах и сочинениях некоторых церковных писателей. Однако при использовании косвенных источников возникает ряд серьезных проблем. Для мн. отрывков, даже при условии признания корректности их атрибуции О., невозможно однозначно доказать аутентичность и полноту (отсутствие редакторской правки, интерполяций, намеренных пропусков и т. п.). В случае расхождений между прямой (полный текст) и косвенной (отрывок) традициями исследователи зачастую не могут прийти к согласию в дискуссии о том, какая традиция является изначальной и более надежной. Важное значение для текстологии греч. корпуса О. имела находка в 1941 г. в Туре близ Каира большого числа поздних папирусов (VI в. и позднее) хорошей сохранности с трудами О. (см.: *Guéraud. 1946*). Помимо отрывков из уже известных в греч. оригинале или лат. переводе книг О. («Против Цельса», «Комментарий на Послание к Римлянам» и др.) были найдены 2 коротких сочинения, ранее считавшиеся утраченными: «О Пасхе» и «Диалог с Гераклидом». Других папирусов, содержащих оригинальные тексты О., сохранилось сравнительно мало; при этом лишь неск. из них предлагают отрывки из надежно атрибутируемых О. произведений; в большинстве представлены

экзегетические фрагменты, гипотезы о принадлежности которых О. строятся на основании косвенных содержательных и стилистических признаков (сводный перечень папирусов с указанием публикаций см.: *Aland, Rosenbaum. 1995. S. 393–522*).

В целом из греч. корпуса трудов О. полностью на языке оригинала сохранилась крайне малая часть: 50 гомилий (29 на Псалтирь, 20 на Книгу пророка Иеремии, 1 на Первую книгу Царств), 17 книг библейских комментариев (9 книг из «Комментария на Евангелие от Иоанна», 8 книг из «Комментария на Евангелие от Матфея»), 4 трактата («Против Цельса», «Увещание к мученичеству», «О молитве», «О Пасхе»), отчет о богословском собеседовании («Диалог с Гераклидом»), 2 письма (Григорию Чудотворцу и Юлию Африкану), а также множество отрывков разного размера: от неск. страниц до неск. строк текста (см.: *Fürst. 2017. S. 20–22*).

V. Древние латинские переводы. Ввиду плохой сохранности корпуса трудов О. на языке оригинала, значительный интерес представляют древние переводы его сочинений на лат. язык. Произведения О. стали известны на лат. Западе уже в IV в., однако они были доступны лишь высокообразованным христианам, хорошо знавшим греч. язык. Инициатива систематического перевода трудов О. на лат. язык принадлежит блж. Иерониму, который впервые познакомился с сочинениями О. во время поездки на Восток в 70-х — нач. 80-х гг. IV в., возможно, при посредничестве Дидима Слепца или свт. Григория Богослова. Находясь в К-поле, блж. Иероним ок. 381–382 гг. перевел гомилии О. на Книги пророков Исаии, Иеремии и Иезекииля. После возвращения в Рим он по просьбе папы Римского *Дамаса I* (366–384) выполнил перевод 2 гомилий на Книгу Песнь Песней Соломона. В 392–393 гг., уже переселившись в Палестину, блж. Иероним перевел гомилии на Евангелие от Луки (см.: *Фокин. 2010. С. 70–71*). В поздний период жизни блж. Иероним не делал новых переводов книг О., за исключением выполненного в контексте полемики с Руфином перевода трактата «О началах», который в наст. время утрачен. Вместе с тем в Палестине блж. Иероним продолжал изучать экзегетические труды О., однако, т. к. его отношение к лич-



Ориген.
«Комментарий на Евангелие от Луки»
(лат. перевод
блж. Иеронима Стридонского).
Рукопись. VIII–IX вв.
(*Cantabr. Corp. Christ. 334. Fol. 2r*)

ности и богословскому учению О. изменилось с положительного на отрицательное, он уже не переводил их, ограничиваясь использованием в собственных трудах его материала, к-рый он считал согласующимся с ортодоксальным богословием. Мн. изданные блж. Иеронимом под своим именем библейские комментарии содержат явные следы влияния экзегезы О., однако в тех случаях, когда оригинальный текст О. утрачен, разделить исходные идеи О. от их переосмысления блж. Иеронимом крайне сложно или невозможно. Всего в переводе блж. Иеронима сохранились 78 гомилий О., относящихся к 5 библейским книгам (см.: *Fürst, Lona. 2018. S. 3*), а также неск. отрывков из трактата «О началах».

Руфин Аквилейский является вторым по времени и первым по объему сохранившихся текстов лат. переводчиком трудов О. С 80-х гг. IV в. Руфин находился в Палестине, где общался с последователями О., к числу к-рых относил и блж. Иеронима. В период 1-го оригенистского спора блж. Иероним перешел на антиоригеновскую позицию, тогда как Руфин остался сторонником и апологетом О., что привело к острому конфликту между ними, к-рый нашел отражение в ряде писем и трактатов.

Вернувшись в Италию, Руфин в 399 г. завершил латинский перевод трактата «О началах». Переводом трудов О. Руфин продолжал заниматься в Италии до кончины ок. 411 г. (см.: *Фокин. 2010. С. 44–46*). Он перевел 118 гомилий О., относящихся к 8 библейским книгам, «Комментарий на Послание к Римлянам» (со значительными сокращениями), а также начальные книги (3 из 10) «Комментария на Песнь Песней Соломона» (см.: *Fürst, Lona. 2018. S. 3; Fürst. 2017. S. 20–21*).

Если не учитывать краткие цитаты и ненадежные пересказы, в наст. время известен лишь один древний лат. перевод сочинения О., не принадлежащий блж. Иерониму или Руфину — выполненный предположительно в VI в. неизвестным автором перевод «Комментария на Евангелие от Матфея» (сохр. лишь 2-я часть, начинающаяся с 12-й кн.).

Вопрос о точности и надежности лат. переводов сочинений О. впервые был поднят еще на рубеже IV и V вв. в ходе полемики между блж. Иеронимом и Руфином Аквилейским; в совр. исследованиях он остается предметом обсуждений и споров (см., напр.: *Bardi. 1923; Peri. 1962; Pace. 1990; Idem. 1992; Grappone. 2007; Idem. 2014; ср.: Fürst. 2011. S. 232–233*). В дискуссии с Руфином по поводу перевода трактата «О началах» блж. Иероним настаивал на том, что он в отличие от Руфина стремился перевести это сочинение О. предельно буквально, сохраняя в т. ч. и все неортодоксальные высказывания (см.: *Фокин. 2010. С. 46*). Вместе с тем, как заявлял Руфин, при сделанных ранее переводах гомилий блж. Иероним все же вносил в тексты доктринальную правку: «...он все так исправил и сгладил при переводе, что латинский читатель не найдет в них ничего такого, что было бы не согласно с нашей верой» (*Rufin. Prol. in De princip. 2; ср.: Idem. Apol. in Hieron. II 41, 44, 49, 50*); это косвенно признавал и сам блж. Иероним (см.: *Hieron. Adv. Rufin. I 3; III 12; ср.: Peri. 1962. P. 155–156*). Проведенное совр. учеными выборочное сопоставление переводов блж. Иеронима с имеющимися греч. оригиналами свидетельствует, что блж. Иероним действительно стремился переводить дословно. Однако в его переводах длинные и сложные периоды О. нередко разбиваются и сокращаются, отступления удаля-

ются, а небрежная стилистика О. изменяется на свойственную блж. Иерониму классическую правильность латинского языка (примеры см.: *Grappone*. 2014. Р. 62–64). Наряду с переработками и сокращениями, сделанными гл. обр. в стилистических целях, засвидетельствованы дополнения, имеющие доктринальный характер (см.: *Peri*. 1962; *Fürst, Hengstermann*. 2009. S. 171–176). Так, уже Руфин отмечал, что блж. Иероним при переводе «Гомилий на Книгу пророка Исаии» после слов: «Кто эти два серафима? Мой Господь Иисус и Святой Дух», прибавил от себя: «И не думай, что вносится несогласие в природу Троицы, если допускается использование [различных] имен» (см.: *Rufin. Apol. in Hieron. II 31; Orig. In Is. 1. 2*). Поскольку греч. оригинал этой гомилии отсутствует, проверить корректность утверждения Руфина невозможно. Однако сопоставление лат. перевода блж. Иеронима с имеющимся греч. текстом «Гомилий на книгу пророка Иеремии» подтверждает, что блж. Иероним вносил в текст дополнения с целью «исправления» триадологии О. После слов: «Мы знаем одного Бога прежде и ныне, одного Христа прежде и ныне», — в лат. переводе помещено отсутствующее в оригинале дополнение: «...и одного Духа Святого, совечного с Отцом и Сыном» (см.: *Orig. In Ier. hom. 9. 1*). Основываясь на свидетельстве Руфина и др. данных, В. Пери отметил неск. др. мест в «Гомилиях на Книгу пророка Исаии», попадающих под подозрение в интерполяции со стороны блж. Иеронима; они вводятся посредством оборотов «не думай» или «не следует думать» и отражают богословские взгляды, более характерные для кон. IV в., чем для нач. III в. (подробнее см.: *Peri*. 1962; также ср.: *Fürst, Hengstermann*. 2009. S. 171–176). Т. о., хотя в целом переводы блж. Иеронима точны и надежны, они могут содержать заметную стилистическую правку и отдельные доктринальные интерполяции.

По сравнению с блж. Иеронимом Руфин Аквилейский позволял себе гораздо более глубокое и разноплановое вмешательство в переводимые им тексты О., причем сам открыто признавал это в предисловиях к переводам. Так, в предисловии к лат. переводу трактата «О началах» Руфин свидетельствует о намеренно вносимой им доктринальной прав-

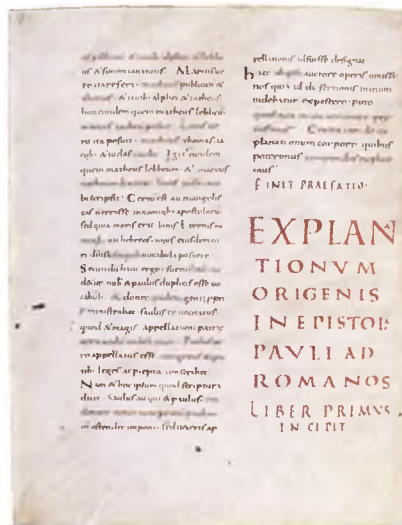
ке: «...когда мы находили в его книгах что-либо противное тому, что в других местах им самим было благочестиво определено о Троице, мы это место, как искаженное и подложное, или пропускали, или же излагали сообразно с тем правилом, какое сам он часто утверждает в своих сочинениях» (*Rufin. Prol. in De princip. 3*). Нек-рые исследователи, понимая эти слова Руфина буквально, полагают, что вносимые им доктринальные изменения относились лишь к области триадологии (напр., см.: *Behr*. 2017. Р. XXII–XXIV). Однако внимательное сопоставление перевода Руфина с имеющимися греч. текстами и отрывками свидетельствует, что и в случае трактата «О началах», и тем более в случае гомилий, изменениям подвергались относящиеся к самым разным областям богословия суждения О., к-рые по тем или иным причинам Руфин находил противоречащими церковному учению. В предисловии к переводу трактата «О началах» Руфин настаивает, что не привносил в перевод никаких своих мыслей, используя в качестве источника для дополнений и пояснений др. сочинения О. (см.: *Rufin. Prol. in De princip. 3*). Применительно к трактату «О началах» это утверждение сложно проверить; можно допустить, что в определенных границах оно корректно (подробный анализ перевода трактата «О началах» см.: *Bardi*. 1923; *Pace*. 1990). Вместе с тем во мн. случаях вместо перевода Руфин предлагал собственную интерпретацию текста О., тем самым намеренно или ненамеренно искажая его. Напр., гипотетическое рассуждение О. об изменении природы духовных существ в конце этого мира, содержавшее неортодоксальную идею о возможности становления человеческих душ ангелами или демонами, в переводе Руфина превратилось в рассуждение о всеобщем восстановлении (см. *Апокатастасис*) в конце всего цикла мировой истории (*Orig. De princip. I 6. 2*; анализ см.: *Pace*. 1992). Еще более вольно, чем с текстом трактата «О началах», Руфин обращался с гомилиями О. Обнаружение в нач. XXI в. греческого текста гомилий О. на псалмы дало исследователям уникальную возможность сопоставить оригинал и перевод Руфина на обширном материале 4 гомилий на Пс 36 (синоптическое представление текстов: *Origenes Werke*. 2015.

Bd. 13. S. 525–588; анализ см.: *Grappone*. 2014; *Prinzivalli*. 2015). При внимательном сравнении текстов были обнаружены как пропуски ряда рассуждений О., казавшихся Руфину чрезмерно сложными, не относящимися напрямую к теме гомилии или доктринально сомнительными, так и дополнения, причем в т. ч. и такие, к-рые явно принадлежат самому Руфину, а не О., поскольку содержат не характерные для О. выражения, образы и идеи (примеры см.: *Grappone*. 2014; *Prinzivalli*. 2015. Р. 53–54). Доктринальная правка имеет систематический характер; она появляется не только там, где О. высказывает идеи, ставшие на рубеже IV и V вв. предметом богословской полемики, но и в других, иногда самых неожиданных местах. Напр., во 2-й гомилии Руфин включает отрывок, в к-ром О. утверждает, что нек-рые творения возникли «по причине греха» и что твердь была сотворена, чтобы отделить согрешивших существ от несогрешивших (см.: *Orig. In Ps. hom. gr. 36. 2. 5*; ср.: *Grappone*. 2014. Р. 78–79). В 1-й гомилии Руфин пропускает гипотетическое суждение О. о том, что прав. Авель может послужить примером неосторожного поведения праведника в присутствии грешника, поскольку его поступки пробудили ревность в Каине (см.: *Orig. In Ps. hom. gr. 36. 1. 1*; ср.: *Grappone*. 2014. Р. 83). В той же гомилии Руфин перефразирует рассуждение О., устраняя мысль о том, что «хлебом» для верующих является не только Иисус Христос (ср.: Ин 6. 51), но и через подражание Ему ап. Павел, поскольку проповедь апостола стала духовной пищей для слушающих (ср.: *Orig. In Ps. hom. gr. 36. 1. 2*; ср.: *Grappone*. 2014. Р. 83; об этих и др. примерах также см.: *Prinzivalli*. 2015. Р. 50–52). Во мн. случаях Руфин перефразирует рассуждения О. с целью их упрощения и усиления морально-назидательных элементов; часто он по своему усмотрению подбирает дополнительные библейские места для иллюстрации идей О. Модификации исходного греч. текста по разного рода стилистическим и лит. основаниям, не приводящие к очевидным изменениям и искажениям его основного смысла, встречаются на каждой странице и исчисляются десятками.

Недостатки переводов блж. Иеронима и Руфина Аквилейского не

отменяют их достоинств и содержательной важности. Даже с формально-статистической т. зр. сопоставление доступных текстов свидетельствует, что корректно переведенных мест в древних лат. переводах намного больше, чем неточностей и искажений. Открывая доступ к значительной части несохранившегося в оригинале лит. наследия О., лат. переводы в целом дают корректное представление о его экзегетической позиции и богословских взглядах. Вместе с тем при выяснении мнений О. по мн. спорным богословским вопросам эти переводы не могут рассматриваться как безусловно надежный источник (см.: Grappone. 2014. P. 113–115). Особенно внимательный и критический подход необходим в тех случаях, когда представленные в переводах мнения и суждения не находят однозначного подтверждения в корпусе греч. текстов О. или вступают в противоречие с содержанием текстов корпуса.

Судьба сочинений О. на Западе после его осуждения церковными Соборами сложилась более удачно, чем на Востоке. Хотя формально Римские папы признали осуждавшие О. постановления, целенаправленной борьбы с оригенизмом на Западе после VI в. не велось. Вместе с тем, как свидетельствует широко известный на Западе «Декрет о принимаемых и не принимаемых Церковью книгах», авторство к-рого приписывалось папе Римскому св. Геласию I (492–496), формально еретическими были признаны все сочинения О., за исключением «одобренных» блж. Иеронимом, т. е. принадлежащих ему переводов: «Также некоторые сочинения (opuscula) Оригена, которые не отвергает блаженнейший муж Иероним, мы принимаем как достойные чтения, прочие же объявляем подлежащими отвержению вместе с их автором» (Decret. Gelas. 239–241). Однако столь строгий приговор в действительности не исполнялся. На Западе продолжали читать труды О., но прямые ссылки на них были редкими; мн. лат. авторы предпочитали заимствовать идеи О. без указания источника. Уже в период Каролингского возрождения (VIII–IX вв.) сохранившиеся в некоторых монахах рукописи лат. переводов сочинений О. начали распространяться в Европе; вполн. они становились все более многочисленными. Вероятно, под влиянием «Де-



Ориген.

«Комментарий на Послание к Римлянам»
(лат. перевод Руфина Аквийского).

Рукопись. 2-я пол. IX в.

(St. Gallen. Stiftsbibl. Sang. 88. P. 8)

крета о принимаемых и не принимаемых Церковью книгах» достаточно распространенной (хотя и не повсеместной) в средние века стала практика ложной рукописной атрибуции переводов Руфина блж. Иерониму; в особенности это относится к переводам библейских комментариев и гомилий. Вслед постоянного интереса переписчиков и церковных писателей к трудам О. большинство лат. переводов ныне представлено в значительном числе рукописей (напр., для трактата «О началах» известно более 30 рукописей), наиболее ранние из к-рых датируются VI–VII вв. (см.: Fürst. 2011. S. 230–231).

VI. Издания и современные переводы. Первые печатные издания сочинений О. стали появляться в кон. XV — нач. XVI в. благодаря трудам представителей европ. гуманизма, у многих из к-рых вызывало значительный интерес совмещение в мировоззрении О. христ. евангельского благочестия с высшими достижениями античной, гл. обр. платонической, философии (ср., напр., «Диспут о спасении Оригена» Дж. Пико делла Мирандола, тезисы к-рого были обнародованы в 1486 г. в Риме; указание изданий: Crouzel. 1971. P. 79–80). В ранние издания включались лишь лат. переводы текстов О.; при этом повторялись мн. ошибки рукописной традиции, в т. ч. блж. Иерониму приписывались не принадлежащие ему переводы; наряду с подлинными сочинениями в издания включались

подложные; производилась произвольная разбивка на книги и главы; нек-рые издатели по своему усмотрению удаляли из текстов казавшиеся им неортодоксальными высказывания О. и т. п. (см., напр., описания венецианских изданий 1503 и 1512–1513 гг.: Ibid. P. 81–84). Наряду с переизданием древних лат. переводов гуманисты делали и новые переводы на латынь доступных им греч. текстов О. В 1536 г. Эразм Роттердамский опубликовал 2-томное собрание, в к-ром представил все известные в то время древние лат. переводы сочинений О., а также нек-рые новые переводы и собственные комментарии (Origenis Adamantii eximii scripturarum interpretis Opera. Basileae, 1536. Pt. 1–2; ср.: Crouzel. 1971. P. 88–89). В XVII в. стали появляться первые издания сохранившихся в греч. оригинале сочинений О.; были изданы трактаты «Против Цельса» (1605; см.: Crouzel. 1971. P. 100), «Увещание к мученичеству» (1673; см.: Ibid. P. 117), «О молитве» (1686; см.: Ibid. P. 121–122). В сер. XVII в. работу над полным собранием сохранившихся греч. текстов О. вел франц. филолог П. Д. Юэ (1630–1721). Ему удалось опубликовать 2-томное издание (Ὠριγένους τῶν εἰς τὰς θείας γραφὰς ἐξηγητικὰ ἅπαντα τὰ ἐλληνιστὶ εὗρισκόμενα. Rothomagi, 1668. 2 vol.; ср.: Crouzel. 1971. P. 115–116), в к-рое вошли греч. отрывки из экзегетических трудов О. с параллельными лат. переводами, заимствованными из предшествующих изданий или выполненными специально для этого собрания. Юэ предпослал собранию собственное обширное исследование «Origeniana» (переизд.: PG. 17. Col. 633–1284; ср.: Crouzel. 1971. P. 114–115), содержащее подробный обзор жизни и богословских взглядов О.; долгое время оно оставалось наиболее подробной и основательной историко-лит. работой об О. Юэ намеревался издать также собрание греч. теологических и нравоучительных трактатов О., однако этот замысел остался неосуществленным. В 1733 г. бенедиктинец Ш. Деларю (1685–1739) начал публикацию 1-го полного собрания трудов О. (Ὠριγένους τὰ εὗρισκόμενα πάντα. Origenis Opera omnia. P., 1733–1759. 4 vol.; описание см.: Crouzel. 1971. P. 139–142), в состав к-рого были включены как все известные в то время греч. оригиналы сочинений О. с новыми лат. переводами,

так и древние лат. переводы, а также многочисленные отрывки из не сохранившихся произведений О. Работа над 4-томным собранием длилась более 25 лет. Сам Ш. Деларю успел опубликовать лишь 2 тома; после его кончины подготовкой издания руководил его племянник Ш. В. Деларю (1707–1762). Это собрание оставалось эталонным до кон. XIX в. и неск. раз перепечатывалось.

Издание Деларю легло в основу публикации полного корпуса трудов О., к-рая была осуществлена Ж. П. Минем (1800–1875) в составе «Греческой патрологии» (PG. 1857–1860. Vol. 11–17; описание см.: *Crouzel*. 1971. P. 202–203). Начальные 4 тома в собрании Миня (PG. 11–14) повторяют 4 тома издания Деларю с незначительными изменениями (исключены нек-рые неподлинны тексты, к-рые частично перенесены в PG. 15 и PG. 17). Том 5 (PG. 15) и разделенный на 3 части том 6 (PG. 16) содержат подготовленную Д. П. Драхом (1791–1865) реконструкцию текста «Гекзапл» О., при составлении к-рой были использованы результаты неск. предшествующих попыток подобной реконструкции в работах исследователей XVIII–XIX вв. (см.: *Crouzel*. 1971. P. 202). В заключительном, 7-м томе (PG. 17) помещены упорядоченные в соответствии с последовательностью библейских книг дополнительные отрывки экзегетических сочинений О., к-рые заимствованы из неск. изданий XVIII–XIX вв., а также неподлинный лат. «Комментарий на книгу Иова» (CPG, N 1521), связанные с 1-м оригенистским спором сочинения Руфина Аквилейского и исследование Юэ «*Origeniana*» (см.: *Crouzel*. 1971. P. 203). Несмотря на полноту собранного в PG корпуса трудов О. и распространенность этого издания, в наст. время оно малопригодно для использования в научных целях. Все основные сочинения О. и их древние лат. переводы ныне вышли в более надежных критических изданиях. Предложенную Драхом реконструкцию «Гекзапл» замещает новая реконструкция, созданная в кон. XIX в. Ф. Филдом. Особая осторожность требуется при использовании изданных в PG греч. экзегетических отрывков (в томах 2–4 на основе издания Деларю и в т. 7 на основе др. изданий и рукописей). Эти отрывки, взятые из разных ис-

точников, были упорядочены редакторами под условными заглавиями («*Adnotationes*», «*Enarrationes*», «*Excerpta*», «*Scholia*», «*Selecta*» и т. п.), к-рые не соответствуют совр. научным представлениям об их происхождении и исходном месте в корпусе произведений О. В случае тех отрывков, источником к-рых послужили *катены*, дополнительно встает вопрос об их действительной принадлежности О., т. к. применительно к катенам засвидетельствованы многочисленные случаи неверного надписания цитат. Вслед этого при обращении к помещенным в PG экзегетическим отрывкам О. необходимыми предварительными этапами научной работы являются сопоставление их текстов с новейшими критическими изданиями (при наличии таковых) и выяснение совр. исследовательских позиций относительно происхождения и атрибуции отрывков.

В кон. XIX в. в рамках нем. серии «Греческие христианские писатели первых трех веков» (*Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*; GCS) было начато критическое издание собрания сочинений О. (*Origenes Werke*. 1899–[2015]. Bd. 1–[13]). В вышедшие в 1899 г. под редакцией нем. филолога П. Кётшау (1857–1939) тома 1–2 включены трактаты «Против Цельса», «Увещание к мученичеству» и «О молитве»; он же был редактором 5-го т., в котором представлен трактат «О началах». До 1955 г. были опубликованы наиболее важные экзегетические сочинения О. и тематически связанные с ними отрывки; подготовкой томов занимались известные нем. филологи и историки, в т. ч. Э. Клостерманн, Э. Пройшен, Э. Бенц. Во 2-й пол. XX в. издательская работа стала менее интенсивной; было выпущено лишь неск. ранее уже вышедших томов в новых редакциях. Однако издание не считается закрытым и подготовка томов продолжается. Так, в 2015 г. в качестве 13-го т. были опубликованы новонайденные греч. «Гомилии на псалмы».

С нач. 60-х гг. XX в. критические издания греч. текстов и древних лат. переводов сочинений О. публикуются в патристической серии «Христианские источники» (*Sources Chrétiennes*; SC) с параллельным франц. переводом, введениями и комментариями. При участии ведущих европ.

исследователей лит. наследия О., в т. ч. А. Крузеля, А. де Любака, М. Борпе, М. Симонетти и др., в серии было издано более 40 томов с трудами О. (во мн. случаях за основу были взяты тексты, ранее изданные критически в серии GCS). В 2009 г. под рук. нем. исследователей А. Фюрста и К. Маркшиса был начат масштабный проект публикации корпуса сочинений О. в 22 томах на греч. и лат. языках с параллельным нем. переводом, научными введениями и подробными примечаниями (*Origenes. Werke mit deutscher Übersetzung*. 2009–[2018]); к наст. времени вышло 7 томов. Новые переводы трудов О. появляются и на др. европ. языках. Так, значительное число совр. англ. переводов было опубликовано в рамках амер. серии «Отцы Церкви» (*Fathers of the Church: A New Translation*; тома 71, 80, 83, 89, 94, 97, 103–105, 119); выпуск полного собрания трудов О. продолжается на итал. языке (*Opere di Origene*. 2002–[2016]; с параллельным оригинальным текстом, нередко в новой или улучшенной редакции) и т. д. Первые рус. переводы основных трактатов О. — «О началах», «Против Цельса» (не полностью), «О молитве», «Увещание к мученичеству» — были опубликованы в кон. XIX — нач. XX в. Экзегетические труды О. до кон. XX в. почти не были представлены на рус. языке; нек-рые новые переводы стали появляться лишь в последние десятилетия.

Экзегетические. Входящие в лит. наследие О. экзегетические сочинения с т. зр. их формы и способа представления материала традиционно разделяются на 3 группы: комментарии, гомилии и схолии (см.: *Fürst*. 2017. S. 18; общую характеристику см.: *Quasten*. *Patrology*. Vol. 2. P. 45–51; *Сагарда*. 2004. С. 448–452). Первичным источником этой классификации являются предисловие блж. Иеронима к выполненному им лат. переводу «Гомилий на Книгу пророка Иезекииля» О. (см.: *Origenes Werke*. 1925. Bd. 8. S. 318) и перечень произведений О. (*Hieron*. Ep. 33. 4. 2–9). Сочинения первых 2 групп присутствуют в корпусе сохранившихся трудов О. Дополнительные сведения о них дают ссылки О. на собственные произведения (их обзор и анализ см.: *Perrone*. 2011), а также свидетельства сщмч. Памфила, Евсевия Кесарийского, блж. Иеронима,

Руфина Аквилейского и др. авторов. Ни одно из сочинений 3-й группы не сохранилось и не упоминается в ранних греч. источниках, вслед. чего выявление ее особенностей связано с нек-рыми сложностями.

Комментарии (ἐξηγητικά; подразумеваются ἐξηγητικά βιβλία, букв. — «объясняющие книги»; лат. commentarii) О. содержат последовательное толкование разбиваемого на небольшие отрывки библейского текста. Поскольку комментарии были весьма обширны и в большинстве случаев подразделялись на части, в источниках они упоминаются как тома (τόμοι; лат. volumina), или книги (βιβλος; liber), комментария (напр., см.: *Orig. In Ioan. comm.* XX 44. 422; *Euseb. In Is.* I 43, 58, 60), само слово «комментарий» при этом нередко опускается (напр., см.: *Euseb. Hist. eccl.* VI 24. 1–2; 25. 3; 25. 7). О. вел работу над библейскими комментариями на протяжении всего периода трудов в качестве христ. учителя и экзегета — с юности в Александрии до последних лет жизни в Кесарии Палестинской. Создавая библейские комментарии, О. ставил перед собой целый спектр научно-педагогических задач: он стремился прояснить букв. смысл текста путем текстологического, филологического и исторического анализа; опровергнуть мнения др. толкователей, представлявшие ему ошибочными или еретическими; раскрыть для слушателей из числа образованных христиан духовный и таинственный смысл рассматриваемого отрывка путем постоянного использования аллегорического метода толкования; обозначить связанные с разбираемыми текстами философские и богословские проблемы и наметить возможные пути их решения. Вслед. характерного для О. стремления рассматривать комментируемый текст во всех возможных аспектах, работа над комментариями была весьма сложной и продвигалась медленно. Во мн. случаях О. удалось объяснить лишь часть библейской книги; соответствующие комментарии так и не были доведены им до конца.

Гомилии (ὁμιλία; лат. tractatus) являются записями бесед, к-рые О. произносил перед собранием верующих. Вероятнее всего, проповедовать на собраниях О. начал после того, как был рукоположен во пресвитера, поэтому все его гомилии относятся ко 2-му периоду жизни

и были произнесены после переселения в Кесарию Палестинскую. Как сообщает Евсевий Кесарийский, О. позволил записывать собственные гомилии, когда ему было более 60 лет (*Ibid.* VI 36. 1). Согласно гипотезе Нотена, все записанные гомилии относятся ко времени между 239 и 242 гг. (обоснование см.: *Nautin.* 1977. Р. 389–412), однако большинство исследователей полагают, что для столь точной датировки данных недостаточно, и ограничиваются указанием на то, что циклы гомилий О. записывались в период с сер. 30-х по кон. 40-х гг. III в. (см.: *Fürst.* 2017. S. 24–25, 27). Это подтверждается и их содержанием, т. к. О. в них предстает как опытный и уверенный в своих силах экзегет и проповедник. В источниках содержится противоречивая информация о том, как часто О. проповедовал. Согласно Сокрыто Схоластику, ссылающемуся на обычаи Александрийской Церкви, О. произносил гомилии на неевхаристических собраниях по средам и пятницам (см.: *Socr. Schol. Hist. eccl.* V 22). Сщмч. Памфил в соч. «Апология Оригена» утверждает, что О. проповедовал «почти ежедневно» (рае ne cotidie; *Pamphil. Apol. pro Orig.* 9). Основываясь на анализе содержания гомилий, совр. исследователи восстанавливают общую картину деятельности О. в качестве проповедника. Согласно их выводам, О. проповедовал неск. раз в неделю, но не каждый день в строгом смысле; он точно проповедовал в пятницу, к-рая наряду с воскресеньем считалась «праздничным» днем вслед. совершения Евхаристии (подтверждение совершения Евхаристии в среду и проповедей О. именно в этот день в гомилиях обнаружено не было); он проповедовал также в обычные дни недели (в них на проповеди собиралось меньше верующих, чем в праздничные); он не проповедовал во время главного евхаристического собрания в воскресенье (возможно, в Кесарии в этот день проповедовал только епископ); он произносил гомилии и на евхаристических, и на неевхаристических собраниях; в состав слушателей входили др. пресвитеры (иногда во главе с местным епископом), рядовые члены общины, а также готовившиеся к крещению катехумены. Гомилии О. были частью богослужения: вероятно, они предварялись краткой вступительной молитвой, затем чтец оглашал избранный в со-

ответствии с порядком богослужебных чтений отрывок из Свящ. Писания, О. объяснял его в гомилии, после к-рой следовала заключительная общая молитва (см.: *Grappone. Annotazioni sul contesto liturgico.* 2001). Подробная схема, связывающая предполагаемые 3 круга церковных чтений и циклы гомилий О., была предложена Нотеном (см.: *Nautin.* 1977. Р. 389–409), однако позднейшие исследователи выявили в ней много неточностей и произвольных допущений (см.: *Monaci Castagno.* 1987; *Grappone. Annotazioni sulla cronologia.* 2001; *Idem. Annotazioni sul contesto liturgico.* 2001). В каком именно порядке и по каким принципам в Кесарии распределялись для чтения за богослужением отрывки из библейских книг, точно установить невозможно. Гомилии О. однозначно свидетельствуют лишь о том, что библейские книги читались последовательно, с начала до конца книги, однако нельзя исключать, что в разные дни недели читались разные книги, вслед. чего серии гомилий на эти книги О. мог произносить параллельно. Гомилии О. часто охватывают не все содержание той книги Свящ. Писания, которая в них объясняется. Напр., в цикле из 16 гомилий, посвященных кн. Бытие, не объясняются главы 2–5, 7–16, 23, 27–36; в перечне «Гомилий на псалмы» представлены только ок. 60 псалмов из 150 и т. п. Причины столь масштабных лагун различны: некоторые отрывки могли пропускаться в распорядке церковных чтений; возможно, при чтении др. отрывков О. отсутствовал в Кесарии или не проповедовал; мн. гомилии О. не были записаны stenографами или были утрачены на раннем этапе распространения его сочинений. Собрания гомилий переписывались и распространялись с ведома О.; это подтверждается наличием в его произведениях рекомендаций обратиться к текстам ранее произнесенных гомилий (см.: *Perrone.* 2011. Р. 22. Not. 52–54; Р. 24. Not. 62, 64). В гомилиях О. представлял экзегетический материал более доступно, чем в комментариях, однако и в них встречаются краткие исторические, филологические и богословско-теоретические замечания. Своей главной задачей при произнесении гомилий О. считал предложение общине духовного пастыря на основе текста Свящ. Пи-

сания, которому он верно следует в объяснениях, раскрывая для слушателей его буквальный и духовный (аллегорический) смыслы (*Сагарда*. 2004. С. 449).

Третья группа экзегетических сочинений О., в совр. лит-ре обозначаемая как схолии, в лат. традиции имеет наименование *excerpta* («отрывки», «заметки»). Блж. Иероним и Руфин Аквилейский используют это понятие для передачи 2 греч. слов, входивших в заглавия сочинений О.: *σχόλια* и *σημειώσεις*. По мнению большинства исследователей, такое отождествление корректно и речь идет о 2 различных названиях для одинаковых по форме сочинений (см., напр.: *Markschies*. 2011). Для понимания своеобразия схолий О. необходимо учитывать, что в III в. значение понятия *σχόλια* отличалось от сложившегося в средние века и привычного ныне; во времена О. схолиями назывались краткие учебные или научные заметки, посвященные объяснению авторитетного текста, к-рые не обязательно размещались на полях содержавшей его рукописи, но могли группироваться и переписываться отдельно. С исходным текстом они связывались с помощью условных знаков и копирование рассматриваемого слова или неск. начальных слов объясняемого отрывка. Вероятно, с этой особенностью связано 2-е название, *σημειώσεις* («обозначения»), указывающее на свод связанных с текстом знаками заметок. От последовательного комментария эти заметки отличаются заведомо отрывочным характером, т. к. в них рассматриваются лишь отдельные привлекавшие внимание комментатора места текста. Однако в отличие от схолий в узком средневековом и современном смысле, схолии О. могли быть достаточно пространными и содержать не только исторические и терминологические объяснения отдельных сложных для понимания или вызывающих вопросы слов и выражений Свящ. Писания, но и более пространные экзегетические и богословские рассуждения. О. нигде не упоминает о собственных схолиях и не ссылается на них; это косвенно свидетельствует о том, что он не рассматривал их как предназначенные для распространения законченные сочинения. Некоторые схолии могли быть написаны О. в ходе подготовки к школьным лек-

циям, к диктовке комментариев или к произнесению гомилий; этим объясняется наличие в перечне сочинений О. схолий к тем библейским книгам, к-рые он прокомментировал или намеревался истолковать. При этом нельзя исключать, что некоторые сборники схолий были составлены без ведома О. его учениками на основе записей его лекций и имевшихся в его рукописях пометок (подробнее о специфике схолий О. см.: *Junod*. 1995; *Markschies*. 2011; *Risch*. 2014). Идентификация отрывков схолий при работе с представленными в катенах многочисленными цитатами из сочинений О. связана со значительными сложностями. В катенах крайне редко дается указание на то, из сочинения какой группы извлечена цитата (при этом даже имеющиеся указания могут быть ошибочными), поэтому мн. издатели сочинений О. относили к числу схолий все цитаты, к-рые не могут быть однозначно определены как заимствованные из комментариев или гомилий. Вслед этого в качестве «схолий» О. нередко цитируются и рассматриваются отрывки неизвестного происхождения, сама атрибуция которых О. во мн. случаях спорна (ср.: *Сагарда*. 2004. С. 449). В современных изданиях эта практика постепенно преодолевается и цитаты помещаются с прямыми указаниями на гипотетический характер их отнесения к схолиям О. (см., напр.: *Origenes*. *Werke mit deutscher Übersetzung*. 2010. Bd. 1. Tl. 1).

Экзегетические сочинения О. далее представлены в соответствии с порядком книг в рус. Синодальном переводе Библии. Относительно нек-рых книг отсутствуют любые сведения о том, что О. когда-либо их толковал (в их число входят Книга Неемии, Книга Есфирь, все второканонические книги ВЗ, Евангелие от Марка, Соборные Послания апостолов, Первое и Второе послания к Тимофею ап. Павла). Для каждой из книг указываются все виды толкований О., о к-рых известно из источников. Поскольку ни одно экзегетическое сочинение О. не сохранилось от начала до конца, по степени сохранности толкования О. делятся на 3 группы: 1) сохранившиеся в греч. оригинале или в древних лат. переводах в виде крупных цельных частей — «томов» (книг) и гомилий; 2) представленные толь-

ко в кратких отрывках; 3) полностью утраченные.

1. Бытие. Согласно перечню блж. Иеронима, О. написал комментарий на кн. Бытие, а также представил ее толкование в цикле гомилий (*Hieron*. *Ep.* 33. 4. 2, 6). О существовании схолий О. на кн. Бытие блж. Иероним не сообщает; прямо об этом свидетельствует лишь один поздний источник — заголовок цитаты О., приводимой на полях в рукописи X в. (*Ath. Laur.* 184; см.: *Goltz*. 1899. S. 87–88; ср.: *Orig.* *In Gen.* *fragm.* E 3). Нотен полагал, что к кн. Бытие относилось также упомянутое в перечне блж. Иеронима соч. «Разные гомилии в 2 книгах» (*Mistarum homiliarum libri II*; см.: *Hieron*. *Ep.* 33. 4. 2), причем из этого произведения происходят нек-рые отрывки, традиционно относимые к схолиям О. (см.: *Nautin*. 1977. P. 246). Однако никаких сведений о содержании сочинения с этим заглавием в источниках нет, поэтому гипотеза Нотена не может считаться доказанной.

1. «Комментарий на книгу Бытие» (*In Genesim commentarii* = *In Gen.* *fragm.*; CPG, N 1410. 1–4, 6; отрывки в составе катен, перечисленные в N 1410. 5, ныне считаются относящимися к схолиям О.; научное изд.: *Werke mit deutscher Übersetzung*. 2010. Bd. 1. Tl. 1; цитирование отрывков дается по этому изданию), сохранился только в виде кратких отрывков (обзор источников и содержания см.: *Metzler*. 2010). Комментарий состоял из 13 книг (*Ibid.* S. 4); упоминание Евсевия Кесарийского о 12 книгах (см.: *Euseb.* *Hist. eccl.* VI 24. 2) и встречающееся в рукописях перечня блж. Иеронима свидетельство о 14 книгах ныне признаны ошибочными (см.: *Nautin*. 1977. P. 245). Время создания комментария устанавливается на основе свидетельства О., к-рое пересказывает Евсевий Кесарийский: О. написал в Александрии начальные 8 книг, а оставшиеся были написаны после переселения в Палестину (*Euseb.* *Hist. eccl.* VI 24. 2 = *Orig.* *In Gen.* *fragm.* B II 1). Согласно датировке Нотена, поддерживаемой др. исследователями, работа над сочинением была завершена до 234 г. (см.: *Nautin*. 1977. P. 410; *Metzler*. 2010. S. 4; *Fürst*. 2017. S. 27). Как отмечает сам О., в комментарии он не ставил перед собой задачи объяснить всю кн. Бытие, но намеревался рассмотреть только неск. начальных глав (Быт 1. 1 — 5. 1), темой

к-рых является сотворение мира и человека, а также история первых людей (см.: *Orig. Contr. Cels.* VI 49, 51 = *In Gen. fragm.* B I 1–2; C I 1). Немногочисленные отрывки из комментария О. относятся гл. обр. к начальным 3 книгам; они не позволяют восстановить общий ход рассуждений О., однако служат важным свидетельством о его экзегетических методах и предложенных им интерпретациях нек-рых ключевых тем первых глав кн. Бытие (обзор и некоторые примеры см.: *Metzler.* 2010. S. 5–8; *Сидоров.* 2005. № 1. С. 80–84). Цитаты из пролога к комментарию, приводимые спмч. Памфилом в соч. «Апология Оригена», являются важным свидетельством того, как О. понимал собственную задачу в качестве экзегета. По его суждению, лишь созерцающие Бога «лицом к лицу» святые могут изрекать твердую истину о Боге, тогда как христ. экзегет, исполняя заповеданное Господом дело исследования Свящ. Писания, должен признавать ограниченность собственного разума и высказываться «не с полной уверенностью» (*non cum omni adfirmatione*), но соблюдая необходимую осторожность в суждениях о высоких и таинственных божественных предметах (см.: *Orig. In Gen. fragm.* D 1). В 1-й и во 2-й книгах О. предлагал рассуждение о 3 первых днях творения. В частности, он отвергал языческое представление о том, что Бог для творения нуждался в вечно существующей нетварной материи (см.: *Ibid.* D 3). Пространные греч. цитаты из 3-й книги сохранились в «Филокалии» (см.: *Philoc.* 23. 1–11; 23. 14–21 = *In Gen. fragm.* D 7). Объясняя в этой книге библейское повествование о сотворении светил (см.: Быт 1. 14), О. в специальном эссе подвергал критике языческие представления о судьбе и астрологию, развивая в противопоставление этому христ. учение о соотношении Промысла Божия и человеческой свободы. Среди отрывков, относящихся к последующим книгам, наиболее важными в содержательном отношении являются: 1) рассуждение О. о том, что образ Божий отражается не в теле, а в разумной душе человека (*Orig. In Gen. fragm.* D 11); 2) перечисление разных вариантов решения спорного вопроса о том, что означают «кожаные одежды», к-рые Бог сделал для людей (*Ibid.* D 22; ср.: Быт 3. 21).

Согласно блж. Иерониму (см.: *Hieron.* Ер. 36. 7–9), заключительные 12-ю и 13-ю книги комментария О. полностью посвятил обсуждению смысла высказывания о том, что за Каина «отмстится всемеро» (см.: Быт 4. 15, 24); ни одного отрывка из этих книг не сохранилось.

2. «Гомилии на книгу Бытие» (*In Genesim homiliae* = *In Gen. hom.*; CPG, N 1411; PG. 12. Col. 145–253; крит. издания: *Origenes Werke.* 1920. Bd. 6. S. 1–144; 2012². Bd. 6. Tl. 1; *Homélies sur la Genèse.* 1976. (SC; 7bis); также см.: *Origenes Werke mit deutscher Übersetzung.* 2011. Bd. 1. Tl. 2; рус. пер. 1-й гомилии: *Асмус.* 2008. С. 23–39), сочинение сохранилось в лат. переводе Руфина Аквилейского (о рукописной традиции см.: *Baehrens.* 1916. S. 1–80). Как и последующие циклы гомилий на Пятикнижие, произнесены О. в Кесарии Палестинской в 40-х гг. III в.; согласно датировке Нотена — между 239 и 242 гг. (*Nautin.* 1977. P. 411; ср.: *Habermehl.* 2011. S. 3–4). Точное число гомилий, входивших в изначальное собрание, неизвестно. По предположению Симонетти (см.: *Opere di Origene.* 2002. Vol. 1. P. 259–273), гомилии были разделены на 3 группы: 1) сотворение мира и история первых людей (Быт 1–11); 2) повествование об Аврааме (Быт 12–25); 3) история Иакова и Иосифа (Быт 26–50). Вероятно, мн. гомилии были утрачены еще до создания Руфином лат. перевода; в сохранившемся корпусе наибольшее число гомилий (гомилии 3–14) относится к 1-й группе, тогда как 2-я и 3-я группы представлены каждая 2 гомилиями, охватывающими лишь некоторые из соответствующих библейских глав (таблицы истолкованных перикоп см.: *Habermehl.* 2011. S. 6–7). Согласно свидетельству Кассиодора, в его время было известно 16 гомилий О. на кн. Бытие (см.: *Cassiod.* De inst. div. lit. I 1. 9); столько же гомилий в лат. переводе Руфина. В перечне блж. Иеронима говорится о 17 гомилиях (см.: *Hieron.* Ер. 33. 4. 6), однако исследователи считают, что изначально речь шла также о 16 гомилиях, а число 17 является позднейшей правкой переписчиков, к-рые включили в общее число гомилий на кн. Бытие присоединенную к ним на раннем этапе распространения лат. перевода Руфина не принадлежащую О. 17-ю гомилию (CPG, N 1520; см.: *Habermehl.* 2011. S. 5). В действительности эта

гомилия является подборкой отрывков из сочинения Руфина «О благословениях патриархов» (*De benedictionibus patriarcharum*; CPL, N 195). В греч. оригинале сохранилось ок. 20 кратких отрывков в катенах; все они относятся ко 2-й гомилии (тексты в параллельном представлении см.: *Origenes. Werke mit deutscher Übersetzung.* 2011. Bd. 1. Tl. 2. S. 296–329). В гомилиях на кн. Бытие, как и в последующих циклах гомилий на Пятикнижие Моисеево, О. считает своей основной задачей представление духовного, т. е. аллегорического, смысла библейского повествования. Этот смысл во мн. случаях подразделяется у него далее на мистический (т. е. связанный с христ. учением об Иисусе Христе, о Церкви, спасении, мировой истории, буд. судьбах мира и т. п.) и нравственный (т. е. относящийся к духовно-нравственной жизни отдельного человека). Наибольшее внимание исследователей привлекала 1-я гомилия, в к-рой О. предлагает толкование рассказа о сотворении мира и человека. Как и в др. гомилиях, для объяснения букв. смысла текста и перехода к аллегорическому смыслу О. широко использует здесь метод привлечения параллельных мест из др. книг Библии, в особенности из НЗ. Напр., образ «бездны» (Быт 1. 1) объясняется как указание на место пребывания диавола и злых духов со ссылкой на Евангелие от Луки (см.: Лк 8. 31). Процесс творения мира Богом О. последовательно соотносит в аллегорическом толковании с внутренней жизнью человека: небо — это духовный человек, земля — плотский человек, вода — человеческий ум; растения — добрые дела; птицы — добрые помыслы, пресмыкающиеся — злые помыслы, и т. п. (сопоставление букв. и аллегорического рядов см.: *Асмус.* 2008. С. 19–22). В аллегорических и моральных толкованиях взаимосвязи между библейскими образами не всегда выстраиваются О. последовательно и удачно, поскольку его основной целью здесь является использование комментируемого текста для представления внешнего по отношению к нему христ. догматического или нравственного учения. Вместе с тем букв. истинность библейского повествования у О. никогда не отвергается, но, напротив, подчеркивается; об этом красноречиво свидетельствует, напр., 1-я часть 2-й

гомилии, где О. подробно рассуждает о форме и об устройстве Ноева ковчега и объявляет несостоятельным мнение одного из последователей *Маркиона*, к-рый полагал, будто все животные не могли поместиться в ковчег, и на этом основании считал библейское повествование ложным (см.: *Orig. In Gen. hom.* 2. 1–2). В посвященных истории Авраама и его сына Исаака гомилиях 3–14 последовательно рассматриваются события их жизни от установления Богом обрезания (Быт 17) до заключения Исааком союза с Авимелехом (Быт 26. 23–31). Особая гомилия внутри этой группы содержит толкование упоминаний о Лоте (*Orig. In Gen. hom.* 5; ср.: *Сидоров.* 2007. С. 276–278). Две заключительные гомилии связаны с началом пребывания евреев в Египте: в 15-й гомилии О. рассматривает повествование о возвращении братьев Иосифа к Иакову и о данном последнему Богом повелении переселиться в Египет (Быт 45. 25–46. 4); 16-я гомилия посвящена рассказу о том, как Иосиф скупил во время голода землю всех египтян, кроме земли егип. жрецов (Быт 47. 20–26). Наряду с буквальным О. предлагает для этих отрывков моральное толкование, отождествляя Египет с земным миром, в котором плотские люди подобно египтянам служат страстям и грехам, а духовные люди подобно израильтянам сохраняют верность Богу и исполняют Его заповеди (подробнее об экзегетических особенностях и богословском содержании гомилий см.: *Mosè ci viene letto nella Chiesa.* 1999; *Асмус.* 2003; *Он же.* 2008. С. 17–23; *Сидоров.* 2007. С. 274–278).

3. «Схоллии на книгу Бытие» (*In Genesim scholia* = *In Gen. fragm.*; CPG, N 1412, а также отрывки, перечисляемые в CPG, N 1410. 5; научное изд.: *Werke mit deutscher Übersetzung.* 2010. Bd. 1. Tl. 1; нумерация отрывков дается по этому изданию; об источниках см.: *Metzler.* 2010). Присутствие в корпусе экзегетических трудов О. этого произведения подтверждается, помимо упоминания в рукописном заголовке (см.: *Orig. In Gen. fragm.* E 3), нек-рыми косвенными данными. В греч. катенах на кн. Бытие, относимых к т. н. первичной традиции (типам I и II), присутствуют ок. 200 цитат под именем О. без указания вида толкования. Большинство этих цитат, относящихся к Быт 5. 3–49. 9, заведомо

не могут восходить к комментарию О., т. к. он не писал комментарий к этим главам. Их отнесение к гомилиям тоже затруднительно, т. к. для них не обнаруживается однозначных текстовых параллелей в лат. переводе Руфина. Хотя нельзя исключать, что включенные в катены цитаты соответствуют тем частям гомилий, к-рые не были переведены или были сильно изменены Руфином, более логичной представляется гипотеза о том, что эти цитаты попали в катены из толкования др. вида, т. е. из схоллий О. (см.: *Metzler.* 2010. S. 8–9). Нек-рые представленные в катенах цитаты из толкований О. на кн. Бытие были опубликованы в PG в виде 2 подборок (*Selecta in Genesim* // PG. 12. Col. 92–145; *Annotationes in Genesim* // *Ibid.* 17. Col. 11–16), однако многие из этих цитат в действительности О. не принадлежат (подробную роспись см.: CPG, N 1410. 5aa). Основой для отбора отрывков, включенных в совр. научное издание с гипотетическим отнесением к схоллиям О. (*Orig. In Gen. fragm.* E 1–E 180), является критическая публикация катен на кн. Бытие, подготовленная Ф. Пети (*Petit F., ed. La chaîne sur la Genèse.* Leuven, 1991–1996. 4 vol.). За редким исключением, сохранившиеся в катенах отрывки весьма короткие. О. предлагает в них либо исторический и филологический комментарий, указывая на взаимосвязь событий истории библейских патриархов и уточняя смысл отдельных библейских выражений, либо нравственную интерпретацию, аллегорически рассматривая образы патриархов и описания их поступков как образцы поведения для христиан (краткий тематический обзор см.: *Metzler.* 2010. S. 8–13).

II. Исход. Согласно перечню блж. Иеронима, в корпус трудов О. входили гомилии и схоллии на кн. Исход (*Hieron.* Ер. 33. 4. 2, 6); о существовании комментария источники не сообщают. В перечне блж. Иеронима упоминается также цикл из 8 гомилий с заглавием «О Пасхе» (*De pascha homiliae VIII*; см.: *Hieron.* Ер. 33. 4. 6), к-рый, вероятно, был посвящен истолкованию 12-й главы кн. Исход. Как убедительно доказал Нотен, эти несохранившиеся гомилии не следуют отождествлять с соч. «О Пасхе» в 2 книгах, в к-ром рассматривается тот же отрывок из кн. Исход (см.: *Origène. Sur la Pâque.* 1979. P. 101–103).

1. «Гомилии на книгу Исход» (*In Exodum homiliae* = *In Exod. hom.*; CPG, N 1414; PG. 12. Col. 297–396; крит. издания: *Origenes Werke.* 1920. Bd. 6. S. 145–279; *Homélie sur l'Exode.* 1985. (SC; 321)), сочинение сохранилось в лат. переводе Руфина Аквилейского (о рукописной традиции см.: *Baehrens.* 1916. S. 1–80). В перечне блж. Иеронима говорится о 8 гомилиях (см.: *Hieron.* Ер. 33. 4. 6), однако это свидетельство ошибочно, т. к. Руфин перевел 13 гомилий. Гомилии охватывают значительную часть кн. Исход (список истолкованных О. перикоп см.: *Bardenheuer.* 1914. S. 126), однако имеются и масштабные содержательные лакуны. Так, отсутствует толкование повествования об установлении праздника Пасхи (Исх 12. 1–27; вероятно, это связано с наличием особой серии гомилий, посвященной этому событию, к-рая не сохранилась); из Десяти заповедей объяснены только 2 первые (Исх 20. 1–6; *Orig. In Exod. hom.* 8); из законоположений кн. Исход (Исх 21. 1–40. 38) объясняются лишь закон талиона и предшествующий ему закон о беременной женщине (Исх 21. 22–25; *Orig. In Exod. hom.* 10), а также законы, относящиеся к устройству скинии (Исх 25. 35–40; *Orig. In Exod. hom.* 9, 13). Во 2-й части собрания порядок гомилий не соответствует порядку в кн. Исход рассматриваемых в них отрывков; вероятно, это не отражает замысел О. и является ошибкой составителей или переписчиков (корректный порядок после 7-й гомилии: 11, 8, 10, 9, 12, 13). Нек-рые отрывки оригинального греч. текста представлены в катене *Прокопия Газского*, однако в значительно переработанном виде (параллели указаны в аппарате критического издания). В гомилиях широко используется аллегорический метод толкования; О. отмечает, что в ВЗ ни одна иота и ни одна черта (ср.: Мф 5. 18) не лишена таинственного смысла (*Orig. In Exod. hom.* 1. 4). О. неоднократно подчеркивает, что само по себе букв. понимание кн. Исход не может быть назидательным для христиан (см.: *Ibid.* 7. 3; 9. 1). Предлагаемые О. аллегории чаще всего имеют христологический, антропологический и сотериологический характер: Иосифа он рассматривает как прообраз Иисуса Христа (см.: *Ibid.* 1. 5); исход израильтян из Египта соотносит с совершённым Христом объективным

спасением и субъективным движением христиан по спасительному пути; в Моисее видит указание на данный Богом духовный закон, который выводит человека из рабства греху и введет его в Царство Божие (см.: Ibid. 5. 1–5; 11. 1–4); описание скинии и приносимых к ней народом жертв толкует как указание на вселение Бога в христиан, к-рые соединяются с Ним путем духовного служения Ему всеми способностями и силами души (см.: Ibid. 9. 4; 13. 1–7), и т. п. (подробнее о содержании см.: *Omellie sull'Esodo*. 2002; также см.: *Borret*. 1985; *Сидоров*. 2007. С. 279–281).

2. «Схолии на книгу Исход» (In Exodum scholia = In Exod. fragm.; CPG, N 1413). Помимо упоминания в перечне блж. Иеронима, существование схолий О. на кн. Исход подтверждается наличием в «Филокалии» отрывка, к-рый составители сборника представляют как заимствованный из «обозначений» (σημειώσεις) О. на эту книгу (см.: *Orig. Philoc.* 27. 10). Темой этого отрывка, а также 2 предшествующих (Ibid. 27. 1–8, 9) и 2 последующих (Ibid. 27. 11, 12) является объяснение смысла библейских слов о том, что Бог ожесточил сердце фараона» (см.: *Исх* 10. 27; ср.: *Сидоров*. 2007. С. 260). По предположению Нотена, все эти отрывки (кроме *Orig. Philoc.* 27. 9) взяты из «Схолий на книгу Исход» (см.: *Nautin*. 1977. Р. 246). Однако др. исследователи считали, что 1-й отрывок (*Orig. Philoc.* 27. 1–8) может относиться к сборникам гомилий («О Пасхе» или «Разные гомилии в 2 книгах»; см.: CPG, N 1413a) или к «Комментарии на Послание к Римлянам» (см.: *Fédou*. 2009. Р. 21–23). Невозможно надежно установить происхождение цитат из толкований на кн. Исход, представленных под именем О. в катенах (CPG, N 1413b) и частично изданных в PG в виде 2 подборок (*Selecta in Exodum* // PG. 12. Col. 281–298; *Adnotationes in Exodum* // Ibid. 17. Col. 15–18). Некоторые цитаты, относящиеся к 12-й главе кн. Исход, заимствованы из трактата «О Пасхе»; источником других могли быть как схолии, так и несохранившиеся гомилии (уточненную информацию и улучшенный греч. текст см. в крит. изд. катен на кн. Исход: *Petit F., ed. La chaîne sur l'Exode*. Leuven, 1999–2001. 4 vol.; также ср.: *Devreesse*. 1959. Р. 41–44).

III. Левит. Согласно перечню блж. Иеронима, в корпус трудов О. входили гомилии и схолии на эту книгу; о существовании комментария источники не сообщают (*Hieron.* Ep. 33. 4. 2, 6).

1. «Гомилии на книгу Левит» (In Leuiticum homiliae = In Lev. fragm.; CPG, N 1416; PG. 12. Col. 405–574; крит. издания: *Origenes Werke*. 1920. Bd. 6. S. 280–507; *Homélies sur le Lévitique*. 1981. 2 t. (SC; 286, 287)), сочинение сохранилось в лат. переводе Руфина Аквилейского (о рукописной традиции см.: *Baehrens*. 1916. S. 1–80). В перечне блж. Иеронима говорится об 11 гомилиях (*Hieron.* Ep. 33. 4. 6), однако это число ошибочно, т. к. Руфин перевел на латынь 16 гомилий; о таком же числе гомилий свидетельствует Кассиодор (см.: *Cassiod.* De inst. div. lit. I 1. 9). Гомилии О. охватывают большую часть кн. Левит, однако имеются и серьезные лакуны (без объяснения оставлены главы 2–3, 9, 15, 17–19, 27 и некоторые др. части текста; список истолкованных О. перикоп см.: *Bardenhewer*. 1914. S. 126–127; *Borret*. 1981. Р. 59–62). В греч. оригинале сохранился небольшой отрывок в составе «Филокалии» (*Orig. Philoc.* 1. 30 = In Lev. 5. 1); нек-рые отрывки присутствуют также в катене Прокопия Газского, однако в значительно переработанном виде (параллели указаны в аппарате критического издания). Основное содержание гомилий связано с рассмотрением ритуальных законоположений ВЗ. Поскольку их историческое объяснение с т. зр. О. не имеет существенного значения для христиан, букв. толкование здесь оказывается почти полностью вытеснено аллегорическим подходом. Предлагаемые О. «духовные» объяснения встраиваются в 2 основные образно-понятийные схемы: 1) христологическую, в рамках к-рой жертвы и священнические служения ВЗ рассматриваются как указания на Иисуса Христа, единственную спасительную Жертву и истинного Первосвященника (см., напр.: In Lev. 1. 4; 3. 5, 8; 5. 3; 7. 2; 9. 2; 12. 1); 2) антропологическую, внутри к-рой ветхозаветные служения связываются с иерархическим устройством христ. Церкви, а жертвы ВЗ соотносятся с тем многообразным почитанием и служением, к-рые христиане воздают Богу как внешне, в христ. Церкви, так и внутренне, в собственной духовной жизни (напр., см.: Ibid. 4.

3; 5. 12; 6. 5; подробнее о содержании см.: *Omellie sul Levitico*. 2003; также см.: *Borret*. 1981; *Сидоров*. 2007. С. 282–285).

2. «Схолии на книгу Левит» (In Leuiticum scholia = In Lev. fragm.; CPG, N 1415). Существование этого сочинения О. подтверждается упоминанием в перечне блж. Иеронима (*Hieron.* Ep. 33. 4. 2). Вероятно, именно из схолий были заимствованы цитаты, представленные в катенах и изданные в PG в виде 2 серий (*Selecta in Leuiticum* // PG. 12. Col. 395–404; *Adnotationes in Leuiticum* // Ibid. 17. Col. 16–20; ср.: *Devreesse*. 1959. Р. 44–46). Вслед отсутствия критического издания этого раздела катен вопрос о принадлежности О. конкретных отрывков остается открытым.

IV. Числа. Согласно перечню блж. Иеронима (*Hieron.* Ep. 33. 4. 6), в корпус трудов О. входили гомилии на эту книгу. О схолиях О. упоминает только Руфин Аквилейский, отмечая, что он в нек-рых случаях вводил взятый из схолий О. материал в состав своего лат. перевода гомилий (см.: *Origenes Werke*. 1921. Bd. 7. S. 1). О существовании комментария источники не сообщают.

1. «Гомилии на книгу Числа» (In Numeros homiliae = In Num.; CPG, N 1418; PG. 12. Col. 583–806; крит. издания: *Origenes Werke*. 1921. Bd. 7. S. 1–285; *Homélies sur les Nombres*. 1996–2001. 3 t. (SC; 415, 442, 461)), сочинение сохранилось в лат. переводе Руфина Аквилейского (о рукописной традиции см.: *Baehrens*. 1916. S. 81–103). В перечне блж. Иеронима говорится о 28 гомилиях (*Hieron.* Ep. 33. 4. 6); такое же число гомилий было переведено Руфином; Кассиодор сообщает о 30 гомилиях (см.: *Cassiod.* De inst. div. lit. I 1. 9). Гомилии О. охватывают большую часть кн. Числа, однако имеются и лакуны (список истолкованных О. перикоп см.: *Bardenhewer*. 1914. S. 127). Наиболее подробно разбирается повествование о *Валааме* и его пророчествах, чему посвящен цикл из неск. гомилий (см.: *Orig.* In Num. 13–19). Рассматривая изложенные в кн. Числа исторические события и ритуальные предписания, О. преимущественное внимание уделяет их символическому прочтению и духовно-правственному значению. Описываемое в кн. Числа многолетнее путешествие израильского народа по пустыне О. понимает как аллгорию сложного

и долгого пути спасения, к-рым подлинный «народ Божий» (т. е. христиане) следует из земного мира к вечной славе и наследию в Царстве Небесном (см.: *Ibid.* 2. 1; 7. 5). Борьба вождей израильского народа с внутренними возмущениями непокорного народа и с внешними врагами, по мысли О., указывает на борьбу христиан с нападениями злых духов, а также с внешними искушениями и внутренними страстями (см., напр.: *Ibid.* 7. 6; 8. 1; 25. 6; подробнее о содержании см.: *Omelie sui Numeri.* 2004; также см.: *Сидоров.* 2007. С. 285–295).

2. «Схолии на книгу Числа» (*In Numeros scholia* = *In Num. fragm.*; CPG, N 1417). Не сохранилось ни одного отрывка, к-рый может быть с уверенностью отнесен к этому сочинению О. Возможно, из схолий О. были заимствованы цитаты, представленные в катенах, к-рые изданы в PG в виде 2 серий (*Selecta in Numeros* // PG. 12. Col. 573–584; *Adnotationes in Numeros* // PG. 17. Col. 21–24; ср.: *Deveessee.* 1959. P. 46–48). Вслед. отсутствия критического издания этого раздела катен вопрос о принадлежности О. конкретных отрывков остается открытым.

V. Второзаконие. Согласно перечню блж. Иеронима, в корпус трудов О. входили гомилии на эту книгу (*Hieron.* Ep. 33. 4. 6). Нотен предпочитал, что ссылка О. на собственное толкование кн. Второзаконие (см.: *Orig.* In Luc. hom. 8. 3) относится к схолиям (см.: *Nautin.* 1977. P. 247), однако она может относиться и к гомилиям; встречающиеся в катенах цитаты также могли быть заимствованы из гомилий. Т. о., отсутствует однозначное подтверждение существования схолий О. на эту книгу. О существовании комментария источники также не сообщают.

«Гомилии на книгу Второзаконие» (*Homiliae in Deuteronomium* = *In Deut. fragm.*; CPG, N 1419), сочинение не сохранилось. Согласно перечню блж. Иеронима (*Hieron.* Ep. 33. 4. 6), в собрание входили 13 гомилий; сообщение Кассиодора о 4 гомилиях (*Cassiod.* De inst. div. lit. I 1. 9), вероятно, результат ошибки переписчика. Руфин Аквилейский намеревался перевести гомилии на лат. язык (см.: *Rufin.* In Rom. epil.), однако этот замысел не был осуществлен. Возможно, лат. перевод неизвестного автора был доступен Кассиодору (см.: *Nautin.* 1977. P. 255),

однако его свидетельство может относиться и к оригинальному греч. тексту. На греч. языке сохранился лишь один краткий отрывок на полях рукописи X в.; согласно рукописной пометке, он заимствован из 7-й гомилии (текст см.: *Goltz.* 1899. S. 51–52).

К гомилиям могут восходить некоторые цитаты, приписываемые О. в катенах. Эти цитаты изданы в PG в виде 2 серий (см.: *Selecta in Deuteronomium* // PG. 12. Col. 805–818; *Adnotationes in Deuteronomium* // *Ibid.* 17. Col. 23–36; ср.: *Deveessee.* 1959. P. 48–50), однако многие из них заведомо не принадлежат О. (об атрибуции см.: CPG, N 1419).

VI. Книга Иисуса Навина. Согласно перечню блж. Иеронима, О. составил гомилии на эту книгу (*Hieron.* Ep. 33. 4. 6); существование комментария или схолий в источниках не засвидетельствовано.

«Гомилии на Книгу Иисуса Навина» (*In Jesu Nave homiliae* = *In Jesu Nav.*; CPG, N 1420; PG. 12. Col. 825–948; крит. издания: *Origenes Werke.* 1921. Bd. 7. S. 286–463; *Homélie sur Josué.* 1960. (SC; 71)), сочинение сохранилось в лат. переводе Руфина Аквилейского (о рукописной традиции см.: *Baehrens.* 1916. S. 104–124). Согласно гипотезе А. Гарнака, подержанной А. Жобер, гомилии относятся к последним годам жизни О. и были произнесены во время гонений при имп. Деции, в 249/50 г. (см.: *Jaubert.* 1960. P. 9). В перечне блж. Иеронима (*Hieron.* Ep. 33. 4. 6) говорится о 26 гомилиях; такое же число гомилий было переведено Руфином. Гомилии охватывают почти все содержание книги с неск. небольшими лакунами (без объяснения оставлены главы 12, 20 и нек-рые др. отрывки; перечень истолкованных О. перикоп см.: *Bardenhewer.* 1914. S. 128–129). В греч. оригинале в составе «Филокалии» сохранился один отрывок из 20-й гомилии (*Orig.* Philoc. 12. 1–2 = *In Jesu Nav.* 20. 1–2); значительное число греч. отрывков из гомилий 1–4 и 16–26 в сильно переработанном виде включено в катену Прокопия Газского (приведены в аппарате критического издания). В содержательном отношении основными темами гомилий являются раскрытие символики земли обетованной и христологическая интерпретация Иисуса Навина как прообраза Иисуса Христа (напр., см.: *In Jesu Nav.* 9. 8; 11. 3; 16. 2). Земля обе-

тованная у О. понимается одновременно как эсхатологическая земля, т. е. Царство Небесное, предел эсхатологических стремлений, к-рые получают полное осуществление после Второго пришествия Господа, и как внутренняя земля, т. е. как духовное совершенство, к к-рому стремится человеческая душа (напр., см.: *Ibid.* 5. 2; 8. 4; 14. 3; 25. 4). Захват евреями враждебных царств, разрушение городов, истребление народов и т. п. О. аллегорически интерпретирует в нравственно-аскетическом смысле как указание на осуществляемую христианами под предводительством Иисуса Христа постоянную войну со злыми духами, грехами и страстями (напр., см.: *Ibid.* 5. 2; 15. 5–6; подробнее о содержании см.: *Jaubert.* 1960. P. 10–62; *Omelie su Giosuè.* 2007; также ср.: *Сидоров.* 2007. С. 295–307; *Johnson.* 2010).

Встречающиеся в катенах под именем О. цитаты из толкований на Книгу Иисуса Навина изданы в PG в виде 2 серий (см.: *Selecta in Jesum Nave* // PG. 12. Col. 819–824; *Adnotationes in Jesum filium Nave* // PG. 17. Col. 35–38; ср.: *Deveessee.* 1959. P. 50–51). Неизвестно, из какого сочинения О. они заимствованы и действительно ли все ему принадлежат.

VII. Книга Судей Израилевых. Согласно перечню блж. Иеронима, О. принадлежат гомилии на эту книгу (*Hieron.* Ep. 33. 4. 6); существование комментария или схолий в источниках не засвидетельствовано.

«Гомилии на Книгу Судей» (*In librum Iudicum homiliae* = *In Iudic.*; CPG, N 1421; PG. 12. Col. 951–990; крит. издания: *Origenes Werke.* 1921. Bd. 7. S. 464–522; *Homélie sur les Juges.* 1993. (SC; 389)), сочинение сохранилось в лат. переводе Руфина Аквилейского (о рукописной традиции см.: *Baehrens.* 1916. S. 124–130). В перечне блж. Иеронима говорится о 9 гомилиях (*Hieron.* Ep. 33. 4. 6); столько же гомилий было переведено Руфином. В гомилиях рассмотрено не вся книга; О. истолковал только ее начальный раздел — от смерти Иисуса Навина до победы *Гедео* над мидианитянами (Суд 2. 7 — 7. 25; перечень истолкованных О. перикоп см.: *Bardenhewer.* 1914. S. 129). В 1-й и во 2-й гомилиях О. продолжает линию сопоставления Иисуса Навина и Иисуса Христа. Так, «дни Иисуса», когда евр. народ служил Господу (Суд 2. 7), О. аллегорически интерпретирует как «дни спасения»

и «дни правды», в к-рые светит истинный свет добродетелей; смерть Иисуса Навина О. связывает с «умиранием» Иисуса Христа в тех людях, к-рые отделены от Его воскресения и подаваемой Им жизни собственными грехами. Значительное место в этих гомилиях, как и в предшествующих циклах, занимает раскрытие темы духовной брани, к-рую вынужден вести любой христианин в период земной жизни. В качестве основы для нравоучений О. широко использует также объяснение значения упоминаемых в Книге Судей евр. имен и символику чисел (подробнее см.: *Messié, Neyrand, Borret*. 1993; *Сидоров*. 2007. С. 307–313).

В катенах под именем О. приводятся нек-рые толкования на Книгу Судей; в PG они изданы в виде 2 серий (см.: *Selecta in Iudices* // PG. 12. Col. 949–950; *Adnotationes in Iudices* // *Ibid.* 17. Col. 37–40; ср.: *Devreesse*. 1959. P. 51–52). В случае наличия среди этих цитат подлинных, они могут восходить к несохранившейся 2-й части собрания гомилий О. на Книгу Судей, т. к. почти во всех цитатах объясняются отрывки, относящиеся к главам 11–21 этой книги.

VIII. Книга Руфь. В источниках нет прямых упоминаний о том, что О. составлял толкования к.-л. вида на эту книгу; имеется лишь свидетельство Кассиодора, отмечающего, что ему не удалось найти соответствующие гомилии О. (см.: *Cassiod.* *De inst. div. lit.* I 1. 9). В PG издан отрывок из катен, представляющий собой краткое рассуждение о *Руфи* (см.: PG. 12. Col. 989; ср.: CPG, N 1422). Вероятнее всего, он был заимствован составителем катены из «Комментария на Евангелие от Матфея» О. и связан с упоминанием Руфи в родословии Иисуса Христа (см.: Мф 1. 5), а не с Книгой Руфи как таковой. Совр. издателями он наряду с еще одним близким по содержанию отрывком о Руфи включен в корпус фрагментов, относящихся к «Комментариям на Евангелие от Матфея» (*Orig.* *In Matth. fragm.* 7 // *Origenes Werke*. 1941. Bd. 12. Tl. 1. S. 17–18).

IX. Первая книга Царств. Согласно перечню блж. Иеронима, О. принадлежало 4 гомилии на эту книгу (*Hieron.* *Ep.* 33. 4. 6); Кассиодор также свидетельствует о 4 гомилиях (см.: *Cassiod.* *De inst. div. lit.* I 2. 2). Эти 4 гомилии не могли охватывать все содержание Первой книги

Царств. Предполагается, что гомилий было больше, однако неизвестно, образовывали ли все гомилии единый цикл или же были произнесены в разное время по разным поводам и позднее собраны вместе (см.: *Fürst.* *Einleitung*. 2014. S. 4–6). Полностью сохранились лишь 2 гомилии. О существовании комментария или схолий источники не сообщают.

Первая гомилия (*In librum Regnorum I homilia 1* = *In I Reg.* 1; CPG, N 1423. 1; PG. 12. Col. 995–1012; крит. издания: *Origenes Werke*. 1925. Bd. 8. S. 1–25; *Homélies sur Samuel*. 1986. P. 93–153. (SC; 328); также см.: *Werke mit deutscher Übersetzung*. 2014. Bd. 7. S. 115–171) сохранилась в лат. переводе неизвестного автора; по мнению нек-рых исследователей — Руфина Аквилейского (см.: *Fürst.* *Einleitung*. 2014. S. 3). Гомилия содержит толкование начальных глав Первой книги Царств, в к-рых повествуется о зачатии, рождении и детстве *Самуила*, а также о первосвященнике Илии и его сыновьях (1 Цар 1–2); вероятно, она занимала 1-е место в собрании гомилий. Гомилия была произнесена не в Кесарии Палестинской, а в Иерусалиме, куда О. прибыл по приглашению местного еп. Александра, бывшего его близким другом и покровителем; в гомилии О. предлагает краткий панегирик епископу (см.: *Orig.* *In I Reg.* 1. 1). Гомилия является одной из наиболее пространных среди произнесенных О. В 1-й части О. следует канве исторического повествования с аллегорическим толкованием встречающихся в нем имен. Напр., Анна и Феннана, 2 жены отца Самуила, отождествляются соответственно с благодатью и обращением. Соотнося далее эти образы с библейским повествованием, О. отмечает, что христиане первоначально посредством веры вступают в брак с благодатью, а затем — с обращением, однако первых детей, т. е. первые дела праведности, приносит обращение, и лишь затем следует единственный сын благодати, Самуил, имя к-рого О. переводит как «здесь Сам Бог» и считает указанием на благодатное усыновление Богу, к-рое является целью христ. жизни (см.: *Ibid.* 1. 5). Во 2-й части гомилии О. комментирует песнь прав. Анны (1 Цар 2. 1–10), в которой он видит образцовую хвалебную молитву, наполненную наряду с букв. ветхозавет-

ным и скрытым христ. смыслом (подробнее о содержании см.: *Fürst.* *Einleitung*. 2014. S. 31–59).

Вторая гомилия (*In librum Regnorum I homilia 2* = *In I Reg.* 2; CPG, N 1423. 2; PG. 12. Col. 1012–1028; крит. издания: *Origenes Werke*. 1901. Bd. 3. S. 283–294; *Homélies sur Samuel*. 1986. P. 171–209. (SC; 328); также см.: *Werke mit deutscher Übersetzung*. 2014. Bd. 7. S. 201–237; рус. пер.: Гомилия на Первую книгу Царств. 2009), сохранившаяся в греч. оригинале (вероятно, с некоторыми лакунами), содержит толкование повествования о Сауле и об Аэндорской волшебнице (1 Цар 28. 3–25). Неизвестно, входила ли эта гомилия в собрание из 4 гомилий, о к-ром упоминают источники; Нотен предполагал, что не входила, и условно обозначил ее как 5-ю гомилию (см.: *Origène.* *Homélies sur Samuel*. 1986. P. 171–173), однако его мнение в наст. время оспаривается как недостаточно обоснованное (см.: *Fürst.* *Einleitung*. 2014. S. 11–12). Возможно, она также была произнесена в Иерусалиме; в начале гомилии О. обращается к присутствующему епископу с просьбой определить, о какой из 4 прочитанных за богослужением перикоп следует произнести проповедь (см.: *Orig.* *In I Reg.* 2. 1. 3). Объясняя библейское повествование, О. настаивает на том, что Саулу явился не некий призрак или демон, но душа Самуила, к-рая пребывала в аду (см.: *Ibid.* 2. 6. 1–9). Однако, по мысли О., как и для др. праведников, для пророков ВЗ ад был не местом мучений, а местом, где они продолжали исполнять то служение, к-рое несли на земле, т. е. пророчествовали о грядущем Спасителе душам усопших (см.: *Ibid.* 2. 9. 5–11). Из содержащихся в гомилии риторических обращений О. к предполагаемым оппонентам видно, что вопрос об Аэндорской волшебнице и Самуиле был весьма дискуссионным (обзор мнений церковных писателей см.: *Fürst.* *Einleitung*. 2014. S. 60–91). С подробной критикой предложенных О. решений выступил свт. *Евстафий*, еп. Антиохийский, посвятивший этой теме специальный трактат «О чревоутолении» (*De engastrimytho*; CPG, N 3350), в составе к-рого сохранился ряд цитат из гомилии О. (список параллелей см.: *Fürst.* *Einleitung*. 2014. S. 103–104). Среди прочего свт. *Евстафий* цитирует отрывок, отсутст-

вующий в известном ныне греч. тексте гомилии (текст см.: *Origène. Homélies sur Samuel*. 1986. P. 210–213). По мнению Нотена, опирающегося на свидетельство свт. Евстафия (см.: *Eust. Antioch. De engastr.* 26. 3), этот отрывок был заимствован из 2-й гомилии (Нотен обозначает ее как 6-ю), к-рую О. произнес на ту же тему после того, как слушатели выразили сомнение в корректности предложенного им толкования. Др. исследователи, признавая, что отрывки могут относиться к иной гомилии, считают недоказанной гипотезу об «исправлении» О. собственного толкования и полагают, что он мог вернуться к вопросу об Аэндорской волшебнице по собственной инициативе, причем, возможно, в проповеди, посвященной др. перикопе из Первой книги Царств (см.: *Fürst. Einleitung*. 2014. S. 8–9). О том, что гомилия О. пользовалась популярностью, свидетельствует присутствие отрывков из нее среди найденных в Туре папирусов с сочинениями О. (указание параллелей см.: *Ibid.* S. 105; тексты см.: *Origenes Werke mit deutscher Übersetzung*. 2014. Bd. 7. S. 239–251).

В катенах встречаются цитаты из толкований О. на Первую книгу Царств. Они были изданы в PG (см.: *Selecta in primum librum Regum* // PG. 12. Col. 991–994; *Adnotationes in librum I Regum* // *Ibid.* 17. Col. 39–48), а затем вновь собраны Клостерманном (см.: *Origenes Werke*. 1901. Bd. 3. S. 295–299. N 1–14). Нотен предположил, что нек-рые из этих отрывков восходят к гомилиям 2–4, и упорядочил их в своем издании соответствующим образом (см.: *Homélies sur Samuel*. 1986. P. 155–169), однако предложенная им реконструкция принимается не всеми исследователями (см.: *Fürst. Einleitung*. 2014. S. 11–12).

Х. Прочие исторические книги ВЗ. В источниках отсутствуют однозначные подтверждения того, что О. последовательно толковал в комментариях или гомилиях Вторую, Третью и Четвертую книги Царств, книги Паралипоменон и проч. исторические книги ВЗ. В перечне блж. Иеронима соответствующие толкования не упоминаются. Вероятно, О. обращался лишь к нек-рым сюжетам из этих книг в единичных гомилиях; возможно, впосл. такие гомилии вошли в состав несохранившегося сборника «Разные гомилии в 2 книгах». Кассиодор сообща-

ет, что ему удалось разыскать одну гомилию О. на Вторую книгу Царств (см.: *Cassiod. De inst. div. lit.* I 2. 7), одну гомилию на Вторую книгу Паралипоменон (*Ibid.* I 2. 11) и некоторые гомилии (*singulae omeliae*), относившиеся к книгам Ездры (*Ibid.* I 6. 6). В катенах под именем О. сохранилось неск. цитат, содержащих толкование отрывков из Второй, Третьей и Четвертой книг Царств (CPG, N 1423. 3); они были опубликованы в PG (см.: *Adnotationes in librum II Regum* // PG. 17. Col. 47–52; *Adnotationes in librum III Regum* // *Ibid.* Col. 53–58; 3 др. цитаты: PG. 12. Col. 993–996). Более полное критическое издание этих цитат осуществил Клостерманн (см.: *Origenes Werke*. 1901. Bd. 3. S. 299–303. N 15–22; ср.: *Devreesse*. 1959. P. 52; отнесенная Р. Девресом ко Второй книге Паралипоменон цитата в действительности относится к 4 Цар 2. 17; см.: *Orig. In Reg. fragm.* 21). Принадлежность цитат О. остается недоказанной; нек-рые или все могут быть неподлинными (новое, улучшенное издание цитат из катен, относящихся ко всем книгам Царств, см.: *Origenes. Werke mit deutscher Übersetzung*. 2014. Bd. 7. S. 253–277).

XI. Книга Иова. В перечне блж. Иеронима говорится о 22 гомилиях О. на Книгу Иова (*Hieron. Ep.* 33. 4. 6); о существовании комментария или схолий источники не сообщают.

«Гомилии на Книгу Иова» (*In Iob homiliae* = *In Iob fragm.*; CPG, N 1424), сохранились лишь отрывки в катенах. Блж. Иероним сообщает, что *Иларий* Пиктавийский (ок. 315–367) перевел гомилии О. на лат. язык (см.: *Hieron. Ep.* 61. 2; ср.: *Idem. De vir. illustr.* 100. 3; *Idem. Adv. Rufin.* I 2). Этот перевод утрачен; предположительно, именно из него заимствованы 2 короткие цитаты, встречающиеся в сочинениях блж. Августина (см.: *Aug. Contr. Julian.* II 8. 27; *Idem. De nat. et grat.* 62. 72). Представленные в катенах довольно многочисленные греч. цитаты из гомилий изданы в PG (см.: *Selecta in Job* // PG. 12. Col. 1031–1050; *Enarrationes in Job* // *Ibid.* 17. Col. 57–106); имеется также критическое издание соответствующих катен (*Hagedorn U., Hagedorn D., Hrsg. Die alteren griechischen Katenen zum Buch Hiob*. B.; N. Y., 1994–2004. 4 Bde; указатель относящихся к гомилиям О. цитат см.: *Ibid.* Bd. 4. S. 107–108). Их происхождение из гомилий под-

тверждается наличием в некоторых цитатах типичных для гомилий док-сологий.

XII. Псалтирь. Толкования О. на псалмы образуют наиболее обширную по составу и сложную по структуре группу в корпусе его экзегетических сочинений (общую характеристику см.: *Dorival*. 2014. P. 10–11). В перечне блж. Иеронима засвидетельствованы 4 вида произведений О., связанных с этой библейской книгой: 1) комментарии к отдельным псалмам в одной или неск. книгах (*Hieron. Ep.* 33. 4. 3); 2) гомилии или циклы из неск. гомилий, посвященные истолкованию отдельных псалмов (*Ibid.* 7); 3) «Схолии на псалмы с первого по пятнадцатый» (*Excerpta in Psalmos a primo usque ad quintum decimum* — *Ibid.* 2); 4) «Схолии на всю Псалтирь» (*Excerpta in totum Psalterium* — *Ibid.* 8). Евсевий Кесарийский в «Церковной истории» сообщает о написанном О. еще в Александрии малом «Комментарии на первые двадцать пять псалмов» и приводит цитату из этого сочинения (см.: *Euseb. Hist. eccl.* VI 24. 2). Упоминания о некоем комментарии О. на псалмы и цитаты из него встречаются также в «Филокалии», в соч. «Апология Оригена» сщмч. Памфила, у свт. Епифания Кипрского и др. авторов. Нотен предложил подробный структурно-содержательный анализ всех упоминаний о посвященных Псалтири экзегетических трудах О., а также сопоставление с аналогичной группой трудов блж. Иеронима, в принадлежащих к к-рой произведениях заметно сильное влияние экзегезы О. (см.: *Nautin*. 1977. P. 261–291). По предположению Нотена, к-рое разделяли мн. позднейшие исследователи, блж. Иероним при составлении перечня неверно определил жанровую принадлежность малого комментария О. и отнес его к группе схолий, дав соответствующее лат. заглавие (см.: *Ibid.* P. 249, 275; упоминание о псалмах 1–15 в перечне блж. Иеронима вместо псалмов 1–25 у Евсевия Кесарийского объясняется как ошибка латинского переписчика). Т. о., в настоящее время признается существование 4 сочинений О., посвященных истолкованию Псалтири: 1) малый комментарий на псалмы 1–25; 2) большой комментарий на разные псалмы; 3) гомилии на разные псалмы; 4) схолии на Псалтирь.

1. «Комментарий на 25 начальных псалмов» (In Psalmos 1–25 commentarii = In Ps. fragm.), сохранились лишь отрывки. Комментарий был написан О. в Александрии до 229 г. Предполагается, что из этого комментария были заимствованы отрывки, в содержательном отношении являющиеся предпосланным толкованию 1-го псалма общим рассуждением об экзегезе Свящ. Писания и особенностях Псалтири как библейской книги (см.: CPG, N 1425. 1. a–f). Согласно реконструкции Нотена (см.: *Nautin*. 1977. P. 262–268), поддержанной другими авторами (см.: *Dorival*. 2014. P. 11), эти отрывки в изначальном тексте имели следующий порядок (текст полностью см.: *Die Prologtexte*. 2019. S. 102–113; обзор содержания см.: *Сидоров*. 2005. № 1. С. 90–93; далее указываются источники отрывков): 1) подкрепляемое библейскими цитатами общее рассуждение о том, что Свящ. Писание «затворено» и «запечатано» Богом, поэтому проникнуть в его смысл может не каждый, но только тот, кто получит необходимую для этого помощь от Бога (*Orig. Philoc.* 2. 1–2; *Epiph. Adv. haer.* 64. 6); 2) обращенные к Амвросию замечание О. об ответственности экзегета и просьба молиться, чтобы Бог даровал ему необходимые для работы духовные способности (*Epiph. Adv. haer.* 64. 7); 3) заимствованное из иудейской традиции сравнение Свящ. Писания со множеством комнат с разными замками, к которым экзегет должен подобрать правильные ключи (*Orig. Philoc.* 2. 3); 4) изложение учения о богодухновенности всего Свящ. Писания (*Ibid.* 2. 4–5); 5) перечисление 22 книг ВЗ, соответствующих 22 буквам евр. алфавита (*Ibid.* 3. 1; *Euseb. Hist. eccl.* VI 25. 1–2). До недавнего времени считалось, что к этому сочинению О. относятся отрывки из толкований на Пс 6, 15 и 18, сохранившиеся наряду с отрывком из предисловия в составе лат. перевода соч. «Апология Оригена» сщмч. Памфила (*Pamphil. Apol. pro Orig.* 143, 145, 148, 157; см.: CPG, N 1425. 2–4). Однако после обнаружения в 2012 г. греч. оригинала гомилий О. на Пс 15 стало ясно, что цитируемые толкования на этот псалом (*Pamphil. Apol. pro Orig.* 143, 145) взяты из гомилий (см.: *Orig. In Ps. hom. gr.* 15. 2. 8; ср.: *Perrone*. 2015. S. 8). Возможно, к гомилиям восходит и цитата из толкований на

Пс 18 (*Pamphil. Apol. pro Orig.* 148), тогда как отрывок толкования на Пс 6 (*Ibid.* 157) заимствован из малого или большого комментария, т. к. в перечне блж. Иеронима нет упоминания о гомилиях на этот псалом. Нельзя исключать, что отрывки из малого комментария присутствуют также в катенах, однако их невозможно с уверенностью отличить от цитат, заимствованных из большого комментария и гомилий.

2. «Комментарий на Псалтирь» (In Psalmos commentarii = In Ps. fragm.; CPG, N 1426), сохранились лишь отрывки. Согласно перечню блж. Иеронима (*Hieron. Ep.* 33. 4. 3), в этом комментарии была истолкована не вся Псалтирь, но лишь 41 псалом (Пс 1–16, 20, 24, 29, 38, 40, 43–46, 50–53, 57–59, 62–65, 68, 70–72, 103; Нотен полагает, что упоминание Пс 103 ошибочно и в действительности комментарий относился к Пс 118; см.: *Nautin*. 1977. P. 249–250). Предполагается, что О. вел работу над этим комментарием в Кесарии Палестинской до кон. 40-х гг. III в. Комментарий не охватывал всю Псалтирь, однако первоначально включал толкования на нек-рые псалмы, отсутствующие в перечне блж. Иеронима, т. к. последний свидетельствует, что сщмч. Памфил не смог найти для своей б-ки толкование на Пс 123 (см.: *Hieron. Ep.* 34. 1). Единственным отрывком, который может быть с уверенностью отнесен к этому комментарию, является цитируемое в «Филокалии» толкование О. на Пс 50 (см.: *Orig. Philoc.* 1. 29; ср.: CPG, N 1426. III. 2; о содержании см.: *Сидоров*. 2005. № 1. С. 88–89). Возможно, из большого комментария составители «Филокалии» заимствовали также отрывок из толкования О. на 4-й псалом (*Orig. Philoc.* 26; ср.: CPG, N 1426. III. 1; рус. пер.: Из «Комментария на псалмы». 2010), посвященный обсуждению природы блага, а также отношения между милостью Бога и свободой человека (см.: *Сидоров*. 2005. № 2. С. 76–77). Цитаты, представленные в катенах (ропись см.: CPG, N 1426 II), могли быть взяты как из этого комментария, так и из др. экзегетических трудов О. Из 4 греч. фрагментов, к-рые в CPG обозначены как части предисловия О. к большому комментарию (см.: CPG, N 1426. I. 1–4), первый ныне считается принадлежащим не О., а Евсевию Кесарийскому (научное издание с комментарием см.: *Die*

Prologtexte. 2019. S. 218–272), тогда как автором остальных является О., однако невозможно доказать, что это части предисловия к комментарию, а не самостоятельные заметки или схолии. Нельзя исключать, что в качестве предисловия к комментарию в рукописях функционировал текст, известный под названием «Общее введение к псалмам» (*Catholica in Psalmos*), к-рый первоначально был атрибутирован Ипполиту Римскому, затем считался компиляцией, а ныне признается целиком принадлежащим О. (текст и комментарий см.: *Ibid.* S. 3–27). Это предисловие содержит рассуждения о псалме как музыкальном и лит. жанре, о числе псалмов, о смысле надписаний псалмов и т. п.

3. «Гомилии на псалмы» (In Psalmos homiliae), полностью сохранились 29 гомилий в греч. оригинале и 9 гомилий в лат. переводе Руфина Аквилейского; из нек-рых др. гомилий сохранились отрывки. В перечне блж. Иеронима упомянуты 120 гомилий О., в совокупности охватывавшие 64 псалма (Пс 3, 4, 8, 12, 13, 15, 16, 18, 22–27, 29, 36–39, 49, 51, 52, 54, 67, 71–77, 79–85, 87, 108, 110, 118, 120–125, 127–129, 131–135, 137–139, 144–147, 149; ср.: *Nautin*. 1977. P. 258; *Dorival*. 2014. P. 10). Греч. текст всех гомилий О. на Псалтирь долгое время считался утраченным. Был известен лишь сделанный Руфином Аквилейским лат. перевод гомилий на 3 псалма (In Psalmos XXXVI, XXXVII, XXXVIII homiliae = In Ps. hom. lat.; CPG, N 1428. 1–3; PG. 12. Col. 1319–1410; крит. изд.: *Homélie sur les Psaumes 36 à 38*. 1995. (SC; 411)): Пс 36 (5 гомилий), Пс 37 (2 гомилии) и Пс 38 (2 гомилии). В 2012 г. М. Молин Прадель обнаружила в собрании Баварской гос. б-ки греч. рукопись, содержащую подборку гомилий на Псалтирь без указания авторства (Monac. gr. 314, XII в.). В результате осуществленного группой исследователей анализа внешних и внутренних свидетельств было убедительно доказано, что все содержащиеся в рукописи гомилии принадлежат О. (подробнее см.: *Perrone*. 2015). В 2015 г. вновь найденные греч. гомилии вышли в критическом издании (In Psalmos homiliae graecae = In Ps. hom. gr.; крит. изд.: *Origenes Werke*. 2015. Bd. 13). В греч. оригинале сохранились гомилии на Пс 15 (2 гомилии), Пс 36 (4 гомилии), Пс 67 (2 гомилии), Пс 73 (3 гомилии), Пс 74 (1 гомилия), Пс 75 (1 го-



Ориген.
«Гомилии на псалмы».
Рукопись. XII в.
(Monac. gr. 314. Fol. 1r)

милія), Пс 76 (4 гомилии), Пс 77 (9 гомилий), Пс 80 (2 гомилии), Пс 81 (1 гомилия). Из сопоставления с перечнем блж. Иеронима (*Hieron. Ep. 33. 4. 7*) следует, что в перечне не всегда приводятся точные сведения о числе принадлежащих О. гомилий. Для Пс 73, 74, 75, 77, 80, 81 данные перечня и число сохранившихся гомилий совпадают. Циклы гомилий на Пс 36 и 67 сохранились не полностью: 4 гомилии из 5 для Пс 36 и 2 гомилии из 7 для Пс 67. В случае Пс 15 перечень содержит ошибочное указание на 3 гомилии; в действительности 2 сохранившиеся охватывают все содержание псалма. В случае Пс 67 в перечне также ошибка: указано 3 гомилии, тогда как сохранилось 4 (см.: *Perrone. 2015. S. 5–6*). Особое место в корпусе гомилий на Псалтирь О. после обнаружения греч. текстов заняли гомилии 1–4 на Пс 36, к-рые ныне доступны как в греч. оригинале, так и в лат. переводе Руфина (для заключительной, 5-й гомилии греч. текст не сохранился). Греч. гомилии на псалмы подтверждают некорректность мнения Нотена о том, что все сохранившиеся гомилии О. относятся к одному проповедническому «циклу» и были записаны в течение нек. лет. Наиболее поздние гомилии на псалмы относятся к кон. 40-х гг. III в. (возможно, ко времени начала гонений при имп. Деции); т. о., корпус гомилий складывался постепенно и в нем отражены разные этапы проповеднической деятельности О. в Кесарии Палестинской (см.: *Ibid.*

S. 23–25). Это подтверждает и греч. отрывок из несохранившейся гомилии О. на 82-й псалом, к-рый Евсевий Кесарийский приводит в «Церковной истории» (см.: *Euseb. Hist. eccl. VI 38*; ср.: *CPG, N 1428. 4*), хронологически относя его к последним годам правления имп. Филиппа Араба (244–249). Содержание гомилий в значительной мере определяется нравоучительными задачами, к-рые ставил перед собой О. как церковный проповедник; они изобилуют рассуждениями о соотношении духа и плоти, добродетели и греха, к-рые помещаются как в антропологический, так и в сотериологический контекст (примеры на материале лат. переводов Руфина см.: *Crouzel, Brèsard. 1995. P. 18–31*; также ср.: *Cudorov. 2007. С. 313–322*; на материале греч. гомилий см.: *Simonetti. 2016*). В гомилиях часто встречаются тишичные для О. краткие экскурсы, в которых он использует объясняемый библейский текст для обоснования собственных космологических, христологических и эсхатологических представлений (напр., см.: *Orig. In Ps. hom. gr. 15. 1. 4; 36. 2. 5; 76. 3. 2*), а также для полемики с еретиками (напр., см.: *Ibid. 73. 2. 7; 77. 5. 7; 7. 6–7; 8. 6*; подробнее см.: *Le Boulluec. 2014*). Сопоставление греч. текста гомилий с цитатами, представленными под именем О. в катенах без указания вида толкования, показало, что мн. цитаты были заимствованы составителями катен не из комментариев, а из гомилий О. (параллели указаны в аппарате критического издания).

4. «Схолии на Псалтирь» (*Scholia in totum Psalterium = In Ps. fragm.; CPG, N 1427*). Опираясь на свидетельство блж. Иеронима о существовании особого сочинения О., содержащего схолии на всю Псалтирь, нек-рые исследователи без достаточных оснований для этого относили к схолиям О. на Псалтирь ряд отрывков, сохранившихся в катенах. В действительности «Схолии на Псалтирь» О. являются самостоятельным сочинением, к-рое сохранилось в единственной рукописи, содержащей эксплицитную отсылку именно к этому виду толкований (*Vindob. Theol. gr. 8, XI в.*). Содержащиеся в этой рукописи отрывки из толкований О. были изданы Р. Кадью (см.: *Cadiou. 1936*; ср.: *CPG, N 1427. 2*), однако эта публикация оказалась неудачной, т. к. Кадью неверно интерпретировал орга-

низацию материала в рукописи и атрибуировал О. отрывки, принадлежащие др. авторам. Как показали исследования, проведенные Г. Доривалем (см.: *Dorival. 1986–2018. T. 2. P. 8–18*) и Ф. К. Ришем (см.: *Risch. 2014*), в рукописи соединен материал катен 2 типов, причем один из этих типов является уникальным и содержит неизвестные из др. источников схолии О. Проанализировав содержание схолий, к-рые в большинстве случаев весьма кратки и содержат тезисные филологические комментарии или наброски толкований, Риш пришел к выводу, что возможным источником схолий является принадлежавший О. рабочий экземпляр Псалтири, о к-ром упоминает блж. Иероним, называя его «Энхиридион» и сообщая, что в нем содержались пометки О. с «точными и необходимыми толкованиями» (см.: *Hieron. In Ps. Prol.*). Возможно, этот «Энхиридион» О. был обозначен в перечне блж. Иеронима как соч. «Схолии ко всей Псалтири» и именно он стал основным или единственным источником представленных в венской рукописи схолий О. (см.: *Risch. 2014. P. 47–48*), к-рые ожидают критической публикации в полном объеме (нек-рые предварительные примеры схолий см.: *Ibid. P. 43–46*). Отнесение в CPG к схолиям О. отрывка, содержащего объяснение понятия «диапсалма» (см.: *CPG, N 1427. 1*), имеет произвольный характер. В принадлежности этого отрывка О. нет сомнений, однако невозможно доказать к.-л. связь между ним и соч. «Схолии на Псалтирь» (текст отрывка и научный комментарий см.: *Die Prologtexte. 2019. S. 58–63*).

5. Отрывки неизвестного происхождения. Значительное число отрывков из толкований О. на Псалтирь представлено в катенах как под его именем, так и с ошибочной атрибуцией др. авторам (общий обзор см.: *CPG, N 1425–1427*). В PG эти отрывки были изданы в виде 2 компиляций (см.: *Exegetica in Psalmos // PG. 12. Col. 1053–1686; Excerpta in Psalmos // Ibid. 17. Col. 105–150*). Лишь некоторые из них были впоследствии подвергнуты научному анализу и опубликованы критически (см. подборку, подготовленную Девресом: *Devreesse. 1970. P. 1–88*; крит. изд. катены на Пс 118: *Harl. 1972*; фундаментальный общий обзор традиции катен на Псалтирь: *Dorival. 1986–2018*; указание других

изданий и исследований см. в CPG). Подлинность многих из этих отрывков остается предметом дискуссий, а их отнесение к тому или иному толкованию О. на Псалтирь имеет условный и гипотетический характер. В катенах и др. источниках засвидетельствована также группа небольших текстов, условно обозначаемых как «предисловия» О. к Псалтири. Эти тексты, содержащие разного рода общие рассуждения о псалмах, широко использовались позднейшими христ. авторами при составлении комментариев к Псалтири. Лишь некоторые из них можно связать с конкретными сочинениями О. (см. выше); др. считаются отрывками, источники к-рых установить невозможно (подробнее см.: Die Prologtexte. 2019).

ХIII. Книга Притчей Соломоновых. Согласно перечню блж. Иеронима (*Hieron.* Ер. 33. 4. 4, 6), О. принадлежал комментарий на Книгу Притчей в 3 книгах, а также 7 гомилий и соч. «Некоторые вопросы по Книге Притч в одной книге» (*De Proverbiorum quibusdam quaestionibus librum I*), о форме и содержании которого ничего не известно. О существовании схолий свидетельства нет.

Все толкования О. на Книгу Притчей утрачены, имеются лишь краткие отрывки (*In Proverbia fragmenta* = *In Proverb.*; CPG, N 1430), надежное отнесение к-рых к к.-л. из упомянутых 3 сочинений невозможно (ср.: *Nautin.* 1977. P. 250, 252). Две цитаты сохранились на лат. языке в составе сочинения спмч. Памфила «Апология Оригена», переведенного Руфином (см.: *Pamphil.* *Apol. pro Orig.* 186, 188). Многочисленные греч. цитаты из толкований О. на Книгу Притчей представлены в катенах; они изданы в PG в виде 3 подборок (*Fragmenta in Proverbia Salomonis* // PG. 12. Col. 17–34; *Fragmenta in Proverbia* // PG. 17. Col. 149–160; *Expositio in Proverbia* // *Ibid.* Col. 161–252). Не все цитаты подлинные; большинство подлинных, вероятно, взято из гомилий (подробную роспись и указание др. изданий см.: CPG. N 1430. 2–3).

XIV. Книга Екклесиаста. Согласно перечню блж. Иеронима (*Hieron.* Ер. 33. 4. 4, 6), О. составил схолии на эту книгу, а также посвятил ее объяснению 8 гомилий. Существование комментария в источниках не засвидетельствовано.

Все толкования О. на Книгу Екклесиаста утрачены, известно лишь неск. кратких отрывков (*In Ecclesiasten fragmenta* = *In Eccl.*; CPG, N 1431), сохранившихся в катенах. Научное издание отрывков из катен подготовил С. Леанца (см.: *Leanza.* 1975. P. 10–20; в PG эти отрывки не представлены); какое сочинение О. послужило их источником — неизвестно.

XV. Книга Песнь Песней Соломона. Согласно свидетельствам источников, в корпус сочинений О. входило 3 толкования на Книгу Песнь Песней: 2 в форме комментария и 1 в форме гомилий (см.: *Hieron.* Ер. 33. 4. 4, 6; ср.: *Euseb.* *Hist. eccl.* VI 32. 2; *Orig.* *Philos.* 7. 1). О существовании схолий сведений нет.

1. «Комментарий на Книгу Песнь Песней в 2 книгах» (*In Canticum Canticozum commentarii*; CPG, N 1434), сочинение утрачено. Упоминание об этом комментарии встречается в перечне блж. Иеронима, который отмечает, что этот комментарий состоит из 2 книг и отличается от другого пространного комментария, а также что О. написал его в юности (*super-scripsit in adolescentia* — *Hieron.* Ер. 33. 4. 4), т. е., по античным представлениям, до 30 лет. Точно такое же свидетельство присутствует в «Филокалии», составили к-рой, приводя отрывок из этого комментария, вводят его словами: «...из небольшого тома на Песнь, который в юности написал Ориген» (*Orig.* *Philos.* 7. 1). По мнению Нотена, расхождение в свидетельствах блж. Иеронима (2 книги) и «Филокалии» (1 том) может быть объяснено тем, что составителям «Филокалии» не был известен 2-й том сочинения (см.: *Nautin.* 1977. P. 250. N 32). Исследователи считают этот комментарий наиболее ранним из известных ныне экзегетических сочинений О.; вероятно, он был создан в 10-х гг. III в., еще до знакомства О. с Амвросием, имел хождение среди ближайшего окружения О. и не получил широкого распространения (см.: *Ibid.* P. 264; *Fürst.* 2017. S. 27). Из комментария сохранился лишь небольшой отрывок в составе «Филокалии». В нем О. рассуждает о часто встречающемся в Свящ. Писании и особенно характерном для Песни Песней лит. приеме — «перемене лиц», т. е. не обозначенном эксплицитно в тексте изменении субъекта высказываний. О. подчеркивает, что при недостаточной внима-

тельности и искусстве экзегета подобные отрывки могут получить ошибочную интерпретацию (текст и анализ содержания см.: *Origène.* *Philocalie.* 1983. P. 326–334).

2. «Комментарий на Книгу Песнь Песней» (*In Canticum Canticozum commentarii* = *In Cant. comm.*; CPG, N 1433; PG. 13. Col. 61–198; крит. издания: *Origenes Werke.* 1925. Bd. 8. S. 61–241; *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* 1991–1992. 2 t. (SC; 375, 376); также см.: *Werke mit deutscher Übersetzung.* 2016. Bd. 9. Tl. 1), сохранились книги 1–3 в лат. переводе Руфина Аквилейского (о рукописной традиции см.: *Baehrens.* 1916. S. 131–158). Согласно свидетельствам блж. Иеронима (*Hieron.* Ер. 33. 4. 4), Евсевия Кесарийского (*Euseb.* *Hist. eccl.* VI 32. 2) и Кассиодора (*Cassiod.* *De inst. div. lit.* I 5. 4), комментарий состоял из 10 книг. По-видимому, он был доведен О. до завершения и охватывал всю Книгу Песнь Песней; об этом свидетельствуют сохранившиеся в катенах цитаты, последняя из к-рых относится к Песн 8. 13–14 (см.: *Orig.* *In Cant. fragm.* 95). То, что комментарий был законченным сочинением, косвенно подтверждается хвалебным отзывом блж. Иеронима, в посл. получившим широкую известность; по его словам, «Ориген, превзойдя в прочих книгах всех, при толковании Песни Песней превзошел сам себя» (*Hieron.* Ер. 84. 7). Вероятно, Руфин намеревался перевести все сочинение, однако скончался, не успев осуществить свой замысел; т. о., это последний сделанный им перевод труда О. В лат. переводе 3-я кн. завершается толкованием Песн 2. 15 (см.: *Orig.* *In Cant. comm.* III 17. 32; принятое в PG и SC выделение конечного раздела 3-й кн. в особую 4-ю кн. не поддерживается рукописной традицией; корректное деление см. в издании: *Werke mit deutscher Übersetzung.* 2016. Bd. 9. Tl. 1). Примерное время создания комментария устанавливается на основании свидетельства Евсевия Кесарийского, который отмечает, что О. написал начальные 5 книг во время путешествия в Афины (обычно датируется сер. 40-х гг. III в.), а остальные завершил после возвращения в Кесарию Палестинскую (*Euseb.* *Hist. eccl.* VI 32. 2). В комментарии О. неск. раз ссылается на записи собственных гомилий (см.: *Perrone.* 2011. P. 21–22), поэтому окончание работы над сочинением отно-

сится, вероятнее всего, к кон. 40-х гг. III в. Сочинению предпослан обширный пролог, в котором О. определяет своеобразие Книги Песнь Песней и намечает основные линии ее эзегезы. Не отрицая наличия у книги букв. смысла, определяемого ее лит. формой «эпиталамы» (свадебной песни), О. выводит на передний план аллегорический духовный смысл. Этот смысл раскрывается во всем комментарии на 2 уровнях: общем и частном. На общем уровне стремление невесты к жениху и их любовные отношения О. интерпретирует как взаимоотношения Иисуса Христа и Церкви; на частном уровне речь идет об отношениях между Словом Божиим (Логосом) и человеческой душой (см.: *Orig. In Cant. comm. Prol. 1. 1*). О. различает виды любви, противопоставляя чувственную плотскую любовь и высшую духовную любовь; последняя в Свящ. Писании понимается как свойство и имя Самого Бога, поэтому именно через нее человек становится причастен Богу (см.: *Ibid. Prol. 2. 1–48*). Важное значение имеет вводимое О. в прологе соотношение 3 книг Соломона (Книга Притчей, Книга Екклесиаста, Книга Песнь Песней) с 3 философскими науками античности: этикой, физикой и эллиптикой (т. е. онтологией или метафизикой как наукой, направленной на созерцание идей и сущностей), к-рые по-новому осмысливаются в христианстве и подчиняются цели разумного возвышения к полноте богопознания (см.: *Ibid. Prol. 3. 1–21*). Заложенная О. стратегия интерпретации 3 книг Соломона как образца «библейской философии» в ее движении от практической нравственности через исследование творения к созерцанию Творца была воспринята и развита многими последующими христ. экзегетами (подробнее о содержании см.: *Fürst, Strutwolf. Einleitung: Der Kommentar. 2016. S. 8–46*; также ср.: *Сидоров. 2005. № 2. С. 79–90*).

В греч. оригинале из комментария сохранились лишь небольшие отрывки (*In Canticum Canticorum fragmenta* = *In Cant. fragm.*; CPG, N 1433): 1 цитата в составе «Филокалии» (*Orig. Philoc. 27. 13*) и более 90 цитат в катене Прокопия Газского в сильно переработанном виде. Представленные в этой и др. катенах отрывки были изданы в PG в виде 2 подборок (*Excerpta Procopiana ex Origene in Canticum Canti-*

corum // PG. 13. Col. 197–216; *Scholia in Cantica Canticorum* // *Ibid. 17. Col. 253–288*). Критический текст отрывков доступен в издании катены Прокопия Газского (*Procopii Gazaei Epitome in Canticum Canticorum* / Ed. J.-M. Auwers. Turnhout, 2011. (CCSG; 67)) и в отдельных изданиях (*Origene. Commentario al Canticum dei Cantici. 2005; Werke mit deutscher Übersetzung. 2016. Bd. 9. Tl. 2*; нумерация отрывков в статье дается по последнему изданию; таблицу соответствий см.: *Fürst, Strutwolf. Einleitung: Die Homilien und Fragmente. 2016. S. 54–56*).

3. «Гомилии на Книгу Песнь Песней» (*In Canticum Canticorum homiliae* = *In Cant. hom.*; CPG, N 1432; PG. 13. Col. 35–58; крит. издания: *Origenes Werke. 1925. Bd. 8. S. 26–60; Homélies sur le Cantique des Cantiques. 1966. (SC; 37bis)*; также см.: *Werke mit deutscher Übersetzung. 2016. Bd. 9. Tl. 2*; рус. переводы: Перевод двух бесед *Оригена* на книгу Песнь Песней. 1880; Гомилии на Песнь Песней. 1995), сохранились в лат. переводе блж. Иеронима (о рукописной традиции см.: *Baehrens. 1916. S. 159–185*). По-видимому, известные в лат. переводе гомилии были единственными, которые О. посвятил Книге Песнь Песней; в перечне блж. Иеронима упоминаются только 2 гомилии (*Hieron. Ep. 33. 4. 6*). В гомилиях последовательно объясняются 2 начальные главы Книги Песни Песней (1-я гомилия — Песн 1. 1–12; 2-я гомилия — Песн 1. 12 – 2. 14). Интерпретируя название книги, О. выделяет неск. ветхозаветных песней, являющихся образцовыми молитвенными обращениями души к Богу: песнь при исходе из Египта (Исх 15. 1–19); песнь в пустыне при наполнении колодца (Числ 21. 17–18); песнь Моисея (Втор 32. 1–43); песнь Деворы (Суд 5. 1–31) и др. По мысли О., все эти песни отражают последовательные этапы движения души к Богу. Избавившаяся от грехов и украшенная добродетелями душа может соединиться с Богом; именно это высшее состояние, согласно О., выражается в Книге Песнь Песней, двойное название к-рой указывает, что в ней представлена кульминация всех библейских песней (см.: *Orig. In Cant. hom. 1. 1*). Как и в комментарии, в гомилиях О. предлагает разносторонние размышления о природе и характере духовной любви, к-рая связывает человека с Богом

(подробнее о содержании см.: *Fürst, Strutwolf. Einleitung: Die Homilien. 2016. S. 5–35*; также ср.: *Сидоров. 2007. С. 326–332*).

XVI. Книга пророка Исании. В перечне блж. Иеронима засвидетельствовано существование 3 видов толкований О. на эту книгу: комментарий, гомилий и схолий (*Hieron. Ep. 33. 4. 2, 6*).

1. «Комментарий на Книгу пророка Исании» (*In Isaiam commentarii* = *In Is. fragm.*; CPG, N 1435), сохранились лишь немногочисленные отрывки (текст см.: *Origenes. Werke mit deutscher Übersetzung. 2009. Bd. 10. S. 308–321*). Согласно перечню блж. Иеронима, комментарий состоял из 36 книг (см.: *Hieron. Ep. 33. 4. 2*), однако это сообщение противоречит свидетельству о 30 книгах в др. сочинении блж. Иеронима (см.: *Idem. In Is. I. Prol.*), а также у Евсевия Кесарийского (см.: *Euseb. Hist. eccl. VI 32. 1*) и в рукописных маргиналиях (подробнее см.: *Nautin. 1977. P. 247; Fürst, Hengstermann. 2009. S. 5–6*). Совр. исследователи полагают, что в комментарии было 30 книг и он был доведен О. до начала 30-й главы (Ис 30. 5). Точно датировать комментарий невозможно; Евсевий Кесарийский помещает его в период до сер. 40-х гг. III в. (см.: *Euseb. Hist. eccl. VI 32. 1*). Ни одного греч. отрывка из комментария не сохранилось; имеются лишь 3 лат. отрывка из 1-й и 28-й книг, цитируемые в соч. «Апология Оригена» сщмч. Памфила (см.: *Pamphil. Apol. pro Orig. 116, 137, 139*; о содержании см.: *Fürst, Hengstermann. 2009. S. 6–13*). Евсевий Кесарийский пользовался комментарием О. при работе над собственным толкованием Книги пророка Исании (*Commentarii in Isaiam*; CPG, N 3468), однако не цитировал его, вслед. чего невозможно определить, какие из экзегетических решений О. были им восприняты. По мнению некоторых исследователей, текст, известный как письмо 18В блж. Иеронима (*Hieron. Ep. 18В*), может являться сделанным блж. Иеронимом во время перевода гомилий Оригена конспектом отрывка из комментария О., посвященного объяснению упоминания о серафимах (Ис 6. 2, 6; см.: *Fürst, Hengstermann. 2009. S. 18–20*).

2. «Гомилии на Книгу пророка Исании» (*In Isaiam homiliae* = *In Is.*; CPG, N 1437; PG. 13. Col. 219–254; крит. издания: *Origenes Werke. 1925.*

Bd. 8. S. 242–289; также см.: Werke mit deutscher Übersetzung. 2009. Bd. 10; рус. пер.: Гомилии на Книгу пророка Исаии. 2013), сохранились отдельные гомилии в лат. переводе блж. Иеронима (о рукописной традиции см.: *Baehrens*. 1916. S. 207–231). Точное число входивших в цикл гомилий неизвестно: в перечне блж. Иеронима говорится о 32 гомилиях (*Hieron*. Ep. 33. 4. 6); в предисловии к собственному комментарию на Книгу пророка Исаии блж. Иероним сообщает о 25 гомилиях (*Idem*. In Is. I. Prol.). Возможно, во 2-м случае речь идет о гомилиях, к-рые были непосредственно доступны блж. Иерониму в период работы над комментарием (см.: *Fürst, Hengstermann*. 2009. S. 20). Ни одного оригинального греч. отрывка гомилий в наст. время не известно. Блж. Иероним перевел 9 гомилий О. (о проблеме подлинности 9-й гомилии см.: *Ibid*. S. 23–27); нумерация гомилий в его переводе является произвольной и не соответствует последовательности объясняемых в гомилиях отрывков (таблицу истолкованных перикоп см.: *Ibid*. S. 28). Какими принципами руководствовался блж. Иероним при отборе гомилий для перевода, установить сложно. Наибольший интерес у него вызвало толкование 6-й гл. Книги пророка Исаии (Ис 6. 1–10); эта глава объясняется в 5 из 9 переведенных гомилий. Предметом полемики в последующей христ. экзегетике стало предложенное О. объяснение серафимов (Ис 6. 2–3). О. утверждал, что этих серафимов два и что они закрывают лица и ноги не себе, а Богу; двух серафимов О. в аллегорической интерпретации отождествлял с Иисусом Христом и Св. Духом (см.: *Orig*. In Is. 1. 2; ср.: *Ibid*. 4. 1). Вероятно, уже блж. Иероним посчитал это толкование неортодоксальным и вставил в текст смягчающий его комментарий. Впосл. появилось соч. «Трактат против Оригена о видении Исаии» (*Tractatus contra Origenem de visione Isaiae*; CPG, N 2683), автор к-рого подвергал резкой критике предложенное О. толкование 6-й гл. Книги пророка Исаии; сочинение сохранилось в лат. переводе. Большинство совр. исследователей полагают, что оно было написано *Феофилом I*, архиеп. Александрийским, и переведено на лат. язык блж. Иеронимом (см.: *Fürst, Hengstermann*. 2009. S. 180–187). Наряду с триадологическими в гоми-

лиях представлены и др. важные в богословском отношении экскурсы и рассуждения О. о соотношении божества и человечества в Иисусе Христе (напр., см.: *Orig*. In Is. 3. 2; 4. 1; 5. 1; 7. 1); о спасительном смысле пришествия Логоса в земной мир (см.: *Ibid*. 1. 4–5); об угодении Иисусу Христу и о соединении с Логосом как о цели преуспевания в добродетели (*Ibid*. 4. 2; 5. 1–2; 6. 3), о дарах Св. Духа (*Ibid*. 3. 1–3) и др. (подробнее о содержании см.: *Fürst, Hengstermann*. 2009. S. 35–161; также ср.: Гомилии на Книгу пророка Исаии. 2013. С. 12–19).

3. «Схолии на Книгу пророка Исаии» (In Isaiam excerpta; CPG, N 1436), сочинение утрачено. Блж. Иероним упоминает этот труд О. также в собственном комментарии на Книгу пророка Исаии (см.: *Hieron*. In Is. I Prol.). Два сохранившихся в катенах отрывка (текст см.: *Origenes*. Werke mit deutscher Übersetzung. 2009. Bd. 10. S. 312) в случае их подлинности могли быть заимствованы из схолий, т. к. они относятся к той части Книги пророка Исаии, к-рая не была истолкована в комментарии О. (Ис 39. 7; 66. 1; ср.: *Nautin*. 1977. P. 248; *Fürst, Hengstermann*. 2009. S. 13–14).

XVII. Книга пророка Иеремии. В перечне блж. Иеронима упоминаются гомилии О. (см.: *Hieron*. Ep. 33. 4. 6); о существовании комментария или схолий источники не сообщают.

«Гомилии на Книгу пророка Иеремии» (In Ieremiam homiliae; CPG, N 1438), сохранились группа гомилий в греч. оригинале и отдельные гомилии в лат. переводе блж. Иеронима. Точное число входивших в изначальное собрание гомилий неизвестно: в перечне блж. Иеронима говорится о 14 гомилиях (*Hieron*. Ep. 33. 4. 6; поздняя правка, отражающая число гомилий, переведенных блж. Иеронимом); Кассиодор сообщает о 45 гомилиях (см.: *Cassiodor*. De inst. div. lit. I 3. 3). С учетом наличия в «Филокалии» цитаты из 39-й гомилии (см.: *Orig*. Philoc. 10; объясняется Иер 51. 22; здесь и далее нумерация по LXX), свидетельство Кассиодора признается заслуживающим доверия (см.: *Fürst, Lona*. 2018. S. 10–11). В греч. оригинале сохранилось 20 гомилий (In Ieremiam homiliae graecae = In Ier. hom.; CPG, N 1438. 1; PG. 13. Col. 253–526; крит. издания: *Origenes* Werke. 1901, 1983². Bd. 3. S. 1–194; *Homélie sur Jérémie*.

1976–1977. 2 t. (SC; 232, 238); также см.: Werke mit deutscher Übersetzung. 2018. Bd. 11; рус. пер. 2-й гомилии: *Кожухов*. 2017. С. 28–32; о рукописной традиции см.: *Origenes* Werke. 1901. Bd. 3. S. XI–XXIII), к-рые охватывают содержание Книги пророка Иеремии с начала (Иер 1. 2) до 20-й гл. (Иер 20. 7–12) с некоторыми существенными лакунами (без объяснения оставлены главы 6–9, 14, 19; перечень истолкованных перикоп см.: *Bardenhewer*. 1914. S. 134; также см.: *Fürst, Lona*. 2018. S. 12–19). В лат. переводе блж. Иеронима сохранилось 14 гомилий (In Ieremiam homiliae latinae = In Ier. hom. lat.; CPG, N 1438. 2; PL. 25. Col. 585–692; о рукописной традиции см.: *Baehrens*. 1916. S. 207–231). Блж. Иероним переводил гомилии не подряд, а в произвольном порядке. Из переведенных им гомилий 12 доступны также в греч. оригинале (таблицу соответствий см.: *Fürst, Lona*. 2018. S. 12), тогда как 2 гомилии содержат уникальный материал (в них объясняются отрывки Иер 27. 23–29 и Иер 28. 6–9); традиционно они обозначаются как 1-я (*Orig*. In Ier. hom. lat. 1; 3-я в собрании блж. Иеронима) и 2-я (*Orig*. In Ier. hom. lat. 2; 2-я в собрании блж. Иеронима) лат. гомилии (крит. изд.: *Origenes* Werke. 1925. Bd. 8. S. 290–317; *Homélie sur Jérémie*. 1977. T. 2. P. 300–366. (SC; 238); также см.: Werke mit deutscher Übersetzung. 2018. Bd. 11. S. 526–571). В «Филокалии» (см.: *Orig*. Philoc. 1. 28; 10. 1–2) представлено 4 отрывка из гомилий. Ок. 150 цитат из гомилий сохранилось в катенах (общий перечень и указатель соответствий разных изданий см.: *Fürst, Lona*. 2018. S. 21–25). Эти цитаты опубликованы в PG (*Selectia in Ieremiam* // PG. 13. Col. 544–606) и включены в состав критического издания (см.: *Origenes* Werke. 1901, 1983². Bd. 3. S. 199–232; также см.: Werke mit deutscher Übersetzung. 2018. Bd. 11. S. 582–653). Принадлежность О. мн. цитируемых под его именем в катенах толкований нельзя считать окончательно установленной (см.: *Fürst, Lona*. 2018. S. 20). Служение прор. Иеремии О. интерпретирует в гомилиях в 2 основных направлениях. Во-первых, он соотносит проповедь пророка с земным явлением Иисуса Христа, провозвестником и прообразом к-рого выступает пророк (см.: *Orig*. In Ier. hom. 1. 6; 15. 11; 19. 12). Мн. пророчества книги получают у О. ярко

выраженное христологическое толкование (напр., см.: Ibid. 10. 1). Во-вторых, О. рассматривает прор. Иеремию как образец для христианского проповедника, к-рый в сложные исторические времена призывает уклонившийся от следования заповедям Божиим народ к покаянию, будучи готов претерпеть поругание и гонения за возвещаемую истину (напр., см.: Ibid. 8. 8; 20. 8). Значительное внимание О. уделяет в гомилиях догматико-полемиическим темам. Он неоднократно возвращается к направленным против гностических и маркионитских концепций рассуждениям о том, что Бог не является причиной зла, что источником всех бедствий и несчастий служат обусловленные свободной волей людей грехи, к-рые Бог не хочет оставлять без наказания. Грозные пророчества, предвещающие многообразные кары отступившему от Бога евр. народу, О. интерпретирует прежде всего в педагогическом смысле, подчеркивая, что налагаемые Богом на грешников наказания имеют врачевательное значение и являются призывами к покаянию и исправлению. По мысли О., Бог как мудрый врач подбирает для каждой болезни способное исцелить от нее лекарство, однако чем упорнее человек отвергает помощь Бога, тем более мучительным для него становится исцеление (см.: Ibid. 2. 2–3; 20. 3–9; подробнее о содержании см.: *Omelie su Geremia*. 2001; *Ramelli*. 2008; *Fürst, Lona*. 2018. S. 35–105; также ср.: *Сидоров*. 2007. С. 261–268).

XVIII. Плач Иеремии. В перечне блж. Иеронима и в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского упоминается комментарий (см.: *Hieron*. Ep. 33. 4. 4; *Euseb*. Hist. eccl. VI 24. 2); свидетельства о существовании гомилий или схолий отсутствуют.

«Комментарий на Плач Иеремии» (In Lamentationes commentarii = In Lament. fragm.; CPG, N 1439), сочинение утрачено. Согласно Евсевию Кесарийскому, сочинение состояло из 5 книг и было написано О. еще в Александрии (см.: *Euseb*. Hist. eccl. VI 24. 2). В катенах под именем О. приводятся толкования на эту книгу; их источником мог быть комментарий, однако их подлинность окончательно не доказана. Поскольку цитаты в катенах прерываются на 4-й гл. (Плач 4. 22), исследователи полагают, что О. прокомментировал книгу не полностью (см.: *Nau-*

tin. 1977. P. 250–251). Представленные в катенах отрывки опубликованы в PG (Selecta in Threnos // PG. 13. Col. 605–662), а также в качестве дополнения к критическому изданию «Гомилий на Книгу пророка Иеремии» (*Origenes Werke*. 1901, 1983². Bd. 3. S. 235–279).

XIX. Книга пророка Иезекииля. Согласно перечню блж. Иеронима, в корпус трудов О. входили комментарий и гомилии на эту книгу (*Hieron*. Ep. 33. 4. 2, 6).

1. «Комментарий на Книгу пророка Иезекииля» (In Ezechielem commentarii = In Ezech. fragm.; CPG, N 1440), сочинение утрачено. Точное число книг неизвестно: в перечне блж. Иеронима говорится о 29 книгах (*Hieron*. Ep. 33. 4. 2), тогда как Евсевий Кесарийский сообщает о 25 книгах (*Euseb*. Hist. eccl. VI 32. 1). В «Филокалии» цитируется отрывок из 20-й кн. (*Orig*. Philoc. 11; содержит толкование Иез 34. 17–19). Согласно Евсевию Кесарийскому, комментарий был завершен О. во время поездки в Афины (*Euseb*. Hist. eccl. VI 32. 1), т. е. в сер. 40-х гг. III в.

2. «Гомилии на Книгу пророка Иезекииля» (In Ezechielem homiliae = In Ezech. hom.; CPG, N 1441; PG. 13. Col. 663–763; крит. издания: *Origenes Werke*. 1925. Bd. 8. S. 319–454; *Homélie sur Ézéchiél*. 1989. (SC; 352)), сохранились в лат. переводе блж. Иеронима (о рукописной традиции см.: *Baehrens*. 1916. S. 207–231). В перечне блж. Иеронима говорится о 12 гомилиях, однако это указание ошибочно, т. к. в лат. переводе доступно 14 гомилий. Гомилии охватывают лишь часть Книги пророка Иезекииля (без объяснения оставлены главы 2–12, 18–27, 29–43, 45–52 и ряд др. отрывков; список истолкованных О. перикоп см.: *Bardenheuer*. 1914. S. 135–136). Неизвестно, перевел ли блж. Иероним все известные в его время гомилии или сделал выборку, как в случае др. пророческих книг. Переводу блж. Иеронима предпослано краткое предисловие, адресованное его другу К-польскому пресв. Викентию; в нем блж. Иероним дает краткую характеристику 3 видов экзегетических сочинений О., а также повторяет хвалебную характеристику, данную О. *Дидимом Слепцом*, называя О. «вторым после апостола [Павла] учителем Церквей» (см.: *Origenes Werke*. 1925. Bd. 8. S. 318). В гомилиях О. использует характерное для его экзегезы соотнесение не

только пророчеств ВЗ, но и самих пророков с Иисусом Христом. По мысли О., в случае прор. Иезекииля эта типологическая связь является еще более очевидной, поскольку Бог, обращаясь к пророку, постоянно употребляет мессианское имя Сын Человеческий (см.: *Orig*. In Ezech. hom. 1. 4). Обсуждая события вавилонского пленения, О. подчеркивает важность роли, к-рую немногие праведники выполняют в среде наказываемых Богом грешников, напоминая им как об их вине, так и о готовности Бога даровать спасение и исцеление (Ibid. 1. 1). Содержание Книги пророка Иезекииля дает О. мн. поводы для нравоучительных рассуждений; наиболее яркие из них посвящены указанию на постоянное противостояние между истиной и ложью, проистекающей от Св. Духа истинной проповедью и возникающими «от собственного духа» лжеучениями и лжепророчествами (см.: Ibid. 2. 2–5), церковным единством в вере и множеством противоречивых еретических мнений (см.: Ibid. 9. 1–2; подробнее см.: *Сидоров*. 2007. С. 322–326).

В катене *Иоанна Друнгария* представлено значительное число отрывков из толкований О. на Книгу пророка Иезекииля (CPG, N 1442), источником к-рых, вероятно, были гомилии, хотя нельзя исключать, что нек-рые восходят к комментарию. Цитаты изданы в PG в виде 2 подборок (Selecta in Ezechielem // PG. 13. Col. 767–826; Fragmenta in Ezechielem // PG. 17. Col. 287–288); имеющие параллели в гомилиях приведены в аппарате критического издания.

XX. Книга пророка Даниила. В перечне блж. Иеронима и в др. источниках отсутствуют упоминания о посвященных этой книге экзегетических сочинениях О. Однако в «Комментарии на Евангелие от Матфея» О. ссылается на некое собственное толкование 9-й гл. этой книги (см.: *Orig*. In Matth. comm. lat. 40). По мнению исследователей, в данном случае речь идет не о самостоятельном комментарии, а о 9-й и 10-й книгах соч. «Строматы», в к-рых О. среди прочего рассматривал нек-рые отрывки из Книги пророка Даниила (см.: *Perrone*. 2011. P. 21; ср.: *Nautin*. 1977. P. 295).

XXI. Книги 12 малых пророков. В перечне блж. Иеронима приводится список комментариев О. на

книги малых пророков (*Hieron.* Ер. 33. 4. 2); свидетельств о существовании гомилий или схолий нет. В соч. «О знаменитых мужах» блж. Иероним свидетельствует, что ему удалось разыскать переписанное собственноручно спмч. Памфилом собрание комментариев О. на книги малых пророков в 25 книгах (см.: *Idem.* De vir. illustr. 75); о таком же числе книг свидетельствует Евсевий Кесарийский в «Церковной истории» (см.: *Euseb.* Hist. eccl. VI 36. 2). В перечне блж. Иеронима книги комментария распределяются следующим образом (в скобках указано число книг): Книга пророка Иоилы (2), Книга пророка Амоса (6), Книга пророка Ионы (1), Книга пророка Михея (3), Книга пророка Наума (2), Книга пророка Аввакума (3), Книга пророка Софонии (2), Книга пророка Аггея (1), Книга пророка Захарии (2), Книга пророка Малахии (2). После корректировки ошибочного указания числа книг комментария на Книгу пророка Малахии (блж. Иероним свидетельствует о 3 книгах; см.: *Hieron.* In Mal. Prol.) получается то же общее число — 25 книг. По-видимому, в это собрание не входил упоминаемый в перечне блж. Иеронима без указания числа книг «Комментарий на Книгу пророка Осии». Блж. Иероним отмечает, что этот комментарий в его время существовал лишь во фрагментированном виде, «без начала и конца» (см.: *Idem.* In Os. Prol.). Отдельно в перечне упоминается несохранившееся соч. «Толкование на пророка Осию о Ефреме в одной книге» (In Osee de Effraim librum I; см.: *Hieron.* Ер. 33. 4. 2). Блж. Иероним в предисловии к собственному «Комментариию на Книгу пророка Осии» приводит его полное греч. название: «О том, в каком смысле в Книге пророка Осии упоминается Ефрем» (Περὶ τοῦ πῶς ὀνομάσθη ἐν τῷ Ὠσέῃ Εφραίμ), а также сообщает, что О. в этом небольшом трактате интерпретировал пророчества против Ефрема как относящиеся к еретикам (см.: *Idem.* In Os. Prol.; ср.: *Nautin.* 1977. P. 248). В перечне отсутствует упоминание о Книге пророка Авдия; по-видимому, О. ее не толковал (см.: *Nautin.* 1977. P. 248).

Все комментарии О. на книги малых пророков утрачены. В составе «Филокалии» сохранился лишь 1 отрывок из «Комментария на Книгу пророка Осии» (CPG, N 1443; текст

см.: *Orig.* Philoc. 8; объясняется Ос 12. 4). По мнению нек-рых исследователей, к «Комментариию на Книгу пророка Иоилы» О. может относиться отрывок, сохранившийся на папире без указания авторства (CPG, N 1444), однако его атрибуцию О. нельзя считать окончательно доказанной (подробнее см.: *Aland, Rosenbaum.* 1995. S. 428–430).

XXII. Евангелие от Матфея. В перечне блж. Иеронима упоминаются комментарий и гомилии (см.: *Hieron.* Ер. 33. 4. 5, 8). Блж. Иероним сообщает, что он читал эти толкования, а также схолии (commaticum interpretationis genus) О. при работе над собственным комментарием на Евангелие от Матфея (см.: *Idem.* In Matth. Prol.). О схолиях О. больше ничего не известно; ни одного отрывка из них не сохранилось (см.: *Klostermann.* 1955. S. 4–5). Согласно блж. Иерониму, О. принадлежало 25 гомилий на Евангелие от Матфея (*Hieron.* Ер. 33. 4. 8; *Idem.* In Matth. Prol.); все они также утрачены (о возможном папирусном отрывке см.: *Aland, Rosenbaum.* 1995. S. 431–433). Засвидетельствованные в средневек. сборниках под именем О. лат. гомилии (CPG, N 1510–1517; ср.: ПЭ. Т. 44. С. 353) являются неподлинными (см.: *Klostermann.* 1955. S. 4; подробнее см.: *Morin.* 1942).

«Комментарий на Евангелие от Матфея» (In Matthaeum commentarii; CPG, N 1450; общее введение и указатели см.: *Origenes Werke.* 1955. 1968². Bd. 12. Tl. 2), сохранился частично в греч. оригинале и в лат. переводе неизвестного автора. Согласно Евсевию Кесарийскому, сочинение состояло из 25 книг (*Euseb.* Hist. eccl. VI 36. 2; такое же число книг упоминает блж. Иероним; см.: *Hieron.* Ер. 33. 4. 5; *Idem.* In Matth. Prol.; свидетельства о 26 книгах исследователи считают результатом ошибок переписчиков; см.: *Nautin.* 1977. P. 242). Оно было создано О. одновременно с трактатом «Против Цельса» (*Euseb.* Hist. eccl. VI 36. 2), т. е. в кон. 40-х гг. III в.; согласно датировке Нотена — в 249 г. (*Nautin.* 1977. P. 412). В греч. оригинале сохранились книги 10–17 комментария (In Matthaeum commentarii graeci = In Matth. comm.; CPG, N 1450. 1; PG. 13. Col. 835–1600; крит. издания: *Origenes Werke.* 1936. Bd. 10; Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu. 1970. T. 1: Livres X–XI. (SC; 162); рус. пер. книг 10–11: Комментарий на Евангелие от Матфея.

2007; о рукописной традиции см.: *Klostermann.* 1955. S. 5–7). Они содержат толкование 10 глав Евангелия от Матфея (Мф 13. 36 — 22. 33; распределение перикоп по книгам см.: *Bardenheuer.* 1914. S. 145). Сохранившиеся книги сочинения лишены обычных для комментариев О. вступлений и заключений; изложение начинается непосредственно с объясняемых евангельских слов; текст комментария часто имеет весьма сжатый и прерывистый характер. Ссылаясь на это, нек-рые исследователи полагают, что комментарий сохранился не в первоначальном виде, но в позднейшей сокращенной переработке; вместе с тем образно-смысловой язык и лит. стиль О. в нем вполне узнаваемы (см.: *Сагарда.* 2004. С. 451). Греч. отрывки из комментария (In Matthaeum fragmenta graeca = In Matth. fragm.; CPG, N 1450. 3; PG. 13. Col. 829–834; крит. изд.: *Origenes Werke.* 1941. Bd. 12. Tl. 1) представлены в неск. источниках: 1) 1 цитата из 1-й кн. комментария в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского (*Euseb.* Hist. eccl. VI 25. 4–6 = *Orig.* In Matth. fragm. 1), содержащая рассуждения О. об авторстве Евангелий; 2) 1 цитата из 2-й кн. в «Филокалии» (*Orig.* Philoc. 6. 1–2 = *Idem.* In Matth. fragm. 3; объясняется отрывок Мф 5. 9); 3) более 500 цитат в катенгах; атрибуция многих из них О. и их отнесение к комментарию остаются предметом дискуссий. На лат. языке сохранилась большая часть древнего перевода комментария, сделанного без разбиения на книги (In Matthaeum commentarii latini = In Matth. comm. lat.; также часто встречается название In Matthaeum commentariorum series; CPG, N 1450. 2; PG. 13. Col. 1599–1800; крит. изд.: *Origenes Werke.* 1936. Bd. 10. S. 80–703; 1933. 1976². Bd. 11; о рукописной традиции см.: *Klostermann.* 1955. S. 13–15). Авторство перевода неизвестно; нек-рые ученые полагали, что он был создан в VI в. в окружении Кассиодора (см.: *Bardenheuer.* 1914. S. 146). Доступный ныне текст лат. версии начинается с середины 12-й кн. греч. комментария (*Orig.* In Matth. comm. XII 6; объясняется Мф 16. 13) и продолжается почти до конца Евангелия (до Мф 27. 63). Т. о., для книг 12–17 комментария имеется как греческий, так и лат. текст (их параллельное представление см.: *Origenes Werke.* 1936. Bd. 10. S. 80–703). Сопоставление

этих текстов свидетельствует, что лат. переводчик обходился с оригиналом весьма вольно: пропускал мн. рассуждения О., предлагал сокращенный пересказ его объяснений, добавлял собственные рассуждения и т. п. Однако сравнение лат. перевода с греч. отрывками, сохранившимися в катенах, показывает, что в ряде случаев переводчик сохранил более полный текст, тогда как имеющийся греч. текст выглядит как его переработка. Исходя из этого, исследователи заключают, что лат. перевод был сделан не с известного ныне сокращенного и переработанного греч. текста, а с текста полной ранней редакции, поэтому в ряде случаев может рассматриваться как более надежный свидетель (подробнее см.: *Klostermann*. 1955. S. 16–22). Вероятно, из ранней редакции комментария были заимствованы сохранившиеся в лат. переводе Руфина Аквилейского 5 цитат, к-рые представлены в соч. «Апология Оригена» сщмч. Памфила (см.: *Pamphil. Apol. pro Orig.* 118, 178, 180, 182, 184 = *Orig.* In *Matth. fragm.* 2, 4–6). О. полагал, что Евангелие от Матфея было первоначально написано для христиан из евреев, поэтому считал его наиболее пригодным для демонстрации как преемства, так и принципиального различия между религ. воззрениями иудеев и христиан. Значительное место в комментарии занимают христологические рассуждения. О. подчеркивает реальность божества и человечества Иисуса Христа: будучи «образом Бога», Словом, Премудростью и Силой Божией, Он воспринимает свойства человека, чтобы стать «плотью для живущих во плоти», послужить «образом» для всех людей и привести к спасению верующих в Него (см.: *Orig.* In *Matth. comm.* X 17; XII 4–5, 25, 29; XV 10). Вместе с тем, как и в др. сочинениях, при интерпретации отношения Отца и Сына О. занимает позицию субординационизма, подчеркивая отличие «отображенного» божества Сына от первообразного и абсолютного божества Отца (см.: *Ibid.* XV 10). На протяжении всего комментария О. ведет антииудейскую и антигностическую полемику. Первую он связывает с фундаментальной для предлагаемой им экзегезы НЗ идеей «перехода» Слова Божия от иудеев к язычникам, а также с критикой иудейского буквализма в интерпретации Свящ. Пи-

сания и формализма в соблюдении предписаний закона (напр., см.: *Ibid.* XI 8–4). В рамках второй О. выступает против гностического представления о том, что одни люди от природы предопределены к гибели, а другие — к спасению, настаивая на свободе воли разумных существ, но в то же время подчеркивая необходимость постоянной помощи Бога для стяжания веры и добродетелей (напр., см.: *Ibid.* X 11; ср.: Комментарий на Евангелие от Матфея. 2007. С. 20–24; подробнее о содержании см.: II «*Commento a Matteo*» di Origene. 2011; также ср.: *Судопов*. 2008. № 1. С. 40–51).

XXIII. Евангелие от Луки. В перечне блж. Иеронима упоминаются комментарий и гомилии (см.: *Hieron.* Ер. 33. 4. 5, 8); свидетельства о схолиях в источниках отсутствуют.

1. «Комментарий на Евангелие от Луки» (In *Lucam commentarii*; CPG, N 1452), сочинение утрачено. В перечне блж. Иеронима говорится, что комментарий состоял из 25 книг (*Hieron.* Ер. 33. 4. 5), однако в предисловии к собственному переводу «Гомилий на Евангелие от Луки» О. блж. Иероним упоминает о 5 книгах (см.: *Origenes Werke*. 1959. Bd. 9. S. 1; ср.: *Rufin.* *Apol.* in *Hieron.* II 25, 26). Из комментария могли быть заимствованы отрывки толкований О., встречающиеся в катенах на Евангелие от Луки и не имеющие прямых параллелей в лат. тексте гомилий (In *Lucam fragmenta* = In *Luc. fragm.*; PG. 13. Col. 1901–1910; 17. Col. 311–370; крит. изд.: *Origenes Werke*. 1959. Bd. 9. S. 223–336), однако некоторые из них могут восходить также к несохранившимся книгам «Комментария на Евангелие от Матфея».

2. «Гомилии на Евангелие от Луки» (In *Lucam homiliae* = In *Luc. hom.*; CPG, N 1451; PG. 13. Col. 1799–1902; крит. издания: *Origenes Werke*. 1959. Bd. 9; *Homélies sur S. Luc.* 1962. (SC; 87); о рукописной традиции см.: *Rauer*. 1932), сохранились в лат. переводе блж. Иеронима; многочисленные греч. отрывки присутствуют в катенах (их крит. изд. параллельно с переводом блж. Иеронима см.: *Origenes Werke*. 1959. Bd. 9). В перечне блж. Иеронима и в созданном им переводе насчитывается 39 гомилий, однако число произнесенных О. гомилий было больше, т. к. в др. сочинениях он ссылается на гомилии, отсутствующие в известном ныне корпусе (см.: *Orig.* In *Matth. comm.*

XIII 29; In *Ioan. comm.* XXXII 2. 5; ср.: *Nautin*. 1977. P. 253). В гомилиях 1–33 истолкованы полностью главы 1–3 и половина гл. 4 Евангелия от Луки (Лк 1. 1 — 4. 27); оставшиеся 7 гомилий посвящены объяснению различных отрывков из глав 10, 12, 17, 19 и 20 (перечень объясненных перикоп см.: *Bardenhewer*. 1914. S. 137; *Nautin*. 1977. P. 398–399). Подобное неравномерное распределение материала позволяет предполагать, что гомилии были распределены по томам; 1-й том сохранился целиком, тогда как из последующих дошли лишь отдельные гомилии. Точное время создания гомилий неизвестно; традиционно их датируют 1-м периодом пребывания О. в Кесарии Палестинской, относя к 233–234 гг. (напр., см.: *Bardenhewer*. 1914. S. 137; *Судопов*. 2007. С. 333; *Fürst*. 2017. S. 27), однако Нотен настаивал на поздней датировке — 239–242 гг. (см.: *Nautin*. 1977. P. 411). Упоминание блж. Иеронима о «юношеском» и об «игривом» характере гомилий О. (см.: *Origenes Werke*. 1959. Bd. 9. S. 2) едва ли следует понимать в хронологическом смысле. По сравнению с др. гомилиями О. «Гомилии на Евангелие от Луки» являются более короткими и более легкими по содержанию, однако это может быть связано не столько с ранним временем их создания, сколько с обстоятельствами произнесения и особенностями аудитории, к к-рой обращался О. Нотен предполагал, что гомилии произносились на евхаристических собраниях в воскресенье, среду и пятницу, объясняя этим их сравнительную краткость (см.: *Nautin*. 1977. P. 398–401). Однако др. исследователи отмечают, что в самих гомилиях нет никаких намеков на евхаристический характер собраний. Более того, во мн. случаях О. объясняет отрывки, состоящие из одного или неск. стихов; чтение столь кратких перикоп на евхаристических собраниях крайне маловероятно (см.: *Grappone*. *Annotazioni sulla cronologia*. 2001. P. 43–44). Возможно, гомилии произносились в воскресные дни (ср. пометку неизвестного происхождения, сделанную лат. переписчиком: *Origenes Werke*. 1959. Bd. 9. S. 2), однако не на евхаристических собраниях, а в др. время, перед собиравшейся специальной ради этих проповедей большой аудиторией членов христианской общины Кесарии. По-видимому, в эту

аудиторию входили и готовившиеся к крещению, т. к. в ряде гомилий О. рассуждает о смысле этого таинства, подчеркивая, что приступающие к нему с верой получают в нем полное прощение грехов (см.: *Orig. In Luc. hom.* 7, 14, 21, 22, 24). Среди прочего О. упоминает о крещении младенцев, считая его допустимой и необходимой церковной практикой и интерпретируя в свете собственной концепции предсуществования душ как священнодействие, при котором души очищаются от приобретенной ими при ниспадении в тела «скверны» (см.: *Ibid.* 14. 3–6). В гомилиях затрагиваются и мн. др. богословские вопросы, рассматриваемые О. преимущественно в пастырском и духовно нравственном аспектах. Так, О. подчеркивает реальность человеческой природы и воспринятой от Девы Марии плоти Иисуса Христа (см.: *Ibid.* 14. 3–4); упоминает о служении ангелов, надзирающих за народами, Церквями и отдельными людьми (см.: *Ibid.* 12. 1–4); объясняет учение о сотворении человека по образу Божию (см.: *Ibid.* 7, 29); рассматривает смысл искушений, к-рые претерпел Иисус в пустыне от диавола (*Ibid.* 29–31), и т. д. (подробнее о содержании см.: *Origène. Homélies sur S. Luc.* 1962. P. 11–64; *Сидоров.* 2007. С. 322–344).

XXIV. Евангелие от Иоанна. В перечне блж. Иеронима упоминаются комментарий и схолии (см.: *Hieron. Ep.* 33. 4. 5); о существовании гомилий источники не сообщают.

1. «Комментарий на Евангелие от Иоанна» (*In Iohannem commentarii* = *In Ioan. comm.*; CPG, N 1453; PG. 14. Col. 21–830; крит. изд.: *Origenes Werke.* 1903. Bd. 4; *Commentaire sur Saint Jean.* 1966–1992. (SC; 120–120bis, 157, 222, 290, 385); рус. пер.: Толкования на Евангелие от Иоанна. 2018; также см. рус. пер. 1-й части 1-й кн.: *Комментарий на Евангелие от Иоанна.* 2003), сохранился частично в греч. оригинале. Согласно блж. Иерониму (*Hieron. Ep.* 33. 4. 5; *Origenes Werke.* 1959. Bd. 9. S. 1; ср.: *Rufin. Apol. in Hieron.* II 25, 26), комментарий состоял из 32 книг; упоминание в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского о 22 книгах (*Euseb. Hist. eccl.* VI 24. 1) исследователи считают ошибкой переписчиков (см.: *Nautin.* 1977. P. 243). Евсевий Кесарийский сообщает, что начальные 5 книг комментария О. написал еще в Александрии, а над прочими работал в Кеса-

рии Палестинской (*Euseb. Hist. eccl.* VI 24. 1); вероятно, этот труд с перерывами продолжался до кон. 40-х гг. III в. Неизвестно, был ли комментарий доведен О. до последних глав Евангелия от Иоанна. Кн. 32 завершается толкованием Ин 13. 33, тогда как в «Комментарии на Евангелие от Матфея» О. утверждает, что «при толковании Иоанна» он предложил объяснение повествования о распятих вместе с Иисусом Христом разбойниках (т. е. Ин 19. 18; см.: *Orig. In Matth. comm. lat.* 133). Одни исследователи полагают, что в «Комментарии на Евангелие от Иоанна» было больше 32 книг, однако уже к IV в. окончание сочинения оказалось утрачено; другие считают, что О. в данном случае ссылается не на комментарий, а на схолии. В наст. время в греч. оригинале доступны 9 книг комментария (в скобках указываются объясняемые евангельские перикопы): 1-я (Ин 1. 1), 2-я (Ин 1. 1–7), 6-я (Ин 1. 19–29), 10-я (Ин 2. 12–25), 13-я (Ин 4. 13–44), 19-я (не в полном виде; Ин 8. 19–24), 20-я (Ин 8. 37–52), 28-я (Ин 11. 39–57), 32-я (Ин 13. 2–33). Два отрывка, относящиеся к 4-й и 5-й книгам комментария, сохранились в составе «Филокалии» (*Orig. Philoc.* 4. 1–2; 5. 1–7 = *In Ioan. comm.* IV 1–2; V 1–8); 3 цитаты в лат. переводе Руфина Аквилейского содержатся в соч. «Апология Оригена» сщмч. Памфила (см.: *Pamphil. Apol. pro Orig.* 91, 93, 106 = *Orig. In Ioan. fragm.* 108–109). Значительное число цитат из толкований на Евангелие от Иоанна представлено под именем О. в катенах (*In Iohannem fragmenta* = *In Ioan. fragm.*; CPG, N 1453; крит. изд.: *Origenes Werke.* 1903. Bd. 4. S. 481–574); некоторые из них могут быть неподлинными либо относиться к схолиям и др. сочинениям О. Работу над объяснением Евангелия от Иоанна О. начал по просьбе Амвросия, к к-рому он обращается во вводных частях неск. книг комментария. Вероятно, также по побуждению Амвросия, проявлявшего интерес к языческой философии и учениям гностических школ, О. придавал комментарий антигностическую направленность. В качестве объекта полемики О. использовал толкование Евангелия от Иоанна, написанное в кон. II в. гностиком Ираклеоном, приводя из этого сочинения пространные цитаты и подвергая их обстоятельной критике (рус. пер. цитат см.: *Панте-*

леев, Петров, Цыб. 2000). Толкования Ираклеона имели предельно аллегорический характер; евангельское повествование использовалось в них как основа для изложения гностических теологии и онтологии, в рамках которых постулировалось различие между благим и злым божественными началами, а Христос признавался Спасителем лишь предопределенных духовных людей, т. е. гностиков. О. разделял представление о том, что в Евангелии следует отличать внешний событийный уровень от внутреннего смысла высказываний и событий, к-рый открыт не всем, но лишь духовным людям (см.: *Orig. In Ioan. comm.* I 4. 24; 8. 44). Однако в отличие от гностиков разделение христиан на разные уровни он связывал не с природой, а с личной свободой разумных существ, неизменно отвергая жесткий детерминизм (см.: *Ibid.* XX 33. 287–297). Видя в Евангелии от Иоанна вершину новозаветной лит-ры и подчеркивая глубину содержащихся в нем религ. понятий и образов (см.: *Ibid.* I 4. 21), О. использовал евангельский текст как основу для мн. пространных отступлений, в к-рых предлагал рациональное осмысление основных положений христ. вероучения с использованием средств греч. философии. Так, значительная часть 1-й кн. комментария посвящена раскрытию смыслов понятия «начало». Рассматривая это слово как одно из имен Иисуса Христа, Сына Божия, О. с опорой на него подробно разбирает смысл др. тринитарных и христологических имен: Логос, Премудрость, Жизнь, Истина и т. п. В «Комментарии на Евангелие от Иоанна» в той или иной форме отразились все богословские интересы О., вслед. чего даже в доступном ныне неполном виде это сочинение является одним из наиболее важных источников сведений о его религ. мировоззрении (подробнее о содержании см.: *Pazzini.* 1983; *Idem.* 2009; *Il Commento a Giovanni di Origene.* 2005; *Commento a Giovanni.* 2006; также ср.: *Сидоров.* 2008. № 1. С. 52–61).

2. «Схолии на Евангелие от Иоанна» (*In Iohannem scholia*), сочинение утрачено. В перечне блж. Иеронима оно упоминается под необычным названием — «Одна книга схолий на некоторые части Евангелия от Иоанна» (*In partes quasdam Iohannis exceptorum liber unus*; *Hieron. Ep.* 33. 4. 5). Это свидетельствует, что схо-

лии были написаны не ко всему Евангелию, но лишь к нек-рым главам; вероятно, к тем, к-рые остались без рассмотрения в комментариях. Возможно, к схолиям восходят 3 сохранившихся в катенах под именем О. толкования на отрывки из глав 14, 17 и 20 Евангелия от Иоанна (см.: *Origenes Werke*. 1903. Bd. 4. S. 560–562, 574), однако атрибуция этих цитат О. вызывает сомнения (см.: *Nautin*. 1977. P. 243).

XXV. Деяния святых апостолов. В перечне блж. Иеронима сообщается о гомилиях (см.: *Hieron.* Ep. 33. 4. 8); о существовании комментария или схолий сведений нет. Согласно блж. Иерониму, соч. «Гомилии на Деяния апостолов» (*In Actus apostolorum homiliae*; CPG, N 1456) состояло из 17 гомилией. Сочинение утрачено; сохранилась лишь краткая цитата из 4-й гомилии в составе «Филокалии» (*Orig. Philoc.* 7. 2; относится к Деян 1. 16).

XXVI. Соборные Послания апостолов. Нет свидетельств того, что О. составлял толкования к.-л. типа на Соборные Послания апостолов. Отрывки, отнесенные к Соборным Посланиям в катенах и др. источниках, вероятно, заимствованы из проч. сочинений О. или неподлинны (см.: PG. 17. Col. 369–370; CPG, N 1505. 4).

XXVII. Послание к Римлянам. В перечне блж. Иеронима упоминается комментарий (см.: *Hieron.* Ep. 33. 4. 5); свидетельств о гомилиях или схолиях в источниках нет.

«Комментарий на Послание к Римлянам» (*In Epistulam ad Romanos commentarii*; CPG, N 1457), сохранился в лат. переработке Руфина Аквилейского; некоторые отрывки представлены также в греч. оригинале (о текстологии в целом см.: *Hammond Bammel*. 1985; *Fédou*. 2009. P. 17–42). Комментарий состоял из 15 книг. Благодаря пометкам в афонской рукописи X в. (*Ath. Laur.* 184) можно установить соответствие между номерами книг и объясненными в них отрывками Послания (см.: *Bardenhewer*. 1914. S. 148). По-видимому, О. истолковал Послание полностью (возможно, за исключением конечных приветствий). Время создания комментария устанавливается лишь приблизительно на основе внутренних связей с др. сочинениями О. — между 243 и 248 гг. (см.: *Fédou*. 2009. P. 15). Лат. перевод Руфина состоит из 10 книг (*In Epistulam ad Romanos*

commentarii latini = *In Rom. comm.*; CPG, N 1457. 1; PG. 14. Col. 833–1292; крит. издания: *Der Römerbriefkommentar des Origenes*. 1990–1998. 3 Bde; *Commentaire sur l'Épître aux Romains*. 2009–[2012]. Т. 1–[4]. (SC; 532, 539, 543, 555); также см.: *Römerbriefkommentar*. 1990–1999. 6 Bde), т. е. примерно на треть короче исходного греч. текста. Как сообщает сам Руфин в предисловии, в его время «Комментарий на Послание к Римлянам» О. был представлен в книжных собраниях во фрагментированном виде; нек-рые части («тома», т. е. книги) было сложно или невозможно найти (см.: *Commentaire sur l'Épître aux Romains*. 2009. Т. 1. P. 134, 136). По этой причине обычное для Руфина вольное отношение к переводимому тексту в случае «Комментария на Послание к Римлянам» оказалось соединено с дополнительной редакционной и авторской работой, в процессе к-рой Руфин по собственному усмотрению сокращал и перерабатывал текст О., добавляя недостающий материал. Т. о., перевод является еще более вольным из всех, сделанных Руфином, и может содержать значительное число не принадлежащих О. рассуждений. Избирательный подход Руфина к исходному тексту О. подтверждается 2 отрывками из «Комментария на Послание к Римлянам», к-рые сохранились в сделанном тем же Руфином лат. переводе соч. «Апология Оригена» сщмч. Памфила. Первый отрывок, относящийся к 1-й кн. (*Pamphil. Apol. pro Orig.* 52), обнаруживается в лат. версии комментария, однако текст перевода имеет ряд отличий (см.: *Orig. In Rom. comm.* I 7 // *Commentaire sur l'Épître aux Romains*. 2009. Т. 1. P. 178). Второй отрывок (*Pamphil. Apol. pro Orig.* 89; вероятно, также заимствован из 1-й кн.) в лат. версии комментария отсутствует. Греч. отрывки из «Комментария на Послание к Римлянам» сохранились в неск. источниках (*In Epistulam ad Romanos fragmenta graeca* = *In Rom. fragm.*; CPG, N 1457. 2; общий обзор см.: *Fédou*. 2009. P. 17–25). Наиболее объемный и надежный текст входит в корпус найденных в Туре папирусов с сочинениями О.; он представляет собой отрывки из 5-й и 6-й книг комментария (объясняется Рим 3. 5–5. 7). Папирус содержит не полную версию соответствующих книг, а сокращенную компиляцию, однако ее ав-

тор почти не менял текст О., ограничиваясь компоновкой отрывков (научное изд. и сопоставление с материалом др. источников см.: *Scherer*. 1957). Неск. цитат из комментария сохранились в составе «Филокалии», где приводятся отрывки из 1-й (см.: *Orig. Philoc.* 25. 1–4) и 9-й (по мнению некоторых исследователей — с возможной вставкой материала из 5-й) книг (*Ibid.* 9. 1–3). Была выдвинута гипотеза, что содержащийся в «Филокалии» отрывок неизвестного происхождения, посвященный теме ожесточения сердца фараона (см.: *Ibid.* 27. 1–8), мог быть заимствован из «Комментария на Послание к Римлянам» (см.: *Fédou*. 2009. P. 21–23). Свт. Василий Великий в соч. «О Святом Духе» приводит краткую цитату из комментария О., считая, что она может служить подтверждением учения о божестве Св. Духа (см.: *Basil. Magn. De Spirit. Sanct.* 29. 73; ср.: *Orig. In Rom. comm.* III 8). Сократ Схоластик сообщает, что в 1-й кн. комментария О. подробно обосновывал правильность употребления именованья Богородица по отношению к Деве Марии (см.: *Socr. Schol. Hist. eccl.* VII 32. 17), однако не приводит соответствующую цитату. В лат. переводе Руфина это именование не засвидетельствовано и посвященных этой теме рассуждений нет. Цитаты под именем О., содержащие толкование Послания к Римлянам, также присутствуют в катенах; предполагается, что в случае их подлинности эти отрывки восходят к комментарию (научные издания: *Ramsbotham*. 1912; *Staab*. 1929). Во введении к комментарию О. характеризует Послание к Римлянам как «сложное для понимания», подразумевая одновременно и богословскую сложность поднятых в нем ап. Павлом тем, и композиционную сложность их представления (*Orig. In Rom. comm.* I 1). О. особо выделял ап. Павла среди всех новозаветных авторов, называя его «величайшим из апостолов» (см.: *In Num.* 3. 3. 3) и видя в нем наиболее яркого выразителя идеи перехода от ветхозаветного плотского служения Богу к евангельскому и духовному служению (*In Rom. comm.* X 1). Характерное для богословия ап. Павла противопоставление буквы закона и его духовного смысла было созвучно экзегетическим принципам О. и служило их обоснованию. Ап. Павел в экзегезе О. предстает как

учитель язычников, открывающий им глубокие тайны христ. богопознания и одновременно дающий насущные практические рекомендации относительно христ. духовно-нравственной жизни. Объясняя соотношение веры и дел, О. вслед за ап. Павлом подчеркивает происхождение веры от благодати, т. е. благого дара и милости Бога. Однако это не приводит у него к противопоставлению веры и дел: по мысли О., «плоды дел» появляются не сами по себе, но произрастают из «корня праведности», к-рый находится в «земле души», обладающей спасительной верой (см.: Ibid. IV 1). В рассуждениях о значении греха Адама для всего человеческого рода О. подходит весьма близко к концепции *греха первородного*, получившей в посл. подробное развитие на Западе в богословии блж. Августина. Как и блж. Августин, О. связывает церковную традицию крещения младенцев с необходимостью их очищения от загрязнения грехом: «Церковь приняла от апостолов предание преподавать крещение также младенцам... поскольку во всех есть врожденная нечистота греха (*genuinae sordes peccati*), которая должна быть очищена водой и Духом» (Ibid. V 9). Однако О. избегает говорить о «механической» передаче греха от родителей детям. По его мнению, от Адама на всех людей распространяется, во-первых, ставшая наказанием за грех природная смертность, а во-вторых, склонность к греху, к-рую О. связывает не с природой как таковой (*natura*), а с воспитанием (*disciplina*). Каждый человек получает воспитание среди людей, в большей или меньшей степени пораженных грехами, поэтому он также оказывается склонным грешить (см.: Ibid. V 1–2). Его свобода при этом не нарушается, у него сохраняется возможность уклоняться от совершения отдельных грехов, но он не может полностью очиститься от всех грехов без евангельской благодати. Только Христос полностью свободен от любого греха, поэтому только Он мог стать Спасителем для всех людей (подробнее о содержании см.: *Fédou*. 2009. Р. 42–91; также ср.: *Сидоров*. 2008. № 2. С. 34–46). Появление лат. перевода Руфина на Западе по времени совпало с началом пелагианских споров (см. в ст. *Пелагианство*), хотя и не было их непосредственной причиной. Предложенная О. в коммента-

рии интерпретация поврежденности природы человека грехом, а также соотношения свободы воли и божественной благодати отличалась и от мнений Пелагия, и от позиции его главного оппонента — блж. Августина; это позволяло представителям каждой из сторон богословской дискуссии заимствовать из комментария О. удобные для них аргументы, не ссылаясь на него прямо (см.: *Fédou*. 2009. Р. 91–96).

XXVIII. Первое послание к Коринфянам. В перечне блж. Иеронима нет упоминаний о к.-л. толковании О. на эту книгу. В катенах под именем О. сохранилось ок. 90 отрывков, содержащих объяснение Первого послания к Коринфянам (In Epistulam primam ad Corinthios fragmenta = In 1 Cor. fragm.; CPG, N 1458; научное изд.: *Opere di Origene*. 2009. Vol. 14. Pt. 4. Р. 51–217). Их источник неизвестен; они могли быть заимствованы как из комментария, так и из гомилий О. (см.: *Pieri*. 2009. Р. 17–19). В сохранившихся фрагментах, по большей части кратких, О. часто использует метод разъяснения Свящ. Писания путем привлечения параллельных мест. Напр., для объяснения высказывания ап. Павла о «духовном» человеке, к-рый может судить обо всем, «а о нем судить никто не может» (1 Кор. 2. 15), О. привлекает антитезу из Послания к Римлянам, в к-рой противопоставляются жизнь по плоти и жизнь по духу (Рим 8. 4), а также высказывания о «духовных плодах» (см.: Гал. 5. 22–23; ср.: Мф 7. 16), обладающий которыми человек может по праву считаться «духовным» (см.: *Orig.* In 1 Cor. fragm. 11; ср.: *Сидоров*. 2008. № 2. С. 44–45).

XXIX. Второе послание к Коринфянам. В перечне блж. Иеронима упоминаются гомилии (*Hieron.* Ep. 33. 4. 8); о существовании комментария или схолий сведений нет. Вслед отсутствия в источниках цитат из толкований О. на Второе послание к Коринфянам некоторые исследователи считают, что в перечне допущена ошибка и подразумевались гомилии О. на Первое послание к Коринфянам (см.: *Pieri*. 2009. Р. 17–19).

XXX. Послание к Галатам. В перечне блж. Иеронима упоминаются комментарий и гомилии (см.: *Hieron.* Ep. 33. 4. 5, 8); свидетельств о существовании схолий нет. Гомилии утрачены полностью; ни одного отрывка из них не сохранилось. Из «Ком-

ментария на Послание к Галатам» (In Galatas commentarii; CPG, N 1459) сохранились 2 отрывка в лат. переводе, цитируемые в соч. «Апология Оригена» сщмч. Памфила (*Pamphil.* Apol. pro Orig. 109, 111; научное изд.: *Opere di Origene*. 2009. Vol. 14. Pt. 4. Р. 219–221); они содержат толкование Гал. 1. 1 и Гал. 1. 11–12. В перечне блж. Иеронима ошибочно сообщается, что комментарий состоял из 15 книг; в предисловии к собственному комментарию на это Послание блж. Иероним приводит верное число — 5 книг (см.: *Hieron.* In Gal. Prol.). Некоторые отрывки из Послания к Галатам О. объяснял также в «Строматах».

XXXI. Послание к Ефессянам. В перечне блж. Иеронима упоминается комментарий (см.: *Hieron.* Ep. 33. 4. 5); о существовании гомилий или схолий свидетельств нет. Из «Комментария на Послание к Ефессянам» (In Ephesios commentarii = In Ephes. fragm.; CPG, N 1460) сохранились многочисленные отрывки в катенах (научное изд.: *Opere di Origene*. 2009. Vol. 14. Pt. 4. Р. 229–367; также ср.: *Gregg*. 1902).

XXXII. Послание к Филиппийцам. Согласно перечню блж. Иеронима, О. принадлежал комментарий (см.: *Hieron.* Ep. 33. 4. 5); свидетельства о существовании гомилий или схолий отсутствуют. Комментарий утрачен, не сохранилось ни одного отрывка; он состоял из 1 книги и содержал толкование глав 1–3 Послания (см.: *Nautin*. 1977. Р. 244).

XXXIII. Послание к Колоссянам. В перечне блж. Иеронима упоминается комментарий (см.: *Hieron.* Ep. 33. 4. 5); существование гомилий или схолий в источниках не засвидетельствовано. Из «Комментария на Послание к Колоссянам» (In Colossenses commentarii = In Col. fragm.; CPG, N 1461) сохранился единственный отрывок в лат. переводе, цитируемый в соч. «Апология Оригена» сщмч. Памфила (*Pamphil.* Apol. pro Orig. 120; научное изд.: *Opere di Origene*. 2009. Vol. 14. Pt. 4. Р. 369–371).

XXXIV. Первое и Второе послания к Фессалоникийцам. В перечне блж. Иеронима упоминаются комментарий на Первое послание к Фессалоникийцам в 3 книгах, комментарий на Второе послание к Фессалоникийцам в одной книге, а также гомилии без указания, к какому из Посланий они относятся (см.: *Hieron.*

Ер. 33. 4. 5, 8). Комментарий на Второе послание к Фессалоникийцам и гомилии полностью утрачены. Из «Комментария на Первое послание к Фессалоникийцам» (In Epistulam primam ad Thessalonicenses commentarii; CPG, N 1462) сохранился единственный отрывок, цитируемый блж. Иеронимом в одном из писем (Hieron. Ер. 119. 9–10; научное изд.: Opere di Origene. 2009. Vol. 14. Pt. 4. P. 373–385; о содержании см.: Pieri. 2009. P. 27–29).

XXXV. Послание к Титу. В перечне блж. Иеронима упоминаются комментарий и гомилии (см.: Hieron. Ер. 33. 4. 5, 8); существование схолий не засвидетельствовано. Гомилии утрачены полностью. Из «Комментария на Послание к Титу» (In Titum commentarii; CPG, N 1464) сохранились 5 отрывков в лат. переводе, цитируемых в соч. «Апология Оригена» сщмч. Памфила (Pamphil. Apol. pro Orig. 31, 33, 35, 163, 165; научное изд.: Opere di Origene. 2009. Vol. 14. Pt. 4. P. 387–397). Все эти отрывки содержат толкование высказывания об отношении к еретикам (Тит 3. 10–11), вслед. чего представляют значительный интерес, будучи важными свидетельствами того, каким образом О. разграничивал ортодоксию и гетеродоксию. О. выделяет неск. групп еретиков: 1) те, кто отрицают тождество Бога, о котором говорится в ВЗ, и Бога, Который проповедуется в НЗ как Отец Господа Иисуса Христа (т. е. маркиониты и некоторые гностики); 2) те, кто неверно учат об Иисусе Христе, а именно либо считают Его обычным человеком, рожденным от Марии и Иосифа (О. приписывает это мнение валентинианам и эбионитам), отвергая все или нек-рые Его божественные именованья (Бог, Слово, Премудрость и т. п.), либо проповедуют только о Его божестве и не принимают, что Он реально «воспринял человека, то есть душу и земное тело» (т. е. сторонники различных течений докетизма); 3) те, кто отрицают различие по ипостаси между Отцом и Сыном, утверждая, что в Иисусе Христе с человеческой природой соединился Бог Отец (т. е. сторонники модализма и монархианства; Руфин в переводе уточняет, что на Западе эти еретики называются патриассианами); 4) те, кто учат, что в ВЗ и в НЗ действует не один и тот же Св. Дух; 5) те, кто считают, что души сотворены различными по

природе (т. е. гностики); 6) те, кто отрицают наличие у разумных существ свободной воли; 7) те, кто не признают всеобщее воскресение мертвых (см.: Opere di Origene. 2009. Vol. 14. Pt. 4. P. 388–394).

XXXVI. Послание к Филимону. В перечне блж. Иеронима упоминается комментарий (см.: Hieron. Ер. 33. 4. 5); о существовании гомилий или схолий источники не сообщают. Из «Комментария на Послание к Филимону» (In Philemonem commentarii; CPG, N 1465) сохранился единственный отрывок в лат. переводе, цитируемый в соч. «Апология Оригена» сщмч. Памфила (Pamphil. Apol. pro Orig. 125; научное изд.: Opere di Origene. 2009. Vol. 14. Pt. 4. P. 399–403); он содержит толкование Флм 1. 5.

XXXVII. Послание к Евреям. В перечне блж. Иеронима упомянуты гомилии (см.: Hieron. Ер. 33. 4. 8); о комментарии известно из соч. «Апология Оригена» сщмч. Памфила, где цитируется это сочинение. Существование схолий в источниках не засвидетельствовано.

1. «Комментарий на Послание к Евреям» (In Epistulam ad Hebraeos commentarii = In Hebr. fragm. 2–5; CPG, N 1467), сохранились 4 отрывка в лат. переводе, цитируемые в соч. «Апология Оригена» сщмч. Памфила (Pamphil. Apol. pro Orig. 50, 95, 97, 99; научное изд.: Opere di Origene. 2009. Vol. 14. Pt. 4. P. 408–411). Все они содержат толкование христологической преамбулы Послания (Евр 1. 2–4). О. подчеркивает совечность Сына и Отца, отмечая, что «не было времени, когда Сына не было» (non erat quando non erat); при этом Сын всегда существует не как самостоятельное начало, а как происходящий от Отца (Orig. In Hebr. fragm. 2).

2. «Гомилии на Послание к Евреям» (In Epistulam ad Hebraeos homiliae = In Hebr. fragm. 1; CPG, N 1466), сохранились 2 отрывка в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского (Euseb. Hist. eccl. VI 25. 11–14; научное изд.: Opere di Origene. 2009. Vol. 14. Pt. 4. P. 406–407); они содержат рассуждение об авторстве Послания. О. предлагает умеренно критическую гипотезу, заявляя, что идейное содержание Послания восходит к ап. Павлу, однако записано Послание было не им, а по памяти кем-то из его последователей, возможно — сщмч. Климентом Римским или ап. Лукой.

XXXVIII. Откровение Иоанна Богослова. В перечне блж. Иеронима нет упоминаний о к.-л. сочинениях О., посвященных объяснению этой книги. В «Комментарии на Евангелие от Матфея» О. сообщает о намерении истолковать кн. Откровение Иоанна Богослова «в надлежащее время» (см.: Orig. In Matth. comm. lat. 49), однако нет свидетельств того, что этот замысел был им осуществлен. Прямое указание на существование толкований О. встречается лишь в представленном в единственной рукописи предисловии к анонимному ирландскому комментарию на Апокалипсис (см.: Kelly. 1985). Перечисляя известные ему толкования на Апокалипсис, автор предисловия сообщает о 12 гомилиях О.; возможно, речь идет о несохранившемся средневековом псевдоэпиграфе. В нач. XX в. К. Диобуниотис и А. Гарнак обнаружили в одной из рукописей схолии на Апокалипсис без указания авторства и опубликовали их с атрибуцией О. (Der Scholien-Kommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis. 1911), заявив, что их источником является предполагаемое сочинение О. «Схолии на Апокалипсис» (In Apocalypsim scholia; CPG, N 1468; CPGS, N 1468). Как атрибуция цитат, так и предположение о существовании такого сочинения О. были подвергнуты критике др. исследователями (см.: Bardenheuer. 1914. S. 122–123; Nautin. 1977. P. 449; Junod. 1984). Было установлено, что среди схолий имеются цитаты из сочинений сщмч. Иринея Лионского, Климента Александрийского и Дидима Слепца; т. о., схолиаст собирал материал разных авторов, а не пользовался единственным сочинением О. Кроме того, нек-рые отрывки содержат взгляды и выражения, нехарактерные для О. Т. о., надежная атрибуция этих схолий О. невозможна. Если он и является автором нек-рых из них, они могли быть взяты не из толкования на Апокалипсис, к-рое, по-видимому, так и не было им написано, а из др. библейских комментариев, в к-рых О. привлекал кн. Откровение Иоанна Богослова в качестве дополнительного источника, признавая авторитет этой книги как части канона НЗ (напр., см. использование Откровения в «Комментарии на Евангелие от Иоанна»: Orig. In Ioan. comm. I 1. 2–8; 14. 83; 19. 116 и др.).

Догматические и полемические.

1. «О началах» (*De principiis* = *De princip.*; греч. Περὶ ἀρχῶν; CPG, N 1482; CPGS, N 1482; PG. 11. Col. 115–414; основное крит. изд.: *Origenes Werke*. 1913. Bd. 5; др. крит. издания: *Traité des principes*. 1978–1984. 5 t. (SC; 252, 253, 268, 269, 312); *Vier Bücher von den Prinzipien*. 1976; *Sobre los principios*. 2015; *On First Principles*. 2017. 2 vol.; рус. пер.: *О началах*. 1899, а также многократные последующие переиздания), сочинение сохранилось в лат. переводе Руфина Аквилейского; некоторые отрывки представлены также в греч. оригинале и древних лат. переводах (о рукописной традиции и текстологии в целом см.: *Koetschau*. 1913; *Bardy*. 1923; также ср.: *Pace*. 2016). По свидетельству Евсевия Кесарийского, трактат написан до отъезда О. из Александрии (см.: *Euseb. Hist. eccl.* VI 24. 3), т. е. до нач. 30-х гг. III в.; согласно датировке Нотена — в 229–230 гг. (см.: *Nautin*. 1977. P. 410).

Полный греч. текст сочинения утрачен. Наиболее крупные греч. отрывки сохранились в сб. «Филокалия», составители к-рого выписали полностью начальные главы 3-й кн. (*Orig. Philoc.* 21. 1–23 = *De princip.* III 1. 1–24) и 4-й кн. (*Philoc.* 1. 1–27 = *De princip.* IV 1. 1 – IV 3. 11). Сопоставление с лат. переводами свидетельствует, что текст О. при помещении в «Филокалию» не подвергался намеренной глубокой переработке и в основном представлен в исходном виде. Вместе с тем составители сборника удаляли некоторые отрывки, вероятно, считая их с догматической т. зр. ошибочными. Напр., в 3-й кн. было удалено рассуждение О. о том, что души упорствующих во зле людей могут превратиться в демонов, и о том, что души последовательно живут во многих мирах, обладая возможностью двигаться от предельного зла к высшему благу, и наоборот (*De princip.* III 1. 23 // *Origenes Werke*. 1913. Bd. 5. S. 242; о др. расхождениях «Филокалии» и лат. текстов см.: *Koetschau*. 1913. S. CIII–CV). Краткие греч. цитаты из трактата «О началах» приводятся в письме имп. св. Юстиниана I (527–565) свт. Мине, патриарху К-польскому (536–552), которое известно также под названием «Эдикт против Оригена» (*Edictum contra Origenem*; CPG, N 6880). В письме император рассматривает предполагаемые бого-

словские заблуждения О. и настаивает на необходимости его осуждения как еретика. Задачей письма определяется отбор цитируемых в нем 24 отрывков: они содержат наиболее радикальные неортодоксальные высказывания О., часто намеренно лишённые контекста с целью представить их в качестве богословских постулатов, а не исследовательских гипотез О. (крит. изд.: АСО. Т. 3. P. 208–213; ср.: *Koetschau*. 1913. S. CV–CXV; *Crousel, Simonetti*. 1978. P. 30–32). Небольшой отрывок греч. текста 3-й кн. (*Orig. De princip.* III 1. 6–8) сохранился в независимом представлении на папирусе (опубл.: *Treu, Worp*. 1979; ср.: *Aland, Rosenbaum*. 1995. S. 464–466; *Pace*. 2016. P. 138). Др. греч. фрагменты и цитаты неизвестны. Кётшау предпринял попытку восстановить греч. текст неких отрывков трактата, опираясь на предполагаемые парафразы и аллюзии в сочинениях позднейших церковных писателей, а также на антиоригенистские анафематизмы (см.: *Koetschau*. 1913. S. CXV–CXXVII), однако многие совр. исследователи считают предложенную им версию текстов чрезмерно субъективной (напр., см.: *Crousel, Simonetti*. 1978. P. 32–33; *Behr*. 2017. P. XXV–XXVIII).

Лат. перевод трактата «О началах» был сделан Руфином Аквилейским в 398 г., после его возвращения в Италию из Палестины. Работа над переводом проходила в контексте начавшейся еще в Палестине бурной дискуссии Руфина с блж. Иеронимом по вопросу ортодоксальности богословия О. Вследствие этого подход Руфина к трактату «О началах» в значительной мере определялся апологетическими задачами. Непосредственно перед этим, в 397 г., Руфин перевел на лат. язык 1-ю кн. соч. «Апология Оригена» сщмч. Памфила, в которой для подтверждения ортодоксальности и церковности учения О. приводились мн. цитаты из его трудов. В 1-й кн. соч. «Апология Оригена» присутствует ок. 30 отрывков из трактата «О началах»; вносил Руфин включил собственный перевод этих отрывков в полный лат. перевод трактата «О началах» без существенной переработки. Как сообщает сам Руфин в предисловии к переводу трактата «О началах», в процессе работы он исходил из убеждения, что взгляды О. по всем богословским вопросам были безусловно православны-

ми, а все соблазнительные высказывания в его книгах связаны с тем, что эти книги «в очень многих местах испорчены еретиками и злонамеренными людьми». Поэтому при переводе Руфин позволял себе удалять или «исправлять» те отрывки, к-рые он считал «искаженными и подложными», а также добавлять от себя «объяснения», якобы опираясь на рассуждения О. в др. сочинениях (см.: *Origenes Werke*. 1913. Bd. 5. S. 5). Следствием подобной методологии стало наличие значительных расхождений между греч. текстом О. и лат. версией Руфина. Сопоставление этих текстов (в тех случаях, когда это возможно) показывает, что Руфин, верно передавая общий ход рассуждений О., во мн. проблемных местах радикально редактирует или искажает текст. Т. о., перевод Руфина дает верное представление о сочинении О. в целом, однако не может служить надежным источником в тех случаях, когда речь идет о содержащихся в трактате «О началах» спорных и неортодоксальных высказываниях О. (подробнее о проблеме надежности лат. перевода Руфина см.: *Bardy*. 1923; *Pace*. 1990; *Idem*. 1992; *Idem*. 2016; *Fernández Eyzaguirre*. 2014). Помимо прямой рукописной традиции лат. перевод Руфина в отрывочном виде представлен в др. источниках. Многочисленные цитаты из него приводятся в соч. «О воплощении и божестве Христа к Януарию» (*De incarnatione et deitate Christi ad Ianuarium*; CPL, N 378A), к-рое сохранилось под именем блж. Августина, но ему не принадлежит. Отрывок из 2-й кн. (*Orig. De princip.* II 6. 1–7) сохранился в рукописи IV в. под заглавием «О воплощении Господа» (*De incarnatione Domini*). Вероятно, представленным в этой рукописи сборником пользовались свт. Лев I Великий, папа Римский (440–461), и др. рим. теологи, т. к. части этого отрывка попали в 2 флорилегия, составленные в период христологических споров, где оказались ошибочно приписаны свт. Василию Великому, проповеди к-рого в сборнике помещены перед текстом О. (см.: АСО. Т. 2. Vol. 4. P. 125. N XIII; Т. 4. Vol. 2. P. 95. N 97; подробнее см.: *Fernández Eyzaguirre*. 2016).

Блж. Иероним, узнав о появлении перевода Руфина, был возмущен избранной тем стратегией за-

щиты О. По просьбе друзей в 399 г. он сделал собственный перевод трактата «О началах», в котором использовал букв. метод, желая сохранить все предполагаемые заблуждения О. в первоначальном виде и тем самым показать недобросовестность Руфина (см.: *Hieron. Ep. 85. 3; Idem. Adv. Rufin. I 7*). Этот перевод не сохранился; доступны лишь отрывки из него, к-рые содержатся в датированном 409 г. письме блж. Иеронима Авиту; в нем блж. Иероним перечисляет и критикует предполагаемые «ереси» О. (см.: *Idem. Ep. 124*; цитаты приводятся также в научном аппарате крит. изданий). В одних случаях блж. Иероним приводит для подтверждения своих выводов отрывки из своего перевода трактата «О началах», в др. случаях лишь пересказывает содержащиеся в этом сочинении рассуждения О. Эти принципиально разные способы представления материала в письме далеко не всегда эксплицитно разграничены, поэтому исследователи по-разному оценивают надежность отдельных свидетельств блж. Иеронима (сводную таблицу Кётшау с указанием предполагаемой точности цитат см.: *Koetschau. 1913. S. XCIII–XCV*; др. т. зр. см., напр.: *Behr. 2017. P. XXV–XXVI*).

Трактат «О началах» является наиболее важным и спорным сочинением О., специально посвященным систематическому рассмотрению основных тем христ. теологии. Общий замысел трактата О. разъясняет во введении. Он признаёт единственным источником истины слова и учение Христа, поясняя, что подразумевает под этим откровение Божие, к-рое в ВЗ получали праведники и пророки, а в НЗ получают апостолы и их преемники, хранящие их учение: «...только той истине должно веровать, которая ни в чем не отступает от церковного и апостольского предания» (*Orig. De princip. Praef. 2*). О. исходит из уверенности в том, что ВЗ может быть правильно понят в свете НЗ, т. е. «апостольского предания», к-рое в свою очередь правильно интерпретируется лишь в Церкви. О. проводит разграничение между минимальным вероучительным содержанием, к-рое принимается всеми членами Церкви, является частью «церковной проповеди» и «правил веры», и дополнительными богословскими вопросами, к-рые не имеют прямого ре-

шения в Свящ. Писании и вслед-за этого остаются предметом дискуссий. В трактате «О началах» он ставит задачу показать, каким образом с опорой на общепринятое церковное учение могут быть решены эти вопросы. Т. о., трактат имеет одновременно исследовательский и педагогический характер. Вероятно, он был адресован группе христиан, посещавших лекции О. в Александрии и проявлявших глубокий интерес как к христ. богословию, так и к полемике с оппонентами христианства. Выделив во введении основные богословские темы, О. затем последовательно рассматривает их в разных перспективах. Обычно сначала кратко излагаются отдельные положения вероучения, а затем они подробно освещаются и защищаются рациональным путем, нередко с обсуждением возможных возражений оппонентов — язычников и еретиков. В 1-й кн. О. раскрывает учение о Боге, Его единстве и духовной природе, о Боге Слове и Св. Духе, о разумных существах, о духах и об их падении. Во 2-й кн. излагается учение о видимом мире и о Боге как его Творце и Хранителе, об откровении Бога в ВЗ, о Воплощении, об Иисусе Христе, о Св. Духе и Его деятельности, о человеческой душе, о воскресении и др. эсхатологических темах. В 3-й кн. О. рассматривает учение о свободе воли и ее отношении к благодати, о борьбе между добром и злом, о конечном торжестве добра и всеобщем восстановлении. В 4-й кн. говорится о богодухновенности Свящ. Писания и методах его толкования. В заключительной части О. предлагает краткий обобщающий обзор основных рассмотренных тем (см.: *Caquard. 2004. С. 455*; подробнее о структуре и содержании трактата см.: *Quasten. Patrology. 1950. Vol. 2. P. 58–61; Crousel, Simonetti. 1978. P. 10–22; Behr. 2017. P. XXVIII–LXXXVIII; Fernández Eyzaguirre. 2017*).

2. «Против Цельса» (*Contra Celsum* = *Contr. Cels.*; CPG, N 1476; CPGS, N 1476; PG. 11. Col. 641–1632; крит. издания: *Origenes Werke. 1899. Bd. 1. S. 49–374; Bd. 2. S. 1–293; Contre Celse. 1967–1976. 5 t. (SC; 132, 136, 147, 150, 227)*; рус. переводы: *Против Цельса. 1912 (книги 1–4), а также многократные последующие переиздания; То же. 1999 (кн. 5); книги 6–8 на рус. язык не переведены*), сочинение состоит из 8 книг, к-рые

сохранились полностью в греч. оригинале. Согласно Евсевию Кесарийскому, трактат был написан О. в правление имп. Филиппа Араба, т. е. между 244 и 249 гг.; по датировке Нотена — ок. 249 г. (см.: *Nautin. 1977. P. 412*). Текст представлен в неск. рукописях, возможно, восходящих к общему визант. архетипу; наиболее ранняя датируется XIII в. Крупные отрывки трактата включены в сб. «Филокалия» (*Orig. Philoc. 15. 1–20. 26; 22. 11*). В сб. «Филокалия» имеется отрывок, отсутствующий в известных ныне рукописях соч. «Против Цельса» (*Ibid. 15. 19*; посвящен теме Преображения Господня и телесности Иисуса Христа). После выхода критического издания в нач. XX в., в к-ром отрывок был включен в основной текст (*Contr. Cels. VI 77*; см.: *Origenes Werke. 1899. Bd. 2. S. 148–149*), завязалась научная дискуссия о предпочтительности прямой или косвенной рукописной традиции. До наст. времени вопрос не получил общепринятого решения; имеются как сторонники включения отрывка в трактат «Против Цельса», так и те, кто полагают, что он был заимствован составителями сб. «Филокалия» из к.-л. др. несохранившегося сочинения О. В число найденных в Туре папирусов с сочинениями О. входят отрывки из 1-й и 2-й книг трактата «Против Цельса» (научное изд.: *Scherer. 1956*; разночтения также указаны в издании, вышедшем в серии SC; ср.: *Nautin. 1977. P. 253*).

Трактат «Против Цельса» был написан О. по просьбе Амвросия. Задачей сочинения является рассмотрение и опровержение разнообразных обвинений против христианства, выдвинутых языческим философом и писателем Цельсом в полемическом соч. «Истинное слово» (текст утрачен; сохранились лишь многочисленные цитаты в составе трактата О.), созданном в кон. II в. Первоначально О. намеревался дать ответ Цельсу, объединяя его высказывания в тематические группы, однако затем по причине недостатка времени принял решение следовать тексту сочинения Цельса, составляя своеобразный комментарий к нему (см.: *Caquard. 2004. С. 453*). В соответствии с планом «Истинного слова», апологетический трактат О. разделяется на 4 части: 1) опровержение возражений против христианства, сделанных Цельсом на основании иудейской мессиянской

веры и вложенных в уста иудея (*Orig. Contr. Cels. I 28 – II 69*); 2) разбор критики самим Цельсом мессианских представлений иудаизма и его возражений против исторических основ христианства (*Ibid. III–V*); 3) защита конкретных положений христ. вероучения, на к-рые нападал Цельс (*Ibid. VI – VII 61*); 4) опровержение предложенной Цельсом апологии языческой гос. религии (*Ibid. VII 62 – VIII 71*). О. настаивает, что христ. учение о Боговоплощении не противоречит богословской идее неизменяемости Бога; по его убеждению, Бог может действовать в мире, Сам оставаясь неизменным. Для обоснования реальности Боговоплощения О. ссылается на пророчества ВЗ, настаивая, что их исполнение служит убедительным доказательством истинности мессианского достоинства Иисуса Христа. Широко используется также историческая аргументация; так, О. полагает, что Иисус Христос должен быть признан Богом в силу даже одного того, что основанное на проповеди апостолов христианство распространилось и укрепилось, несмотря на все гонения и препятствия (подробнее о содержании см.: *Quasten. Patrology. 1950. Vol. 2. P. 52–57; Discorsi di verità. 1998; рус. лит.-ру см.: Сагарда. 2004. С. 452. Примеч. 10; также см.: Сидоров. Апологетический труд Оригена. 2008*).

3. «Беседа с Гераклидом» (*Disputatio cum Heraclide = Disp. Heracl.*; CPG, N 1481; CPGS, N 1481; научные издания: *Entretien avec Héraclide. 1960. (SC; 67); Opere di Origene. 2017. Vol. 18; общую характеристику и лит.-ру см.: Quasten. Patrology. 1950. Vol. 2. P. 62–64; Opere di Origene. 2017. Vol. 18. P. 7–54*), сохранился в греч. оригинале. Текст сочинения засвидетельствован в единственном папирусе, найденном в 1941 г. в Туре. Сочинение имеет редкий для раннехрист. лит.-ры вид: оно является не лит. диалогом, а стенограммой реального диспута, проведенного О. в Аравии в присутствии местных епископов и народа. Предполагается, что этот диспут состоялся ок. 245 г. В 1-й части «Беседы...» О. ведет полемику с еп. Гераклидом, который придерживался монархианских взглядов. Предметом обсуждения является выражение «два Бога», которое О. считал допустимым использовать для обозначения Отца и Сына. Ссылаясь на Свящ. Писание

(в частности, на Ин 10. 30) и используя рациональные доводы, О. убеждает Гераклида в том, что двойственность может быть совместима с единством. Диспут завершается примирительной формулировкой «два Бога» (δύο θεοί), но «одна Сила» (δύναμις μία). Во 2-й части «Беседы...» О. отвечает на вопросы присутствовавших епископов, связанные с учением о человеческой душе. В частности, он разъясняет, каким образом библейское представление о том, что «кровь есть душа» (см.: Втор 12. 23; ср.: Лев 17. 11), не противоречит бессмертию и нематериальности последней (см.: *Rizzi. 2015*).

Практические и аскетические.

1. «Увещание к мученичеству» (*Exhortatio ad martyrium = Exhort. ad martyr.*; CPG, N 1475; PG. 11. Col. 564–637; крит. изд.: *Origenes Werke. 1899. Bd. 1. S. 3–47; рус. пер.: Увещание к мученичеству. 1886, а также многократные последующие переиздания*), сочинение сохранилось полностью в греч. оригинале. Сочинение создано ок. 235 г., в правление имп. Максимиана I Фракийца (235–238), и связано с начатым им гонением на христиан. Адресатами трактата являются Амвросий и пресв. Протоцит, к-рые были арестованы и в момент написания трактата находились в заключении (см.: *Euseb. Hist. eccl. VI 28. 1; подробнее см.: см.: Nautin. 1977. P. 72–80*). По форме сочинение близко к гомилиям О.; в нем в изобилии встречаются библейские цитаты и аллюзии, риторические фигуры, яркие образы и т. п. Трактат является воодушевленным гимном мученичеству. О. убеждает, что твердость в мучениях составляет обязанность истинного христианина. Мученик прославляет Бога своей смертью и достигает вечной славы; терпеливо перенося временные страдания, он удостоивается неизреченной награды и становится ходатаем перед Богом за своих собратьев-христиан (*Сагарда. 2004. С. 458; подробнее о содержании см.: Stritzky. 2010; также ср.: Quasten. Patrology. 1950. Vol. 2. P. 69–73*).

2. «О молитве» (*De oratione = De orat.*; CPG, N 1477; PG. 11. Col. 416–562; крит. изд.: *Origenes Werke. 1899. Bd. 2. S. 297–403; рус. пер.: О молитве. 1884, а также многократные последующие переиздания*), сочинение сохранилось полностью в греч. оригинале. Трактат создан ок. 234 г. Адресатами являются Амвросий и Та-

тиана, предположительно его сестра, к к-рым О. обращается в начальной и заключительной частях (см.: *Orig. De orat. 2, 33; ср.: Nautin. 1977. P. 181–182. Not. 101*). Сочинение делится на 2 основные части. В 1-й части О. рассуждает о необходимости, пользе, значении и действии молитвы. В частности, он рассматривает довод о том, что молитва не может произвести никакого изменения в ходе событий, предустановленных Богом. Опираясь на учение о человеческой свободе, О. отмечает, что Бог в Своем всеведении принимает в расчет и эту свободу, поэтому обращение к Богу с молитвами и просьбами не лишено смысла, но согласуется с замыслом Бога подать нечто благое тем, кто будет к Нему обращаться. Действительная цель молитвы — не принудить к чему-то Бога, но войти с Ним в таинственное общение и тем самым осознать свои подлинные духовные нужды. Возвышение сердца к Богу, представление себя в Его присутствии, богобоязненное настроение производят освящающее влияние на всю деятельность человека. Во 2-й части трактата О. предлагает объяснение образа молитвы, к-рый был дан Самим Господом, молитвы «Отче наш», сопоставляя ее версии, сохранившиеся в Евангелии от Матфея (Мф 6. 9–13) и в Евангелии от Луки (Лк 11. 2–4). В заключительной главе сочинения О. дает нек-рые практические наставления о настроении и положении молящегося, о лучших времени и месте молитвы и т. п. (см.: *Сагарда. 2004. С. 457–458; подробнее о содержании см.: Stritzky. 2014; также ср.: Quasten. Patrology. 1950. Vol. 2. P. 66–69; Gessel. 1975*).

Прочие произведения. 1. «О Пасхе» (*De Pascha*; CPG, N 1480; CPGS, N 1480; научные издания: *Origène. Sur la Pâque. 1979; Die Schrift des Origenes «Über das Passa». 1993*), сочинение сохранилось в греч. оригинале с нек-рыми лакунами. В перечне блж. Иеронима не упоминается (8 гомилий с заглавием «О Пасхе» – др. произведение О.); авторство О. устанавливается на основании рукописных колофонов и содержательного анализа. Точное время создания неизвестно; согласно Потену, трактат был создан в Кесарии Палестинской между 235 и 248 гг., причем поздняя датировка более вероятна (см.: *Origène. Sur la Pâque. 1979. P. 108–109*). Греч. текст представлен

в корпусе папирусов, найденных в Туре в 1941 г.; нек-рые отрывки также засвидетельствованы в катенах. С т. зр. формы соч. «О Пасхе» — композиционно цельный экзегетический трактат, близкий к библейским комментариям О. (см.: *Ibid.* P. 101–103). Произведение состоит из 2 частей: в 1-й части О. предлагает рассмотрение исторических событий, связанных с установлением Пасхи в ВЗ и описанных в кн. Исход (Исх 12. 1–11); во 2-й части он представляет «духовное» толкование этого библейского сюжета в свете учения об Иисусе Христе как истинной Пасхе (см.: 1 Кор 5. 7–8), открытого христианам в НЗ (подробный анализ содержания см.: *Origène. Sur la Pâque.* 1979. P. 112–150; *Buchinger.* 2005).

2. «Строматы» (*Stromata* = *Strom.*; CPG, N 1483; CPGS, N 1483), сочинение утрачено, сохранились лишь немногочисленные фрагменты (частичное изд.: PG. 11. Col. 101–108; обзор и анализ сведений см.: *Nautin.* 1977. P. 293–302; также см.: *Morechini.* 1987). Согласно Евсевию Кесарийскому, сочинение состояло из 10 книг и было создано в правление имп. Александра Севера, «как об этом свидетельствуют собственноручные пометки» О. (см.: *Euseb. Hist. eccl.* VI 24. 3). Т. о., О. работал над ним в Александрии в 20-х гг. III в., по датировке Нотена — в 222–229 гг. (см.: *Nautin.* 1977. P. 410). Имеющиеся сведения о содержании сочинения отрывочны и довольно противоречивы. Блж. Иероним в одном из писем замечает, что в «Строматах» О. сравнивал христ. учение со взглядами греч. философов (упомянуты Платон, Аристотель, Нумений и Корнут), и считает это сочинение подражанием «Строматам» Климента Александрийского (*Hieron.* Ep. 70. 4). Повторение названия действительно может свидетельствовать о желании О. повторить труд Климента, однако др. сохранившиеся свидетельства и отрывки показывают, что «Строматы» О. имели скорее экзегетико-апологетический, чем богословско-философский, характер. Из книг 1–6 сохранились лишь краткие отрывки, содержащие объяснение отдельных библейских сюжетов и высказываний; они не позволяют установить, какие вопросы и в какой форме обсуждались в этих книгах (сводный перечень см.: *Nautin.* 1977. P. 295; CPG, N 1483; ср.: *Сагарда.* 2004.

С. 456–457). Отрывки из книг 7–8 в источниках не обнаружены. Некоторые сведения имеются о содержании 9-й и 10-й книг: согласно блж. Иерониму, в 9-й кн. О. объяснял 4-ю гл. Книги пророка Даниила (см.: *Hieron.* In Dan. // PL. 25. Col. 514), а в 10-й кн. обсуждались главы 9, 13 и 14 этой книги (*Idem* // *Ibid.* Col. 589, 580–584; блж. Иероним приводит здесь отрывки из толкований О.), а также нек-рые сложные места из Послания к Галатам (см.: *Idem.* In Gal. // *Ibid.* 26. Col. 406–408; приводится отрывок). По мнению Нотена, цитируемое блж. Иеронимом в соч. «Против Иоанна Иерусалимского» (*Contra Ioannem Hierosolymitanum*; CPL, N 612) рассуждение О. о телах, к-рые люди будут иметь после всеобщего воскресения, было заимствовано именно из «Стромат» (см.: *Hieron.* Contr. Ioan. Hieros. 25–26; ср.: *Nautin.* 1977. P. 296–300). Однако оно может восходить и к соч. «О воскресении», упоминаемому блж. Иеронимом здесь же.

3. «О воскресении» (*De resurrectione* = *De resurr.*; CPG, N 1478), сочинение утрачено, сохранилось несколько отрывков (частичное изд.: PG. 11. Col. 91–96; ср.: *Nautin.* 1977. P. 251). Согласно перечню блж. Иеронима, сочинение состояло из 2 книг (см.: *Hieron.* Ep. 33. 4. 4); это же сообщает Евсевий Кесарийский в «Церковной истории» (см.: *Euseb. Hist. eccl.* VI 24. 2). Соч. «О воскресении» О. написал еще в Александрии; согласно датировке Нотена — в 222–225 гг. (см.: *Nautin.* 1977. P. 371). В трактате «О началах» О. ссылается на некие собственные труды, специально посвященные вопросу о воскресении, не сообщая точных названий (*Orig.* De princ. II 10. 1). Вероятно, произведение имело форму диалога. Это подтверждается свидетельством Феофила, архиеп. Александрийского, в окружном послании епископам Палестины и Кипра (сохранилось в латинском переводе блж. Иеронима: *Hieron.* Ep. 92), где говорится, что сочинение О. было адресовано Амвросию и в нем О. «подражал диалектическому способу рассуждения» (*Ibid.* 92. 4). В этом же послании приводится краткая цитата, темой к-рой является «магическое искусство»; согласно Феофилу, О. утверждал, что оно либо не реально, либо, в случае реальности, само по себе не является чем-то порочным (*Ibidem*). Неск. более пространных

и важных по содержанию цитат сохранились в составе лат. перевода соч. «Апология Оригена» сщмч. Памфила (см.: *Pamphil. Apol. pro Orig.* 113 (возможно, происходит из др. сочинения О.), 128, 130, 132, 134). В этих отрывках О. рассуждает о телесном воскресении. О. настаивает, что каждый воскреснет в собственном теле, однако по свойствам эти тела будут не во всем одинаковы и степень их прославленности будет зависеть от духовного состояния воскресших. Соч. «О воскресении» вызвало полемический ответ сщмч. Мефодия, еп. Олимпийского, который подверг позицию О. подробной критике в трактате «О воскресении» (*De resurrectione*; CPG, N 1812; сохранился в древних слав. и герм. переводах; отдельные отрывки также сохранились на греч. языке). В этом трактате сщмч. Мефодий неоднократно цитирует или пересказывает соч. «О воскресении» О., однако во мн. случаях точность передачи им мыслей О. вызывает сомнения. Учению О. о том, что материя будет преображена в некое духовное состояние, а человеческие тела приобретут принципиально иное качество, оставаясь теми же только по виду (т. е. по служащему для сохранения индивидуальности внешнему облику), сщмч. Мефодий противопоставляет собственную концепцию материальной тождественности тела до смерти и после воскресения. В процессе полемики сщмч. Мефодий затрагивает и нек-рые др. аспекты эсхатологии О. (подробнее см.: *Оксиюк.* 1914. С. 212–215; ср.: ПЭ. Т. 45. С. 104, 109–110).

4. «О природах» (*De naturis*; CPG, N 1479). Сочинение с таким названием не упоминается в перечне блж. Иеронима; о нем известно из единственной цитаты, представленной в катенах в лат. переводе с пометкой: «из третьей книги Оригена о природах». Т. о., если сочинение О. действительно существовало, в нем было не менее 3 книг. Возможно, оно было написано против гностиков и содержало критику гностических представлений об онтологическом различии природ духовных и плотских людей. Именно этой теме посвящен цитируемый отрывок, в котором на примере жертвы, принесенной Каином (см.: Быт 4. 1–7), подчеркивается, что даже грешники не обладают некой всецело злой природой, но могут иметь истинное знание о Боге

и стремиться Ему служить (см.: *Nautin*. 1977. Р. 252).

5. В перечне блж. Иеронима упоминаются несколько др. несохранившихся сочинений О. разных жанров (см.: *Hieron*. Ep. 33. 4. 4, 9): 2 диалога «О воскресении» (*De resurrectione*), а также гомилии «О мире» (*De pace*), «О посте» (*De jeunio*), «О единобрачии и троебрачии» (*De monogamis et trigamis*), «Увещательная к Пионии» (*Exhortatoria ad Pioniam*; возможно, искажение *ad poenitentiam* — «к покаянию» или *ad patientiam* — «к терпению»), «Произнесенные в Тарсе» (*In Tarso*). Из этих сочинений не сохранилось даже отрывков, поэтому об их содержании ничего достоверного не известно (некоторые гипотезы см.: *Nautin*. 1977. Р. 252, 259–260).

Письма. Евсевий Кесарийский сообщает о мн. письмах О. разным лицам, в число к-рых входили имп. Филипп Араб и его супруга Севера; он также отмечает, что лично составил сборник, в который входило более 100 писем О. (см.: *Euseb*. Hist. eccl. VI 36. 3–4; 39. 5). Сборники писем О. упоминаются в перечне блж. Иеронима (см.: *Hieron*. Ep. 33. 4. 9). В разных источниках представлены отрывки из неск. писем О. (см.: CPG, N 1491–1493, 1495–1496; ср.: *Nautin*. 1977. Р. 260; *Сагарда*. 2004. С. 458). Полностью сохранилось лишь 2 письма.

1. «Письмо Григорию Чудотворцу» (*Epistula ad Gregorium Thaumaturgum* = Ep. ad Greg. Thaum.; CPG, N 1490; PG, 11. Col. 88–92; *Lettre d'Origène à Grégoire*. 1969. (SC; 148); рус. пер.: Письмо *Оригена*. 1912), сохранилось целиком в греч. оригинале. Письмо полностью включено в состав сб. «Филокалия» (*Orig. Philoc.* 13. 1–4). Точное время написания неизвестно; традиционно письмо относят к 1-му периоду жизни О. в Кесарии Палестинской и датируют 2-й пол. 30-х или нач. 40-х гг. III в. (см.: *Quasten*. Patrology. 1950. Vol. 2. Р. 73). В письме О. обращается к некоему ученику, называя его по имени — Григорий. Отождествление этого Григория со свт. Григорием Чудотворцем основывается на свидетельстве Евсевия о том, что свт. Григорий (по-видимому носивший до крещения имя Феодор) был учеником О. в Кесарии (см.: *Euseb*. Hist. eccl. VI 30. 1). Свт. Григорий считается также автором соч. «Похвальное слово в честь Оригена», в к-ром некоторые исследователи находили

параллели с текстом письма О., полагая, что письмо было написано О. после «Похвального слова...», по случаю окончательной разлуки между ним и свт. Григорием (см.: Письмо *Оригена*. 1912. С. 1337–1338). Традиц. т. зр. подверг обстоятельной критике Нотен, к-рый, считая сообщения Евсевия ошибочными, утверждал, что в них спутаны 3 лица: Феодор (ученик О., действительный автор «Похвального слова...»), Григорий (ученик О., адресат письма) и свт. Григорий Чудотворец, к-рый вообще не был учеником О. (см.: *Nautin*. 1977. Р. 81–86, 155–161). Позиция Нотена была оспорена Крузелем (см.: *Crouzel*. 1979) и в наст. время остается сомнительной; среди исследователей есть сторонники как традиц. т. зр., так и гипотезы Нотена. Основной темой письма является вопрос о надлежащем отношении христианина к мирским наукам, гл. обр. к философии. О. утверждает, что, подобно тому как все светские науки служат подготовкой к философии, сама философия имеет ценность только в качестве пропедевтики к «христианству», т. е. к библейским и богословским исследованиям. В этом контексте О. называет философию «помощницей» (*συνερίθος*) христианства, фактически вводя образ философии как служанки теологии, вполн. получивший значительную популярность среди христ. теологов (*Orig*. Ep. ad Greg. Thaum. 1). Для иллюстрации отношения христианства к светским наукам О. использует библейский образ пребывания израильтян в Египте. Как израильтяне при выходе из Египта взяли с собой сокровища и одежды для устройства из них сосудов храма и украшений святилища, так и светские науки могут служить для созидания и украшения дома Божия. Но часто они приводят и к злоупотреблению, так же как пребывание израильтян в Египте имело и вредную сторону, т. к. полученные там знания о языке привели их к греху и идолослужению. Поэтому главным занятием христианина всегда должно оставаться чтение и исследование Свящ. Писания, для правильного понимания которого необходимо обращаться с молитвой о помощи к Богу (см.: *Сагарда*. 2004. С. 459).

2. «Письмо Юлию Африкану» (*Epistula ad Iulium Africanum* = Ep. ad African.; CPG, N 1494; CPGS, N 1494; PG, 11. Col. 48–85; крит. изд.: *Philocalie* 1–20. 1983. Р. 469–578. (SC; 302)), сохранилось целиком в греч. оригинале. Написано в 40-х гг. III в.; согласно Нотену — незадолго до 249 г. (см.: *Nautin*. 1977. Р. 182). Во время составления письма О. находился в Никомидии вместе с Амвросием. Поводом для написания послужило адресованное О. письмо *Юлия Африкана*, христ. ученого и историка (текст см.: *Reichardt*. 1909. S. 78–80), к-рый обратил внимание, что О. во время одного из диспутов с еретиками сослался на историю о Сусанне (Дан 13), отсутствующую в евр. тексте Книги пророка Даниила. Юлий Африкан спрашивал О., следует ли считать главы 13–14 Книги пророка Даниила, засвидетельствованные только на греч. языке, частью канонического ВЗ. В ответном письме О. с помощью различных аргументов защищает канонический авторитет этой и др. греч. частей Септуагинты, евр. оригинал к-рых неизвестен. Поскольку текст ВЗ принят христ. Церквами таким, каким он представлен в Септуагинте, не следует сомневаться, что это и есть истинное Свящ. Писание. По убеждению О., к научным аргументам о времени создания книг и о языке авторов следует относиться критически; они не могут иметь решающего значения и должны уступать церковной традиции (см.: *Сагарда*. 2004. С. 459; подробнее см.: *Nautin*. 1977. Р. 176–182).

3. «Письмо друзьям в Александрию» (*Epistula ad quosdam caros suos Alexandriam* = Ep. Alex.; CPG, N 1491; изд.: *Crouzel*. A Letter. 1973), сохранились отрывки в лат. переводе. Письмо цитируется в полемических сочинениях Руфина Аквилейского и блж. Иеронима (см.: *Rufin*. De adult. lib. Orig. 7; *Hieron*. Adv. Rufin. II 18). Письмо имеет важное доктринальное значение, поскольку в нем О. объявляет клеветой высказанное в его адрес неизвестными лицами обвинение, будто он учит, что «должен быть спасен диавол, отец злобы, погибели и тех, кто изгоняются из Царства Божия». О. отмечает, что никто здравомыслящий не станет учить такому. Руфин и блж. Иероним переводят этот отрывок по-разному, однако общий смысл совпадает, что подтверждает принадлежность высказывания О. и ставит перед исследователями сложный вопрос о том, каким образом оно должно согласовываться

с рассуждениями о спасении диавола в др. сочинениях О. Во 2-й части письма О. рассказывает о случаях, когда его обвиняли в неправомерности по вине еретиков, издававших под его именем искаженные или вымышленные сочинения (подробнее см.: *Crouzel. A Letter. 1973; Nautin. 1977. P. 161–172; Guly. 2011*).

«Гекзаплы». Засвидетельствованное в древних источниках название «Гекзаплы» (Hexapla; греч. Ἑξαπλόα; CPG, N 1500; PG. 15–16; научное изд.: *Origenis Hexaplorum quae supersunt. 1875*) обозначает не оригинальное сочинение О., а созданный им масштабный рукописный свод, содержащий евр. текст и неск. греч. переводов ВЗ. Работа над «Гекзаплами» была начата О. еще в Александрии, а завершена во 2-й пол. 40-х гг. III в. в Кесарии Палестинской. Название свода связано с тем, что в нем в параллельных колонках было представлено 6 текстов ВЗ: 1) евр. текст в евр. начертании; 2) тот же евр. текст в греч. транскрипции; 3) перевод Акилы, отличающийся букв. верностью евр. тексту и поэтому помещенный рядом с ним; 4) перевод Симмаха; 5) Септуагинта (LXX); 6) перевод Феодотиона. О. были найдены еще 2 перевода, время создания и авторство к-рых неизвестны; согласно Евсевию Кесарийскому, они были помещены в «Гекзаплы» для Псалтири, а согласно Епифанию Кипрскому — и для др. книг Библии. Наряду с этими «Октаплами», расширенной версией «Гекзапл», источники сообщают о существовании «Тетрапл», сокращенной версии, состоявшей из 4 греч. переводов (LXX, Акилы, Симмаха, Феодотиона), в к-рой не было столбцов с евр. текстом (см.: *Euseb. Hist. eccl. VI 16. 1–4; Epiph. De mensur. et pond. // PG. 45. Col. 261–265*). Основной задачей, к-рую ставил перед собой О. при составлении «Гекзапл», было выявление всех отличий текста Септуагинты, к-рый О. считал наиболее важным вслед. его церковного употребления, от евр. оригинала и др. переводов. Следуя правилам александрийских грамматиков, О. помечал разночтения в колонке с текстом Септуагинты с помощью условных знаков. Овел (ὀβελός; горизонтальная черта между 2 точками) служил для обозначения того материала, который отсутствовал в евр. тексте, а астериск (ἀστέρισκος; звездочка) — того, к-рый присутствовал в евр. тек-

те, но отсутствовал в греч. переводе (см.: *Сагарда. 2004. С. 445–446*). О. не переоценивал значения собственных критических трудов и не стремился создать новый греч. текст Свящ. Писания, подчеркивая, что каждый сам вправе решать, пользоваться ли его пометками или следовать традиц. тексту (см.: *Orig. In Matth. comm. XV 14*). В сличении переводов О. видел прежде всего средство для лучшего понимания Библии. В комментариях и гомилиях он часто с использованием собственных «Гекзапл» указывает на разночтения, демонстрируя, как выбор правильного варианта помогает точнее установить смысл текста.

Экземпляр «Гекзапл» долгое время хранился в б-ке Кесарии Палестинской; в кон. VI в. его читал там блж. Иероним (см.: *Hieron. In Tit. 3. 9*; также см.: *Фокин. 2010. С. 33–34*). Вероятно, он оказался уничтожен вместе с др. рукописями этой б-ки в нач. VII в. Наличие др. полных списков «Гекзапл» маловероятно, т. к. из-за объема труда О. его копирование стало бы очень сложным и затратным предприятием. Однако частичные копии и переводы были достаточно широко распространены. Особенно часто переписывался столбец с Септуагинтой, вслед. чего труд О. оказал влияние на всю текстологическую традицию этой версии ВЗ. В научных изданиях и исследованиях предпринимаются попытки восстановить содержание «Гекзапл», используя перевод колонки с текстом Септуагинты на сир. язык (Сиروهекзапл, нач. VII в.), восходящие к «Гекзаплам» фрагментарные сопоставления текстов ВЗ на греч. и др. языках, указания на разночтения в трудах церковных писателей и др. источники (подробнее см.: *Nautin. 1977. P. 303–361; Origen's Hexapla and Fragments. 1998; Latw. 2007*; также см. в ст. *Текстология библейская*).

«Филокалия». Отрывки ряда ныне утраченных сочинений О. сохранились на языке оригинала в составе сборника тематически упорядоченных выписок из трудов О., известного под названием «Филокалия» (*Philocalia* = *Philoc.*; CPG, N 1502; крит. изд.: *The Philocalia of Origen. 1893*; также см. комментированное изд.: *Philocalie 1–20. 1983. (SC; 302); Philocalie 21–27. 1976. (SC; 226)*; общую характеристику см.: *Junod. 2015*). Традиционно считается, что сборник был составлен святителями Васили-

ем Великим и Григорием Богословом в кон. 50-х гг. IV в., когда они в молодости вели уединенную аскетическую жизнь; по утверждению Сократа Схоластика, в этот период они изучали экзегетические труды О., однако о составлении ими к.-л. сборника выписок он не сообщает (см.: *Socr. Schol. Hist. eccl. IV 26*). В качестве главного основания для атрибуции им «Филокалии» рассматривается письмо свт. Григория Богослова Феодору, еп. Тианскому (*Greg. Nazianz. Ep. 115*). В письме свт. Григорий сообщает, что посылает в качестве подарка, к-рый должен напоминать еп. Феодору о нем и о свт. Василии, «книгу, содержащую извлечения филокалии Оригена, полезные для любителей наук» (πυκτίον... τῆς Ὠριγένους φιλοκαλίας ἐκλογὰς ἔχον τῶν χρησίων τοῖς φιλόλογοις). Как показывают другие примеры употребления слова «филокалия», в IV в. оно могло обозначать как идейное и лит. наследие почитаемого автора в целом, так и подборку наиболее важных или полезных отрывков из чьих-либо сочинений (см.: *Junod. 2015. P. 154–158*). В письме свт. Григория «филокалия» — это не название конкретного сочинения, а описательная характеристика либо лит. наследия О., либо посылаемых «извлечений» из него. Из письма не следует ни то, что святители Григорий и Василий были составителями посылаемого собрания извлечений, ни то, что оно тождественно сборнику, известному ныне как «Филокалия». Сведения о составителях присутствуют лишь в прологах, к-рые были помещены перед «Филокалией» позднейшими переписчиками (текст см.: *The Philocalia of Origen. 1893. P. 1–4*). Второй пролог является более поздним и может быть датирован IX в. благодаря упоминанию в маргиналии визант. кесаря Варды († 866). Автор этого пролога (возможно, входивший в ближайшее окружение свт. Фотия К-польского; некоторые исследователи полагали, что это сам свт. Фотий; см.: *Junod. 2015. P. 153. Not. 13*) пытается объяснить и оправдать то, что отцы и учителя Церкви Василий Великий и Григорий Богослов создали сборник выписок из трудов осужденного Церковью еретика. Сведения о них как о составителях автор 2-го пролога почерпнул из 1-го краткого пролога, к-рый он пересказывает, отмечая,

что переписанная им книга, содержащая текст сборника и краткий пролог, была весьма древней. Т. о., между IV и IX вв. неизвестный автор 1-го пролога идентифицировал сборник выписок из трудов О. (совр. «Филокалию») как собрание извлечений, к-рое упоминается в письме свт. Григория, и поместил перед текстом собственный пролог и текст этого письма. Сложно установить, насколько корректной была эта идентификация; неизвестно, почерпнул ли автор 1-го пролога информацию о святителях Григории и Василии как об авторах собрания из надежного дополнительного источника, или лишь предложил собственную интерпретацию письма свт. Григория. Признание святителей Григория и Василия составителями «Филокалии» всецело зависит от доверия автору пролога, поэтому в наст. время мн. исследователями эта атрибуция ставится под сомнение (см.: *Origène. Philocalie* 1–20. 1983. P. 19–24; *Junod. 2015*). Само название «Филокалия» в прологах не приводится (сборник называется просто «книга» или «извлечения»); из византийских авторов первым его употребляет *Михаил Пселл* в XI в. (см.: *Mich. Psell. Ogr. paneg.* 17). Время составления «Филокалии» можно установить лишь приблизительно: поскольку в сборнике цитируется соч. «Евангельское приготовление» Евсевия Кесарийского, он был составлен не ранее 20-х гг. IV в.; верхнюю границу датировки определить сложнее, однако отсутствие у составителей всякого интереса к триадологическим и христологическим проблемам делает более вероятной раннюю датировку — 30–50-е гг. IV в. Местом составления «Филокалии» исследователи считают б-ку Кесарии Палестинской, поскольку в сборнике приводятся цитаты из мн. экзегетических трудов О., к-рые едва ли могли быть представлены в таком количестве в др. книжном собрании (см.: *Junod. 2015. P. 163*). При этом в отличие от сщмч. Памфила и Евсевия Кесарийского составители сборника не были апологетами личности и богословия О. Они не стремились доказать ортодоксальность его взглядов в области триадологии и христологии; их интерес был скорее учебным, а не богословским, поэтому сомнительные с догматической т. зр. суждения О. в выписках намеренно пропущались.

В «Филокалию» вошли отрывки мн. сочинений О. (от 16 до 18 — число зависит от атрибуции отрывков, источники к-рых не указаны составителями). Представлены экзегетические труды О. всех типов, трактаты «О началах» и «Против Цельса», а также «Письмо Григорию Чудотворцу»; из некоторых сочинений приводятся неск. выписок (таблицу соответствий см.: CPG, N 1502; также ср.: *The Philocalia of Origen. 1893. P. L–LI*). С т. зр. содержания «Филокалия» делится на 3 смысловые части. Темой отрывков, включенных в 1-ю часть (главы 1–14), являются методы интерпретации Свящ. Писания; в них подробно представлены основные экзегетические принципы О., их богословские основания, а также нек-рые частные примеры толкования сложных мест Библии. Отрывки 3-й части (главы 21–27) связаны с темой свободы воли; в них отражены мн. аргументы, к-рые О. приводил в защиту концепции свободного самоопределения разумных существ, гл. обр. в контексте полемики с язычниками и гностами. Менее цельной по тематике является 2-я часть сборника (главы 15–20). Все образующие ее отрывки заимствованы из трактата «Против Цельса». Они имеют отчасти экзегетический, отчасти апологетический характер, будучи подчинены цели опровергнуть выдвинутые язычниками по разным поводам упреки в иррационализме и интеллектуальной несостоятельности христ. веры. Вероятно, составители сборника выписали ответы О. на те обвинения в адрес христиан, к-рые язычники продолжали высказывать в полемике и в IV в. Наряду с текстами О. в собрании присутствуют также 2 отрывка из сочинений др. авторов. В 1-м случае речь идет о цитате из т. н. Псевдоклиментин. После пространной цитаты из «Комментария на книгу Бытие» О. приводится отрывок из 14-й кн. «Рекогниций» (*Recognitiones*; CPG, N 1015. 5; полный греч. текст не сохранился), к-рый, как и предшествующий текст О., содержит критику языческих астрологических представлений (см.: *Orig. Philoc. 23. 22*). Вопрос о том, входила ли эта цитата в «Комментарий на книгу Бытие» О., или же она была добавлена составителями сборника, остается дискуссионным, хотя последнее предположение более вероятно (*Junod.*

2015. P. 164. Not. 48; подробнее см.: *Pouderon. 2012*). Во 2-м случае составители сборника оговаривают, что цитируемый текст не принадлежит О. (см.: *Orig. Philoc. 24. 1–8*). Он взят из сочинения Евсевия Кесарийского «Евангельское приготовление», где он приводится под именем христ. писателя Максима. После цитаты составители корректно отмечают, что по основному содержанию текст совпадает с рассуждениями в соч. «Диалог об истинной вере в Бога». Автором этого произведения, сохранившегося под именем Адамантия, составители ошибочно считали О.; помещая в сборник цитату, они полагали, что в ней отражены взгляды О. В действительности автором отрывка, в к-ром обсуждается тема материи, был сщмч. Мефодий, еп. Олимпийский. Отрывок из его соч. «О свободе воли» (*De libero arbitrio*; CPG, N 1811) Евсевий Кесарийский либо привел под вымышленным именем, либо действительно взял из труда некоего Максима, где этот отрывок цитировался. Хотя сщмч. Мефодий полемизировал с О. по вопросу посмертной участи человека, оба признавали, что мир сотворен Богом из ничего, а не из предсуществующей материи, и что источником зла является свободная воля, а не материя. В отрывке нет явных доктринальных расхождений с позицией О., поэтому ошибка составителей «Филокалии» вполне объяснима (см.: *Junod. 2015. P. 164–165*; также ср.: *Origène. Philocalie 21–27. 1976. P. 66–71*).

Отрывки. В источниках и научной лит-ре О. атрибуируются некоторые отрывки, представленные в форме фрагментированных папирусов, цитат в сочинениях др. авторов, переводов на вост. языки и т. п. Их подлинность и отнесение к тому или иному сочинению О. остаются предметом дискуссий (см.: CPG, N 1503, 1505; CPGS, N 1503; о папирусах также см.: *Aland, Rosenbaum. 1995. S. 393–522*).

Приписываемые и неподлинные. Под именем О. сохранилось значительное число сочинений, ему не принадлежащих (перечень неподлинных сочинений и отрывков см.: CPG, N 1510–1525; также ср.: *Nautin. 1977. P. 236–238*).

Наиболее известным и содержательно важным из них является «Диалог об истинной вере в Бога» (*De recta in Deum fide*; CPG, N 1726;

крит. изд. греч. текста и лат. пер. Руфина Аквилейского: *Der Dialog des Adamantius Peri tēs eis θεὸν ὁρθῆς πίστεως* / Hrsg. W. H. van de Sande Bakhuizen. Lpz., 1901. (GCS; 4)). Уже составители «Филокалии» в IV в. считали «Диалог...» сочинением О. (см.: *Orig. Philoc.* 24. 8); в рукописной традиции засвидетельствовано его надписание двойным именем: «Диалог Адамантия, то есть Оригена» (Διάλεκτος Ἀδαμαντίου τοῦ καὶ Ὁριγένους). Вероятно, первоначально «Диалог...» появился под псевдонимом неизвестного автора, избравшего прозвище *Адамантий*, а затем, поскольку это прозвище широко использовалось по отношению к О., «Диалог...» стали считать сочинением О., добавив его имя в надписание. Руфин Аквилейский, создавший лат. перевод «Диалога...», также был убежден, что автором является О. Лишь в Новое время было доказано, что составитель «Диалога...» является последователем сщмч. Мефодия, еп. Олимпийского, к-рый был убежденным противником О. и вел с ним полемику в своих трудах. В «Диалоге...» не только нашли отражение мн. богословские идеи сщмч. Мефодия, но и присутствуют бесспорные цитаты и пересказы отрывков из его сочинений. Т. о., О. не может быть автором этого произведения.

В средневек. сборниках О. приписывались разнообразные библейские комментарии и проповеди на лат. языке, в т. ч. 8 гомилий на Евангелие от Матфея (CPG, N 1510–1571), 17 гомилий на кн. Бытие (CPG, N 1520), комментарий на Книгу Иова (CPG, N 1521), проповедь о Мелхиседеке (CPG, N 1518), проповедь о Марии Магдалине (CPG, N 1523), и др. Все эти сочинения неподлинны. Их атрибуция О. может быть отчасти связана с тем, что в некоторых случаях они являются компиляциями, в к-рые были включены отрывки из древних лат. переводов подлинных трудов О. и из произведений др. авторов, опиравшихся на экзегетические идеи О.

В 1980 г. В. Пери выдвинул предположение, что соч. «59 бесед на псалмы» (*Tractatus LIX in Psalmos*; CPG, N 1429 = CPL, N 592), ранее вышедшее в критическом издании под именем блж. Иеронима (*S. Hieronymi Presbyteri Tractatus sive Homiliae in Psalmos* / Ed. G. Morin. Turnholt, 1958. (CCSL; 78)), а также не-

которые др. сохранившиеся под именем блж. Иеронима беседы на псалмы (см.: CPL, N 593) в действительности являются сделанным блж. Иеронимом переводом или близкой к тексту переработкой гомилий О. (см.: *Peri.* 1980). Эта гипотеза была поддержана Крузелем, однако отвергнута специалистами по наследию блж. Иеронима (см.: *Фокин.* 2010. С. 74–75). Несостоятельность предположения Пери была доказана после обнаружения в 2012 г. греч. «Гомилий на псалмы» О. В наст. время автором соч. «59 бесед на псалмы» признается блж. Иероним; параллели с гомилиями О. объясняются зависимостью блж. Иеронима от его толкований (см.: *Perrone.* 2015. S. 8–9).

Д. В. Смирнов

О. как экзегет. В основе экзегетики (ἐκδοχή, ἐρμηνεία, ἐξηγήσις) О. как теории и практики толкования Свящ. Писания лежит идея о множественности смысла Писания (νοῦς τῆς γραφῆς), к-рая, согласно О., не нарушает его единства. О. разрабатывал методы выявления этих смыслов: аллелогию, тропологию, анагогию, типологию и проч. О. предпринимал специальные усилия по выявлению наиболее точного текста Свящ. Писания, в особенности ВЗ (в «Гекзаплах»), став одним из первых в истории христианства знатоков и критиков библейского текста, т. н. буквы Писания. Нет практически ни одного сочинения О., в к-ром бы он не обращался к объяснению Свящ. Писания. В 4-й книге трактата «О началах» он разработал первую в истории патристики теорию библейской экзегезы («герменевтический трактат», по выражению М. Арль; см.: *Harl M. [Notes] // Origène. Philocalie.* 1983. P. 181); в соч. «Против Цельса» обсуждает понятия и методы толкования. Эти вопросы О. неоднократно затрагивает и в многочисленных экзегетических сочинениях, посвященных толкованию отдельных книг Свящ. Писания.

Принципы библейского толкования. I. Богодухновенность. В основании экзегетики О. лежит представление об исключительном качестве Свящ. Писания, выраженное в концепции богодухновенности (θεοπνεύστους εἶναι τὰς... γραφάς — *Orig. De princip.* IV 1. 6; ср.: 2 Тим 3. 16). Под богодухновенностью О. понимает участие Бога в создании Библии: через Св. Духа (per Spiritum Dei —

Orig. In Luc. hom. 1; ср.: «исповедуем, что библейские книги записаны Духом Божиим» — *Contr. Cels.* V 60); при участии Христа (*De princip.* I 1), или Божественной Премудрости (*In Matth. comm.* XVI 27); посредством всех Лиц Св. Троицы (*De princip.* I 3. 7; IV 2. 7; IV 4. 5). В отношении истории создания священных текстов это выражается в «касании Св. Духа» пророков и библейских писателей в процессе составления священного текста (*Contr. Cels.* VII 4).

Богодухновенность распространяется на все Свящ. Писание: Премудрость Божия проникает Писание «вплоть до каждой буквы» (*Philoc.* 2. 4); О. убежден, что «ни иота, ни малейшая частица речи не лишена значения божественного наставления» (*In Matth. comm.* XVI 12). Поэтому те, кто исполняют завет Господа исследовать Писания (ср.: Ин 5. 39) и желают заниматься чтением, «не должны оставлять неисследованной и неизученной букву (γράμμα) Писания» (*Orig. In Ier. fragm.* 2. 2), что предполагает полный грамматический и исторический разбор библейского текста. Этому была подчинена и программа богословского образования, введенная О. в Александрии, а затем воспроизведенная им в Кесарии Палестинской. Она состояла в освоении круга светских наук (ἐγκύκλια μαθήματα ἢ προπαιδεύματα) вплоть до философии как необходимой пропедевтики для получения высшего образования, целиком посвященного изучению Свящ. Писания (*Ep. ad Greg. Thaum.* 1). Всестороннее изучение библейского текста — необходимое основание для компетентного толкования Свящ. Писания, однако это только начало герменевтического цикла. Для обоснования стратегии библейской экзегезы О. изобрел оригинальные аналогии — христологическую и антропологическую, — в к-рые помещается вся программа его экзегезы.

II. Христологическая аналогия. Богословие Логоса в Евангелии от Иоанна (Ин 1. 1–14) служит у О., как и во всей александрийской богословской традиции, основой библейской герменевтики (см.: *Grillmeier.* 1990. Bd. 1. S. 260; *Torjesen.* 1986. P. 108). Принцип богодухновенности Свящ. Писания вплоть до буквы текста обусловлен омонимичностью выражения «Слово Божие» как слово Писания и как Слово Бога: «Ведь



ОРИГЕН

Ориген.
Гравюра М. Бургера.
Кон. XVII в.

Слово в Писаниях навеки стало плотью, чтобы обитать среди нас» (*Orig. Philoc.* 15. 19). По аналогии с Боговоплощением и библейское слово «сообщается не без посредства материи и телесных примеров» (*In Ioan. fragm.* 63). Однако здесь же заключена и особенность христологической экзегезы О. («икономическая герменевтика» — *Панагноулос.* 2013. С. 327, 421). В отличие от последующей «дифизитской», т. е. двуприродной, экзегетической модели, выраженной, в частности, в экзегетическом правиле свт. *Григория Богослова*: высказывания возвышенные следует относить к Божественной природе, а выражения приземленные — к Божественной икономии (*Greg. Nazianz.* *Or.* 29. 18), для О. характерен иной подход, при котором акцент делается на ценностной двузначности библейского свидетельства, что предполагает восхождение или переход от одного уровня смысла к другому. Согласно О., «то, что говорится о божественном, следует воспринимать духовно, хотя это и выражено по-человечески» (*Orig. In Ioan. fragm.* 20). Т. о., в содержании евангельского повествования деяния Господа «указывают на Его человечество, и при этом являют Его божественность» (*Ibid.* 53). Сообразно этому и библейское толкование должно исходить от деяний, совершённых по человечеству, для обнаружения божественного действия, которое само по себе остается непостижимым.

О. одним из первых среди христ. экзегетов обратил внимание на то, что и Воплощение, и составление Свящ. Писания приспособлены к возможностям человеческого восприятия, сформулировав концепцию «снихождения» (*συγκατάβασις* — *In Luc. fragm.* // *PG.* 17. Col. 317; ср.: *In Luc. hom.* 4. 1), разработанную позднейшими экзегетами, каппадокийцами и в особенности свт. *Иоанном Златоустом* (*Ioan. Chrysost.* *Contr. Anom.* III 3). Вместе с тем христологическая экзегеза была для О. весомым аргументом для полемики с докетизмом гностиков и их последователей: «Достаточно было Иисусу воплотиться, чтобы мы могли узреть написанное [в Писании] и уразуметь выраженное в нем прикровенно» (*Orig. Disp. Heracl.* 17. 3).

Христологической мысли О. присущ кенотический характер, подчеркивание страдательности, уязвимо-

сти Христа в самом факте Воплощения. В связи с этим О. создал концепцию «многообразности» Спасителя (*τὰς τοῦ Ἰησοῦ διαφόρους μορφάς* — *Philoc.* 15. 18). Один из образов — образ земной, являющий безобразность, безвидность тела Спасителя (*ἄμορφον, ἀσείδεις σῶμα* — *Ibid.* 15. 12–13; ср.: *Ис* 53. 2). Толкуя чудо Преображения (*Мф* 17. 1–9), О. прослеживает перемену образа Христа с земного, поруганного, на небесный, победительный, что подразумевает анагогическое толкование, сопряженное с собственным духовным восхождением экзегета. Тайнозрители на горе Фавор созерцали сущностную перемену образа Спасителя с икономического на божественный; толкователь вместе с внешнею слову Божию должен также проследовать по пути Преображения — от «безвидного и безобразного к божественному образу» (*Orig. Philoc.* 15. 18). Одежды Спасителя О. уподобляет словам Свящ. Писания, поскольку «библейские выражения являющиеся облачением божественного смысла» (*Ibid.* 15. 19). О. ставит в прямую зависимость способность постигать духовный, высший смысл Свящ. Писания от духовного состояния экзегета. Кто последует за восхождением Спасителя, тот увидит во всяком месте Свящ. Писания его преображенный смысл (*μεταμόρφωσις*), как и блистание Его одежд, поскольку сможет взойти от непосредственного смысла к высшему значению. Этим обусловлено ограниченное число тайнозрителей Свящ. Писания, способ-

ных постигать его смыслы: «Иисус, явный для большинства, относится к непосредственному выражению текста, а восходящий на гору и преображающийся видим лишь для тех немногих из учеников, кто способен последовать за ним на вершину, — к высшему смыслу» (*Ibid.* 15. 19; ср. необходимость для экзегета обладания особым, «божественным чувством» (*sensus divinus*) для постижения божественного смысла Свящ. Писания — *De princip.* IV 4. 10).

III. Антропологическая аналогия. Трихотомическая (тело — душа — дух) и дихотомическая (тело и душа) антропологические схемы — широко распространенные модели описания человека в поздней античности, для которых О. нашел применение в целях библейского толкования: в «трех смыслах (*τρίσσως, τριχῶς*)» и в «двух смыслах (*διχῶς*)». Апелляция к трихотомической антропологической модели — наиболее распространенный прием О. (ср., напр., «музыкальную аналогию» при толковании псалмов: тимпан — тело, псалтирь — душа, кифара — дух; см.: *In Ps. hom. gr.* 27. 4). На ее основании О. построил 1-ю в истории патристики теорию экзегезы: «...как человек состоит из тела, души и духа, точно так же устроено и Писание, промыслительно данное Богом во спасение людей» (*De princip.* IV 2. 4). О. использует трихотомическую схему для объяснения различных аспектов, связанных как с природой Свящ. Писания, так и с процессом толкования: многозначность Свящ. Писания; вариативность экзегетических методов; стратификация экзегетических позиций, или духовного состояния экзегета; темпорально-историческая перспектива Откровения и богопознания.

В смысловом строении священного текста О. усматривает 3 уровня: «буквальный», т. е. максимально приближенный к букве Писания, но не тождественный ей, соответствует «плоти», или «телу»; возвышенный соответствует «душе»; таинственный соответствует «духу»: «...мысли священных книг должно записывать в своей душе трояким образом: простой верующий пусть довольствуется как бы плотью Писания — так мы называем наиболее доступное толкование; сколько-нибудь совершенный должен следовать его душе; «совершенный в разумении Премудрости Божией пусть уразумевает



[его] духовный закон, содержащий тень будущих благ» (Ibidem).

С принципом многоуровневости Свящ. Писания связана широкая вариативность методов толкования О. К нему возводят классическую герменевтическую схему средневеков. экзегезы, состоящую из 4 методов толкования — буквального, аллегорического, морального, анагогического (Lubac. 1959. P. 198–219). Одни исследователи предпочитают называть иносказательную экзегезу О. расширительно «духовной экзегезой» (Idem. 1950; Crouzel. Origène. 1985. P. 91–113). Она принципиально отличается от греч. аллегоризма, применявшегося для толкования поэм Гомера и Гесиода, будучи глубоко укоренена в Свящ. Писании, в учении Спасителя, в Посланиях апостолов и в церковной традиции. Другие видят в ней избыточное присутствие морального аллегоризма Филона Александрийского, отличного от традиц. христ. герменевтики и метода типологического соотнесения ВЗ и НЗ (Даниелу. 2013. С. 71–80). О. находит многочисленные обоснования для применения иносказательной методологии в апостольских Посланиях: 1 Кор 10. 11 (прообразы); 2 Кор 3. 6–18 (покрывало на сердце иудеев); Гал 4. 21–31 (иносказание).

Различие между 1-м и 2-м уровнями, «буквальным» и «духовным» (иносказательным в широком смысле), не вызывает затруднений. «Буквальный» уровень отличает материальное несовершенство и несоответствие плана выражения плану содержания. Этим фактом объясняются многочисленные дефекты «буквы» Свящ. Писания, подводимые под категорию «темных мест» (ἀσάφεια, obscuritas). К ним относятся такие особенности библейского текста, как солецизмы (синтаксические дефекты), варваризмы (лексические дефекты), простота выражений (стилистическое несовершенство) и др. Этим обусловлена предпринятая О. интенсивная разработка иносказательных методов, к-рые в т. ч. должны оправдать «букву» Свящ. Писания.

Дифференциация между «душой» и «духом» Свящ. Писания, т. е. между уровнями иносказания, представляет самостоятельную проблему для О.: «...бывают случаи, когда Священное Писание не содержит телесного смысла; тогда остается доискиваться лишь душевного и духовного

смыслов» (Orig. De princip. IV 2. 5; ср.: Нестерова. 2008. С. 59–60). О. решает это затруднение через введение типологии читателей и толкователей Свящ. Писания, устанавливая градацию между «умеренно продвинутыми» и «совершенными» и размещая последнюю категорию тайнозрителей в эсхатологической области, в «Царстве Духа», в к-ром откроется и «дух Писания». Достояние верующих в этом мире ограничено. Им доступно восприятие видимого и умозрительного, соответственно «тела» и «души» Свящ. Писания; «дух» же Писания — это достояние будущего: «Тело Писания находится перед нами, душа — у нас, а дух — достояние тех, кто унаследует в будущем веке жизнь вечную и взойдет к небесным истинам закона» (Orig. In Lev. 5. 1 = Philoc. 1. 30).

П. Б. Михайлов

Богословие. Учение о Боге и о Святой Троице. I. Бог Отец и свойства Божественной природы. Учение О. о едином Боге совпадает с его учением о Боге Отце (см.: Kelly. 1968. P. 128; Болотов. 1999. С. 180, 281–282, 342; Simonetti. Dio. 2000. P. 118), поскольку именно Отец, согласно О., — «единый истинный Бог» (Orig. In Ioan. comm. II 2. 17–18; 3. 19; Contr. Cels. III 37); Он — «сущий над всеми Бог» (ὁ ἐπὶ πᾶσι θεός), «Бог всяческих» (ὁ τῶν ὅλων θεός), Творец духовного и материального мира (De princip. Praef. 4; I 3. 1; Contr. Cels. II 9; IV 93; V 3, 5; VI 47; VII 39; VIII 4; In Ioan. comm. II 2. 17–18; 3. 23–24; In Ier. hom. 5. 2). В соч. «О началах» О. дает положительное определение Бога: «Итак, мы называем эту Троицу блаженной и начальствующей, то есть господствующей над всеми Силой. Это — благой Бог и добрый Отец всех, а также благодетельствующая и творческая Сила, то есть Сила благодетельствующая, творческая и промышляющая» (De princip. I 4. 3). Помимо определения Бога с т. зр. Его творческо-промыслительной деятельности О. в качестве одного из существенных определений указывает на библейское имя «Сущий» (Исх 3. 14), к-рое наиболее подходит Богу как существу вечному и неизменному по природе (Orig. De orat. 24. 2; In Ioan. comm. II 13. 95–96), обладающему истинным бытием (De princip. I 3. 6) и полнотой бессмертной и вечной жизни (In Ioan. comm. II 17. 123–18. 125; ср.: Contr. Cels. I 21; IV 14; VI 62; см. также: Бо-

лотов. 1999. С. 186–187; Bruns. 2013. S. 42–43).

Рассматривая основные свойства Божественной природы, О. в первую очередь указывает на бестелесность Бога, поскольку мн. его современники-христиане на основании таких именований Бога, как огонь, свет или дух, а также различных библейских антропоморфизмов, считали, что Бог есть некое тончайшее тело или имеет телесные органы (Orig. De princip. I 1. 1–4; III 6. 1; In Ioan. comm. XIII 21. 123–24. 144; In Rom. fragm. 6 // Ramsbotham. 1912. P. 215; Contr. Cels. VI 70–72; см. также: Faye. 1928. P. 27–30; Crouzel. Origène. 1985. P. 239; Heine. 2004. P. 107). В противоположность этим мнениям, а также воззрениям стоиков и эпикурейцев, О. развивает по сути платоническое представление о том, что Бог — абсолютно «простая и мыслящая природа», не имеющая ничего телесного, не состоящая из частей и неизмеримо «превосходящая все остальное» и возвышающаяся не только над телесными, но и над всеми разумными и бестелесными существами (Orig. De princip. I 1. 5–6; ср.: Contr. Cels. IV 14; VI 64; VII 38). По всей вероятности, в понятии о бестелесности Бога у О. «заключается нечто большее, чем простое отрицание материальности: в нем дано положительное... понятие о Боге — как бестелесный, Он может быть только Духом, существом интеллектуальным, абсолютным Умом» (Болотов. 1999. С. 182). В связи с этим О., с одной стороны, подобно Плотину, называет Бога «совершенно Единым и простым» (πάντη ἓν ἐστὶ καὶ ἀπλοῦν — Orig. In Ioan. comm. I 20. 119), «во всем совершенной Монадой и Генადой» (ex omni parte μονάς ἐπὶ ἓνός — De princip. I 1. 6), а с др. стороны, подобно средним платоникам, рассматривает Его как «всеобщий Ум» (tota mens, νοῦς; см.: De princip. I 1. 6; IV 4. 1(28); In Ioan. comm. I 20. 119–122; In Gen. fragm. D 7. 20; Contr. Cels. IV 14; VII 38; см. также: Heine. 2004. P. 109). Следствием такого учения о Боге является представление о Его непостижимости (De princip. I 1. 5; In Ps. fragm. // PG. 12. Col. 1561; In Ioan. comm. II 28. 172; Contr. Cels. VI 17) и невидимости по природе (De princip. I 1. 8; Contr. Cels. VII 37–38). Если О. и допускает возможность для Бога Отца «быть видимым» (videri), то лишь в смысле «быть познаваемым» (cognosci,

agnosci), причем только для Его Единородного Сына, поскольку Бог относится к «природе бестелесной и преимущественно мыслящей» (De princip. I 1. 8; II 4. 3; ср.: In Ioan. comm. XIX 22. 146; см.: *Bruns*. 2013. S. 56–58). Т. о., основные выделяемые О. свойства Бога Отца, так же как у его александрийских предшественников — Филона и Климента, — апофатические: бестелесный, невидимый, непостижимый, нетленный, неизменный, безначальный, бесконечный, беспредельный и т. п. (*Orig.* De princip. I 1. 6; IV 4. 1(28); *Contr. Cels.* IV 14; VI 64, 69; VII 38; *Disp. Heracl.* 2. 8–10; см.: *Bargeliotes*. 1972. P. 204–205). Однако вслед за средними платониками О. использует для характеристики Бога такие традиц. платонические понятия, как «ум», «единое», «бытие», «благо» (*Orig.* De princip. I 1. 6; IV 4. 1(28); In Ioan. comm. I 20. 119; *Contr. Cels.* VII 38; ср.: *Clem. Alex. Strom.* V 12. 82. 1–2; см.: *Crouzel*. Origène. 1985. P. 240; *Болотов*. 1999. С. 189; *Bruns*. 2013. S. 44–49). Согласно О., «ум Божий объемлет в себе все знание о каждом из сущих, так что от Его Божества не может сокрыться ничто даже случайное и незначительное» (*Orig.* In Gen. fragm. D 7. 20). Вместе с тем О. вслед за Цельсом допускает, что Бог по Своему превосходству даже «выше ума и сущности» (*Contr. Cels.* VI 64; VII 38, 45; ср.: In Ioan. comm. XIII 21. 123; XIX 6. 37) и «превыше всего умопостигаемого» (*Exhort. ad martyr.* 47), что еще сильнее подчеркивает Его абсолютное превосходство над всем сущим (подробнее см.: *Whittaker*. 1969. P. 92–93, 101–102; *Болотов*. 1999. С. 184–185; *Bruns*. 2013. S. 44). Из катафатических свойств Бога О. особо выделяет благодать (*Orig.* De princip. I 2. 13; In Ioan. comm. I 35. 254; II 13. 96; In Ps. fragm. // PG. 12. Col. 1293; De orat. 15. 4); при этом только Бог Отец благ в собственном смысле (ἀληθῶς ἀγαθός, κυρίως ἀγαθός — In Ioan. comm. XIII 25. 151; 36. 234; In Matth. comm. XV 10–11), поскольку Он есть «само по себе благо» (αὐτοαγαθόν — De princip. I 2. 13 = *Justinian*. Edict. contr. Orig. 7), т. е. в Нем благодать совпадает с Его сущностью (κατ' οὐσίαν ἀγαθός — *Orig.* In Num. fragm. // PG. 12. Col. 577; τὸ οὐσιωδῶς ἀγαθόν — *Contr. Cels.* VI 44; см.: *Болотов*. 1999. С. 187–188).

Т. о., для О. Бог Отец — Бог в абсолютном, первичном и изначальном смысле: Он — не только ὁ θεός,

но и αὐτόθεος («сам по себе Бог» — *Orig.* In Ioan. comm. II 2. 17 — 3. 19), «Бог нерожденный» (ἀγέννητος θεός, ingenitus deus — De princip. I 2. 4, 6; 3. 1; In Ioan. comm. I 27. 187; II 10. 75; *Contr. Cels.* III 34; VIII 14; In Gen. fragm. D 3), «единый источник Божества» (De princip. I 3. 7; ср.: *Ibid.* I 2. 13; In Ioan. comm. I 3. 20), изначально обладающий превосходящей всё Божественной природой (*Contr. Cels.* V 11) во всей полноте ее апофатических и катафатических свойств (см.: *Болотов*. 1999. С. 278–283). В отношении к миру Бог Отец выступает как всемогущий Творец и Промыслитель (*Orig.* De princip. Praef. 4; I 3. 1, 3, 8; III 3. 5; In Gen. hom. 1. 1; In Ioan. comm. I 17. 103; XXXII 16. 187; *Contr. Cels.* II 9; IV 23; V 3, 12, 26; VI 50, 60–61, 71; De orat. 29. 13). Как Сущий, Бог Отец — источник бытия всего остального (De princip. I 3. 5–6, 8). Он всегда остается сокрытым и невидимым Богом, открывается же и познается через Своего Сына, пришедшего в мир (*Ibid.* I 1. 8; 2. 6–8; In Ioan. comm. XIX 6. 35–39; *Contr. Cels.* V 2–3; VI 17–18, 65; VII 42–44; In Luc. hom. 3. 1; см.: *Rowe*. 1987. P. 37–53, 87–95; *Болотов*. 1999. С. 234; *Bruns*. 2013. S. 186–208). Находясь вне времени и пространства по Своей Божественной природе, Бог «неизреченной силой Своего божества» (τῇ ἀφάτῳ δυνάμει τῆς θεότητος αὐτοῦ) присутствует везде, действует повсюду, наполняет Собой всё и объемлет весь мир (*Orig.* De orat. 23. 1; De princip. I 2. 9; IV 4. 3–4(30–31); *Contr. Cels.* IV 5; V 12; VI 71; *Disp. Heracl.* 2. 8–10). Моделью для объяснения внепространственности и вездесущия Бога для О. служит человеческий ум, бестелесный по природе (De princip. I 1. 6–7; см.: *Болотов*. 1999. С. 191; *Heine*. 2004. P. 108). Полемизируя с маркионитами и валентинианами, О. доказывает, что Бог Отец — один и Тот же Бог ВЗ и НЗ, Закона и Евангелий, Творец и Спаситель, Судия и любящий Отец, одновременно справедливый и благой (*Orig.* De princip. Praef. 4; II 4. 1–2; 5. 1–4; In Ioan. comm. X 33. 216–220; XIX 3. 12; 5. 29–32; XX 7. 50; 30. 271–273; XXXII 16. 190; De orat. 29. 13; см.: *Heine*. 2004. P. 109; иногда О. приписывает атрибут благодати Отцу, а справедливости — Сыну: *Orig.* In Ioan. comm. I 35. 253–255; *Болотов*. 1999. С. 305–307).

II. Бог Сын. Особенности Его божества. Учение О. о Боге Сыне, второй Божественной Ипостаси, несет

на себе все характерные признаки восходящей к Филону Александрийскому теории Божественного Логоса как Посредника между Богом и миром и отличается свойственным этой теории субординационизмом (см., напр.: *Bargeliotes*. 1972. P. 208–209; *Болотов*. 1999. С. 355–356; *Bruns*. 2013. S. 24). Согласно О., Сын, так же как и Отец, обладает Божественной природой — «божеством» (θεότης), или «божественностью» (θειότης, deitas; О. не проводит четкого различия между этими понятиями; *Orig.* De princip. I 2. 1; *Contr. Cels.* I 47, 60, 66; II 8, 33–34, 49, 65; III 10, 31, 37, 41, 61; IV 15; V 11; VII 21; VIII 42; In Ioan. comm. II 2. 16). Однако божественность Сына вторична по отношению к божественности Отца и производна от Его неизреченной и нерожденной божественности, будучи лишь «образом истинной божественности» (In Ioan. comm. XIII 36. 234; ср.: *Ibid.* II 2. 18; см. также: *Kelly*. 1968. P. 128; *Bruns*. 2013. S. 50–51). Поэтому для О. Сын Божий (υἱὸς τοῦ θεοῦ — *Orig.* *Contr. Cels.* V 2, 3, 11, 39, 51; VI 47; VIII 14), хотя и несомненно является Богом (De princip. I 2. 10; *Contr. Cels.* II 9; V 3, 4, 51; VII 49; VIII 42; *Disp. Heracl.* 2. 3–4, 21–23; In *Ier. hom.* 15. 6), но не в изначальном и собственном смысле. Он — «Бог Единородный» (μονογενὴς θεός — *Contr. Cels.* II 71; III 37; VII 43; VIII 17; In Ioan. comm. II 35. 212; VI 3. 13; XXXII 20. 264), «Бог, сообразный Богу и Отцу всяческих» (*Contr. Cels.* II 9), Бог «по причастию божеству Отца» (In Ioan. comm. II 2. 17; ср.: *Ibid.* II 3. 19; *Contr. Cels.* III 37; VII 65). По мысли О., Сын есть Бог в более широком смысле (ἀπλῶς), чем Бог Отец: Он — просто θεός, а не ὁ θεός (In Ioan. comm. II 2. 13–17); точнее, Он — «второй Бог» (δεύτερος θεός — *Contr. Cels.* V 39; ср.: In Ioan. comm. II 2. 16; VI 39. 202; *Disp. Heracl.* 2; это же понятие см.: *Philo*. Quaest. in Gen. II 62; *Numen*. Fragm. 11. 1–16; 15. 1–10; *Alcin.* Epit. 14. 3), Который превосходит остальных «богов», т. е. обожженных через уподобление Богу существ — ангелов и людей, будучи «первым, кто пребыванием у Бога приобрел Себе божественность» и кто «не остался бы Богом, если бы не пребывал в непрестанном созерцании недр Отца» (*Orig.* In Ioan. comm. II 2. 17–18; ср.: *Ibid.* II 1. 12; 2. 18 — 3. 20; XIII 25. 153; *Contr. Cels.* V 11; подробнее см.: *Rowe*. 1987. P. 7–8; *Болотов*. 1999. С. 277–294;

Behr. 2001. P. 188–189; *Bruns*. 2013. S. 51–52, 63–64).

III. Акт рождения Сына. О. учит, что Сын получает бытие от Отца в результате особого акта рождения (γέννησις, generatio); это рождение не имеет аналогов с происхождением разумных существ или др. творений Божиих и потому совершенно непостижимо для человеческого ума (*Orig. De princp.* I 2. 4). Согласно О., рождение Сына — «вечное и непрерывное», подобно тому как сияние рождается от света (*Ibidem*; см.: *Bruns*. 2013. S. 60–61); оно представляет собой не просто предвечный, однократно совершившийся и закончившийся акт, но вечно длящийся процесс и одновременно результат этого процесса: «Отец не [так] родил Сына, что [затем] перестал Его рождать, но всегда рождает Его (ὅτι γεννᾷ αὐτόν)... Наш Спаситель есть сияние славы (Евр 1. 3), а сияние славы не просто рождено один раз и более не рождается; но сколько существует свет, постоянно производящий сияние, столько же рождается и сияние славы Божией. Спаситель наш есть Премудрость Божия, а Премудрость есть сияние вечного света (Прем 7. 26). Итак, если Спаситель вечно рождается от Отца и поэтому говорит: «Прежде всех холмов Он рождает Меня» (γεννᾷ με — Притч 8. 25, по LXX), но не говорит: «Прежде всех холмов Он родил Меня» (γεγέννηκέν με)... значит, Спаситель вечно рождается от Отца» (*Orig. In Ier. hom.* 9. 4). Из представления о вечном рождении Сына, а также из свойства Божественной неизменности следует, что Бог всегда был Отцом Единородного Сына и что Сын «без всякого начала» вечно существовал вместе с Отцом (*De princp.* I 2. 2; ср.: *Ibid.* I 2. 3; IV 4. 1(28)). Стремясь утвердить мысль о вечности рождения Сына, О. предвосхищает антиарианскую полемику правосл. богословов IV в. (если только текст не был интерполирован): «Как можно говорить, что было некогда [время], когда Сына не было? Ведь говорить так — это значит утверждать, что было некогда [время], когда не было Истины, когда не было Премудрости, когда не было Жизни, хотя во всех этих [свойствах] в совершенстве определяется сущность Бога Отца. Все эти [свойства] не могут быть отняты от Него и никогда не могут отделиться от Его сущности

(*Ibid.* IV 4. 1(28); ср.: *Ibid.* I 2. 9; In Rom. comm. I 5; In Hebr. fragm. 1. 8; также ср.: *Athanas. Alex.* De decret. Nic. Syn. 27. 2–3; *Ramelli.* Origen's Anti-Subordinationism. 2011. P. 26–27). Др. характерными чертами вечного рождения Сына, согласно О., являются абсолютная бестелесность и бесстрастность этого процесса: в нем нет никакого телесного страдания, никакого деления сущности Бога (*substantialis divisio*) или выделения (*prolatio*) из нее Сына как какой-то части этой сущности, как это бывает у животных или людей; но рождение Сына от Отца относится к сфере чисто духовной и умопостигаемой (*Orig. De princp.* I 2. 2, 6; IV 4. 1(28)). В связи с этим О. отрицательно относился к мнению тех, кто полагали, что «Сын родился из сущности Отца, как будто сущность Бога уменьшилась или потеряла что-то из того, что ранее имела» (In Ioan. comm. XX 18. 157). По мнению О., наиболее адекватной аналогией этого рождения является ментальный процесс актуализации воли в человеческом уме: «Как воля происходит от ума (*sicut voluntas procedit e mente*) и при этом не отсекает никакой части ума и сама не отделяется или отсекается от него, подобным же образом... Отец родил Сына, то есть Свой Образ» (*De princp.* I 2. 6). Для более точного описания способа рождения Сына О. опирается на восходящее к Аристотелю учение о возможности и действительности, или о потенции и акте: потенция к-л. вещи, тождественная ее сущности, пребывает в сокрытости и покое, но порождает из себя акт как свою энергию, проявляющую и выражающую свойства потенции в действии и движении. Основываясь на библейском наименовании Премудрости «испарением силы Божией» (ср.: Прем 7. 25), О. описывает рождение Сына следующим образом: «Премудрость есть испарение силы Божией (*virtutis dei varorem*). Итак, эта сила Божия должна пониматься как та, благодаря которой Он силен (*virtus dei qua viget*), при помощи которой Он устраивает, сохраняет и управляет всеми видимыми и невидимыми вещами и которой у Него достаточно для всех [творений], о которых Он промышляет и в которых эта сила присутствует, будучи как бы единая со всеми ними. Так вот, испарение (*varor*) и, так сказать, энергия (*vigor*) всей этой столь великой и столь

безмерной Силы возникла в своей собственной ипостаси (*in propria sua subsistentia effectus*), ибо хотя она происходит от самой Силы, подобно воле от ума (*velut voluntas ex mente procedat*), однако и сама воля Божия (*voluntas dei*) в не меньшей степени становится силой Божией (*dei virtus efficitur*). Таким образом, возникает другая Сила, которая обладает самостоятельным существованием в своей особенности (*virtus altera in sua proprietate subsistens*) и которая, как говорит Писание, есть некоторое «испарение» первой и нерожденной Силы Божией (*vapor primae et ingenitae virtutis dei*), которое получает от нее свою сущность (*hoc quod est*)» (*Orig. De princp.* I 2. 9; ср. с учением Нумения о двух Богах — покоящемся и движущемся и с учением Плотина о Едином и об Уме как об источниках двух энергий: *Numen.* Fragm. 15. 2–10; *Plot.* Enn. V 1. 3; 4. 2; см. также: *Болотов*. 1999. С. 219–223). Толкуя др. библейское имя Премудрости — как «чистого зеркала действия Божия» (Прем 7. 26), О. поясняет, что здесь Премудрость означает «действие силы Божией (*inoperatio virtutis dei*) — некоторая энергия (*vigor quidam*), посредством которой действует Отец или когда творит, или когда промышляет, или когда судит, или когда каждую вещь располагает и распределяет в свое время» (*Orig. De princp.* I 2. 12). Из этих рассуждений следует, что Сын Божий как действенная Сила, или Энергия, Бога Отца не только получает от Него Свою сущность, но и становится особой Ипостасью (*subsistentia*, ὑπόστασις — *Ibid.* I 2. 2, 6, 9). Согласно О., Сын Божий стал Сыном не «по усыновлению извне через Св. Духа» (*per adoptionem spiritus extrinsecus*), подобно святым людям, но Он есть «Сын по природе» (*natura filius*), о чем говорит само Его имя «Единородный» (*unigenitus* — *Ibid.* I 2. 4–5), ибо «только Единородный изначально является Сыном по природе» (In Ioan. comm. II 10. 76). Впрочем, О. нигде не разъясняет, что значит быть «сыном по природе» применительно к Богу. Он называет Сына «Сыном любви» (*filius caritatis*) и «Сыном воли» (*filius voluntatis*); это скорее всего предполагает, что Отец родил Сына по Своей любви и воле (ἐκ θελήματος τοῦ πατρὸς), а не по необходимости природы (*De princp.* IV 4. 1(28) = *Justinian.* Edict.

contr. Orig. 4; ср.: De princip. I 2. 6). Вместе с тем единство природы Рождителя и Рожденного О. подчеркивает, как в посл. и отпы *Kannadoкийской школы* (Greg. Nazianz. Or. 31. 11; 39. 12; Greg. Nyss. Ad Ablab. // GNO. Vol. 3. Pt. 1. P. 55–56), при помощи аналогии с единством природы в двух человеческих личностях — Адаме и Сифе: «Сын Божий как Образ невидимого Бога также является невидимым, подобно тому, как мы говорим, что, согласно [библейскому] повествованию, образ Адама есть его сын Сиф. Ведь так написано: «И родил Адам Сифа по образу своему и по виду своему» (ср.: Быт 5. 3). Этот образ сохраняет единство природы и сущности отца и сына» (Orig. De princip. I 2. 6; в последнем выражении, по всей вероятности, речь идет об Адаме и о Сифе; о проблемах, связанных с этим местом трактата «О началах» в переводе Руфина, см.: Болотов. 1999. С. 212–214).

IV. Сын как Логос и Премудрость. Первичные и вторичные имена Сына. Согласно О., Сын Божий есть Логос Божий (λόγος τοῦ θεοῦ, ὁ θεὸς λόγος — Orig. De princip. III 1. 15; In Ioan. comm. II 3. 21; 4. 37; Contr. Cels. V 22; VI 17) — первичный и совершенный Образ Бога Отца (ἡ ἀρχέτυπος εἰκὼν ὁ πρὸς τὸν θεὸν ἐστὶ λόγος — In Ioan. comm. II 2. 18; ср.: Ibid. I 17. 19; De princip. I 2. 6, 12; Contr. Cels. VI 69; ср. также: Philo. De opif. 25), Его Сила и Премудрость (Orig. In Ioan. comm. I 34. 243–245; Contr. Cels. V 39; см.: Bruns. 2013. S. 65–72). О., подобно Филону (ср.: Philo. De opif. 20–25), рассматривает Логос как платоновский умопостигаемый «мир идей» (νοητὸς κόσμος — Orig. In Ioan. comm. XIX 22. 146–147), как всеобщую «Идею идей» (ιδέα ιδεῶν — Contr. Cels. VI 64) и «многообразную Премудрость» (ἡ σοφία πολυποίκιλος — In Ioan. comm. XIX 22. 147), представляющую собой всеобъемлющую «систему Божественного умозрения и замыслов [Бога] о всех вещах» (Ibid. I 19. 111; ср.: Ibid. I 19. 113; II 18. 126). В Логосе от века содержатся основания, рациональные принципы (οἱ λόγοι), или формы, всего творения (De princip. I 2. 2–3; 4. 3–5; In Ioan. comm. I 19. 114–115; XIX 22. 147; Contr. Cels. V 22, 39; VI 64–65, 69; см.: Pazzini. 2000. P. 165–166). Для пояснения этого О. использует пример, заимствованный у Филона (Philo. De opif. 20, 24): «Как дом или корабль строится по планам архитектора, так

что планы и мысли строителя (τοὺς ἐν τῷ τεχνίτῃ τύπους καὶ λόγους) составляют начало дома и корабля, так и все вещи возникли согласно рациональным принципам будущих вещей, которые были прежде замыслены Богом в Премудрости (κατὰ τοὺς ἐν τῇ σοφίᾳ προτρανωθέντας ὑπὸ θεοῦ τῶν ἐσομένων λόγους), ведь Бог все сотворил в Премудрости (ср.: Пс 103. 24)» (Orig. In Ioan. comm. I 19. 114; ср.: Ibid. I 39. 288). При этом все множество рациональных принципов, или логосов, включая логосы индивидов (οἱ περὶ ἐκάστου λόγοι), относится к единому Божественному Логосу как части — к содержащему их целому или как виды — к роду (ὥς ἐν ὅλῳ μέρῃ ἢ ὥς ἐν γένει εἶδη — Contr. Cels. V 22). Т. о., в противоположность абсолютному единству Бога Отца Сын представляет Собой идеальную множественность вслед. множества содержащихся в Нем идей и логосов (ср.: Bargeliot. 1972. P. 210–211).

В отличие от Отца Сын, согласно О., имеет множество аспектов или свойств, к-рым соответствуют Его многочисленные имена, или определения (ὀνόματα, ὀνομασίαι, nomina; ἐπίνοια, opinioniones), разделяющиеся на первичные, или «абсолютные» (ἀπολελυμένως λέγεσθαι, τὰ ἀπόλυτα), к-рые относятся к предвечному бытию Логоса (τὰ αὐτῷ), и на вторичные, «относительные» (τὰ ἐτέροις), к-рые указывают на Его участие во временном домостроительстве спасения (Orig. De princip. I 2. 1–4, 13; In Ioan. comm. I 9. 52–57; 19. 112; 20. 119; 34. 248; II 18. 125–128; X 21; XIX 34–39; In Ier. hom. 8. 2; см.: Crouzel. Origène. 1985. P. 246–248; Fedou. 1995. P. 234–269; Болотов. 1999. С. 230–234; Pazzini. 2000. P. 161–165; Bruns. 2013. S. 72–73). Первичные имена Сына О. часто выражает при помощи автопредикации основных Божественных свойств или атрибутов, таких как премудрость, разум, истина, жизнь, праведность, святость и т. п.: Сын есть «сама по себе Премудрость» (αὐτοσοφία), «сам по себе Разум» (αὐτολόγος), «сама по себе Истина» (αὐτοαλήθεια), «сама по себе Жизнь» (αὐτοζωή), «сама по себе Праведность» (αὐτοδικαιοσύνη) и т. п. (Orig. In Ioan. comm. I 9. 59; In Matth. comm. XII 9; XIV 7; Contr. Cels. III 41; V 39; VI 47; VII 17; In Ier. hom. 17. 4). При этом каждое из этих имен или свойств принадлежит Сыну не по причастию (κατὰ μέθεξιν), как тварным существам, а по природе,

полученной Им от Отца, в то время как Сам Отец выше этих свойств, будучи их трансцендентным Первоисточником (Contr. Cels. VI 64; In Matth. comm. XII 9), поскольку, как утверждает О., «Отец Истины полнее и больше, чем сама Истина, и Отец Премудрости лучше и отличное, чем сама Премудрость, и таким же образом Он превосходит Того, Кто есть Свет истинный» (In Ioan. comm. II 23. 149–151; ср.: De princip. IV 4. 1(28), где в переводе Руфина премудрость, истина и жизнь приписываются самой сущности Бога Отца). Кроме того, Сын не есть Благо само по себе, как Бог Отец, но лишь «Образ Его благодати» (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος), ибо Он получает Свою благодать от Отца как от Источника, в Котором благодать пребывает изначально (In Ioan. comm. XIII 25. 151, 153; 36. 234; In Matth. comm. XV 10–11; De princip. I 2. 13; Contr. Cels. V 11). Впрочем, благодать Сына отличается от благодати творений, к-рые обладают благодатью как случайным свойством, а не по сущности (accidentem, non substantialem bonitatem — De princip. I 2. 13; ср.: Ibid. I 5. 3). Вторичные имена Сына раскрывают различные домостроительные аспекты Логоса, проявленные Им в творении и промыслении о мире (Путь, Истина, Жизнь, Дверь, Свет, Сила Божия, Премудрость и т. д. — In Ioan. comm. I 9. 52–57; ср.: Ibid. I 19. 112; De princip. I 2. 4; Contr. Cels. V 39). При этом, хотя Логос имеет в Себе множество аспектов и имен, это множество никак не затрагивает единство Его сущности (οὐσία) и Ипостаси (ὑποκείμενον ἐν ἐστίν — In Ier. hom. 8. 2; In Ioan. comm. I 28. 200). Кроме того, О. рассматривает Сына не как безличную разумно-познавательную силу Бога Отца или совокупность Его мыслей о мире, не имеющую самостоятельного бытия и ипостаси. Напротив, он убежден, что «Премудрость Божия имеет существование не в простых представлениях (ἐν ψιλαῖς φαντασίαις) Бога и Отца всяческих, по аналогии с выдумками человеческих помыслов. Но кто сможет представить себе бестелесную ипостась разнообразных [Божественных] умозрений (ἀσώματον ὑπόστασιν ποικίλων θεωρημάτων), содержащих рациональные принципы всех вещей (περιεχόντων τοὺς τῶν ὅλων λόγους), живой и как бы одушевленной, тот познает превосходящую всякую тварь Премудрость Божию (τὴν

ὁὗτος πᾶσαν κτίσιν σοφίαν τοῦ θεοῦ), Которая говорит о себе: «Господь сотворил Меня (ἐκτίσέ με) началом путей Своих на дела Свои» (Притч 8. 22, по LXX). Благодаря этой твари (κτίσιν) может существовать и всякая тварь, восприняв в себя Божественную Премудрость, сообразно которой она была создана» (*Orig. In Ioan. comm. I 34. 243–244; ср.: Ibid. I 19. 115; XIII 25. 153; XXXII 11. 126; De princip. I 2. 2–3*). Называя Сына Божия (Премудрость) «тварью», О., по мнению В. В. Болотова, имеет в виду исключительно «план мироздания, предназначенный в целом и в подробностях в Премудрости, мир, потенциально и идеально существующий в Ней» (*Болотов. 1999. С. 207–208; ср.: Kelly. 1968. Р. 130*). Отличие Сына от остальных творений также следует из Его непосредственного участия в творении мира и промыслинии о нем.

V. Сын как Творец и Промыслитель. Согласно О., Сын как Логос и Премудрость Бога Отца — непосредственный Творец («Демиург») мира, Который воплотил в реальность все замыслы Бога Отца, придав миру и мировой материи соответствующие формы (*Orig. In Ioan. comm. I 19. 110–111, 115; ср.: De princip. I 2. 12; IV 4. 3; In Gen. hom. 1. 1; см.: Rowe. 1987. Р. 3–15; Bruns. 2013. S. 163–169*). Будучи Творцом, Сын «древнее всех творений», к Нему Бог обращался при сотворении человека: «Сотворим человека по образу и подобию Нашему (Быт 1. 26)» (*Orig. Contr. Cels. V 37; см.: Bruns. 2013. S. 94–95*). Сын Божий также Посредник в отношениях между Богом и творениями (*Orig. Contr. Cels. III 34; De princip. II 6. 1; ср.: Philo. Quis rer. div. 205–206; см.: Behr. 2001. Р. 190; Bruns. 2013. S. 186–201*). Сыну как Слову и Разуму Божию особым образом причастны все разумные существа, получая от Него как само свойство разумности, так и способность созерцать умопостигаемый мир (*Orig. De princip. I 3. 6, 8; In Ioan. comm. I 19. 111; 25. 164*). Но особенно посредническая роль Сына связана с домостроительством спасения людей, ради к-рых Он сошел на землю (*De princip. II 6. 1–3; In Ioan. comm. II 11. 83; Contr. Cels. V 3; подробнее см.: Rowe. 1987. Р. 105–286; Bruns. 2013. S. 209–234*). Божественный Логос, будучи вторым духовным Светом после Бога Отца и «Сиянием Его вечного Света» (*Orig. De princip. I 2. 6–7,*

11; *In Ioan. comm. II 23. 152; In Ier. hom. 9. 4; Contr. Cels. III 72*), Своей бестелесной силой просвещает людей и делает их способными к познанию Бога и различению добра и зла (*De princip. I 2. 7–8; In Ioan. comm. I 25. 164; Contr. Cels. V 10–11*). Только через этот Свет разумные творения могут узреть первичный духовный Свет — Бога Отца (*De princip. I 2. 7; 3. 4; In Ioan. comm. XIII 25. 153; Contr. Cels. V 11; см.: Rowe. 1987. Р. 45–51, 87–94*). Сын также является Ходатаем и Первосвященником, Который возносит Отцу молитвы за людей (*Orig. De princip. II 7. 4; De orat. 15. 1–4; Contr. Cels. III 34; V 4, 11; Disp. Heracl. 4. 24–27*). Как «чистое зеркало силы и действия Отца» (ср.: Прем 7. 26) Сын делает все то же, что и Отец, так что «Сын совершенно ни в чем не отделяется и не отличается от Отца по силе деяний, и дело Сына есть не иное, чем дело Отца, по [у Них] одно и то же движение во всем» (*Orig. De princip. I 2. 12*). Достоинство Сына как Творца и Промыслителя следует также из присущей Ему силы чудотворения, поскольку только «Творцу, а не творению свойственно претворять сущность [воды в вино]» (*In Ioan. fragm. 30*).

VI. Субординационизм. При всей возвышенности и утонченности учение О. о Сыне Божиим может быть охарактеризовано как одна из форм раннехрист. субординационизма, поскольку Сын как «второй Бог», получивший божество от Отца «по причастию», находится в неравном и подчиненном положении по отношению к Отцу — единому Богу, Который больше и выше Сына не только по Своему нерожденному и изначальному божеству, но и во мн. др. отношениях (см.: *Faye. 1928. Р. 122–123; Daniélou. 1948. Р. 258; Kelly. 1968. Р. 131–132; Болотов. 1999. С. 261–262, 266–338; Bruns. 2013. S. 117*). Неравенство и подчиненное положение Сына по отношению к Отцу, по мнению О., следует, напр., из евангельских слов Христа «Отец Мой более Меня» (Ин 14. 28), а также из Его отказа относить к Себе именование «благой» (ср.: Лк 18. 19) «в собственном, истинном и совершенном смысле»: «Отец настолько же или даже еще больше превосходит Сына, насколько Сын и Святой Дух превосходят все прочие существа» (*Orig. In Ioan. comm. XIII 25. 151–153; ср. противоположное утверждение: De princip. I 3. 7; см.: Bruns. 2013. S. 81–82*).

Бог Отец как неисчерпаемый источник всеобщего бытия, по мнению О., больше Сына как непосредственного Творца материального мира: «Есть некто больший Творца: и под Творцом мы понимаем Христа, а под большим Его — Отца» (*Orig. In Ioan. comm. I 35. 255*). В трактате «Против Цельса» О. разъясняет, в чем состоит это превосходство: «Мы говорим, что Сын не сильнее Отца, но слабее; и мы говорим это, доверяя Ему Самому, сказавшему: «Пославший Меня Отец больше Меня»» (*Contr. Cels. VIII 15*). В свете этих и др. подобных свидетельств неравенства Сына и Отца нет оснований доверять тем местам в лат. переводе трактата «О началах», а также в некоторых др. лат. и греч. фрагментах сочинений О., цитируемых позднейшими авторами, в к-рых говорится о единстве природы или сущности Отца и Сына (см.: *Болотов. 1999. С. 254–258*). В богословской системе О. Сын находится в слишком зависимом положении от Отца и подчинен Ему во всем — в божестве, могуществе, воле, знании, благодати, почитании и т. п. Так, О. разъясняет, что Сын называется Образом Бога невидимого (Кол 1. 15) потому, что «Его воля есть лишь образ первой Воли, и Его божество есть лишь образ истинного божества, и Он есть лишь «Образ благодати» Отца», а не само изначальное Благо (*Orig. In Ioan. comm. XIII 36. 234; ср.: De princip. I 2. 13 = Justinian. Edict. contr. Orig. 7*). Сходным образом О. учит, что знание Отца о Самом Себе выше того знания, к-рое имеет о Нем Сын, сколь бы совершенным оно ни было (*Orig. In Ioan. comm. XXXII 28. 345, 350*). Согласно О., только Богу Отцу следует поклоняться и молиться непосредственно или через Его Единородного Сына (*De orat. 15. 1–4; Contr. Cels. V 4; VIII 26, 67; Disp. Heracl. 4. 24–27*). В результате в совр. науке сложились 2 интерпретации субординационизма О.: «онтологический субординационизм» (предполагающий онтологическое превосходство Бога Отца над Сыном в духе неоплатонического различия между Единым и Умом) и «реляционный субординационизм» (Отец больше Сына лишь как причина Его бытия, различие между Ними существует только в отношении происхождения). Большинство исследователей склоняются к 1-й интерпретации (см.: *Bruns. 2013. S. 112–113*).

VII. Отец и Сын как две Ипостаси. Вопрос о единосущии Отца и Сына. Как отмечают исследователи, «в системе Оригена преобладает мысль о различии между Отцом и Сыном над представлением об Их единстве» (см.: *Болотов*. 1999. С. 338; ср.: *Bruns*. 2013. S. 101). Для того чтобы подчеркнуть различие между Отцом и Сыном, О. нередко использует понятие «ипостась» (ὑπόστασις), к-рое он понимает как обозначение для чего-то, существующего самостоятельно, или самостоятельного существования, присущего конкретной единичной вещи (πράγμα) или субъекту (ὑποκειμενον; подробнее об этих понятиях, а также об их соотношении с понятием οὐσία, к-рое у О. часто используется в качестве синонима понятия ὑπόστασις, но может означать и более общие природные характеристики, см.: *Ziebritzki*. 1994. S. 231–233; *Болотов*. 1999. С. 243–252; *Simonetti*. Trinita. 2000. P. 464; *Behr*. 2001. P. 184–187; ср.: *Bruns*. 2013. S. 120; *Markschies*. 2004. P. 208). В соответствии с этим О. говорит об Отце и Сыне как о «двух Ипостасях» (δύο ὑποστάσεις) и о «двух предметах, [различающихся] по ипостаси» (δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα — *Orig.* Contr. Cels. VIII 12; ср.: In Ioan. comm. X 37. 246; об отдельной Ипостаси Сына как бестелесной Премудрости О. говорит неоднократно; см., напр.: De princip. I 2. 2, 9; In Ioan. comm. I 34. 243–244; см. также: *Pazini*. 2000. P. 166–167). По мнению О., ипостасное различие Отца и Сына нисколько не противоречит единству Бога, поскольку Богом в первичном и абсолютном смысле у О. является только Бог Отец (*Orig.* In Ioan. comm. II 2. 17–18; Contr. Cels. V 39, см.: *Болотов*. 1999. С. 281–282). В сохранившихся трудах О. есть лишь 2 места, где он прямо называет «единым Богом» Отца и Сына вместе. Первое находится в его «Диалоге с Гераклидом». Впрошая еп. Гераклида о его вере, О. вынуждает его согласиться с тем, что, исповедуя Отца Богом и Сына Богом, он тем самым верит в двух Богов (δύο θεούς), у которых одна сила (ἡ δύναμις μία — *Orig.* Disp. Heracl. 2. 14–27). О. также соглашается с этим, говоря, что «мы не боимся, с одной стороны, говорить о двух Богах, а, с другой стороны, говорить об одном Боге» (Ibid. 2. 5–6). Однако он замечает, что «поскольку наши братья озадачены тем, что есть два Бога, нам следует тща-

тельно сформулировать это учение и объяснить, в каком смысле Они суть Два и в каком смысле Два суть единый Бог» (Ibid. 2. 28–31). Для этого О. приводит ряд примеров из Свящ. Писания, в к-рых демонстрируется, каким образом 2 человека или неск. человек могут составлять единство (ἐν). Так, об Адаме и Еве сказано, что они «будут два одной плотью» (Быт 2. 24), а о праведном человеке говорится, что он становится «одно со Христом», точнее — «одним духом» (1 Кор 6. 17) с Ним. При этом праведный человек обладает менее совершенной, низшей и худшей сущностью, а Христос — «более Божественной, более славной и более блаженной», но они уже составляют не два, а одно — «один дух» (*Orig.* Disp. Heracl. 2. 31 — 3. 20). По заключению О., «таким же образом наш Спаситель и Господь вместе с Отцом и Богом всяческих есть не единая плоть и не единый дух, но нечто превосходящее и плоть, и дух — единый Бог... По отношению ко Христу, соединенному с Отцом, полагается использовать не имя «плоть» и не имя «дух», но более достойное имя — Бог» (Ibid. 3. 20 — 4. 2). О. полагает, что такое понимание позволит избежать ошибок монархиан, сливавших ипостаси Отца и Сына в неразличимое единство, и адопциан, отрицавших божество Христа (Ibid. 4. 2–9; ср.: In Ioan. comm. II 2. 16). О. не разъясняет, в каком смысле следует понимать это божество Христа и как оно соотносится с божеством Отца. Единственное основание для Их единства как единого Бога (εἷς θεός) О. видит в присущем Отцу и Сыну общем имени «Бог». Однако слово θεός, стоящее без артикля, в богословии О. имеет самое широкое значение и может относиться не только ко Христу, но и к ангелам и к святым; при этом оно никогда не применяется к Богу Отцу, Который всегда остается Богом в абсолютном смысле (ὁ θεός). Кроме того, единство Отца и Сына, аналогичное любовному союзу двух людей или духовному союзу верующих со Христом, реализуется скорее в сфере единомыслия или единомыслия, чем онтологического единства природы или сущности. Это подтверждается рассуждением О. в трактате «Против Цельса», где он также называет Отца и Сына «единым Богом». В ответ на упрек Цельса христианам, что они поступают непоследовательно, по-

читая наряду с единым Богом Его Служителя — Христа, О. говорит, что, почитая Отца и Сына, христиане «почитают единого Бога» (Contr. Cels. VIII 12). Однако единство Отца и Сына как «единого Бога» для О. заключается не в Их общей сущности или природе, но в согласии Их мысли и воли: «Мы почитаем Отца Истины и Сына — Истину, Которые суть два предмета, [различающиеся] по ипостаси, но [составляющие] одно вследствие единомыслия, согласия и тождества воли, так что кто видел Сына, являющегося «Сиянием славы» и «Образом Ипостаси» Бога (Евр 1. 3), тот в Нем как в Образе Божиим видел Бога»; именно поэтому «не следует полагать, что, почитая Сына, мы чтим кого-то иного, кроме сущего над всеми Бога», т. е. Бога Отца (*Orig.* Contr. Cels. VIII 12; ср.: Ibid. V 39). По мнению О., слова Христа: «Я и Отец — одно» (Ин 10. 30), в к-рых последующая церковная традиция видела свидетельство Их единосущия, указывают лишь на единство воли Отца и Сына; причем это единство достигается сложением двух волей (*Orig.* In Ioan. comm. XIII 36. 228). В связи с этим Симонетти справедливо отмечает, что «Ориген предпочитает выражать единство Божественных Ипостасей в динамической манере... он объясняет Их единство (ἐν) или на основе Их общей божественности (Disp. Heracl. 3), или как единство и согласие Их воли и любви» (*Simonetti*. Trinita. 2000. P. 464; ср.: *Ziebritzki*. 1994. S. 248; *Bruns*. 2013. S. 101, 104). Т. о., в системе О. предполагается лишь духовно-нравственное и разумно-волевое единство Отца и Сына — единство воли и мысли, но никак не единство сущности, о чем свидетельствует также отрицательное отношение О. к понятию «единосущный» (ὁμοούσιος), к-рый он никогда не использует по отношению к Отцу и Сыну, видя в нем опасность либо гностической эманации и разделения Божественной сущности (ср.: *Orig.* De princip. I 2. 2, 6; IV 4. 1), либо отождествления сущности с общей родо-видовой природой как классом, в к-рый входят различные индивиды (In Ioan. comm. XIII 25. 149–150; XX 18. 157; см.: *Болотов*. 1999. С. 258–262; *Markschies*. 2004. P. 208–209; *Bruns*. 2013. S. 119–120). Фрагмент толкования О. на Послание к Евреям, где это понятие используется для выражения отношений

между Отцом и Сыном (*Orig. In Hebr. fragm. 2*), большинством исследователей считается позднейшей интерполяцией (см.: *Hanson. 1983; Simonetti. Trinita. 2000. P. 464; Marksches. 2004. P. 208*; противоположная т. зр.: *Edwards. 1998*). Единственное место, где О., по-видимому, допускает мысль о единстве Отца и Сына по сущности при различии Их по ипостаси, представляет собой пересказ мнений монархиан, полагавших, «что Сын не отличается от Отца по числу, но что Оба Они являются одним не только по сущности (ἐν οὐ μόνον οὐσία), но и по субъекту (ὑποκειμένῳ), и называются Отцом и Сыном лишь по различию определенных умственных представлений о Них, а не по ипостаси» (*Orig. In Ioan. comm. X 37. 246*). При этом О. не соглашается с мнением тех, кто на основании одного библейского имени «свет», общего для Отца и Сына, полагал, будто бы «Отец не отличается от Сына по сущности»; вместо этого О. проводит различие между двумя видами Божественного Света, не тождественными друг другу — «Светом истинным» и «Светом, в котором нет никакой тьмы» (*Ibid. II 23. 149*). В трактате «О молитве» О. прямо говорит, что «по сущности и по подлежащему Сын иной, чем Отец» (*De orat. 15. 1*; впрочем, не исключено, что тут οὐσία означает ὑπόστασις; ср.: *Marksches. 2004. P. 208*). По мнению Дж. Бэра, у О. по меньшей мере «присутствует тенденция к умолчанию, когда он говорит о «сущности» Отца и Сына» (*Behr. 2001. P. 191*; ср.: *Bruns. 2013. S. 114*).

VIII. Св. Дух. Хотя учение О. о Св. Духе гораздо менее продумано и разработано, чем его учение о Сыне, О. был первым христ. богословом, предпринявшим «попытку построения систематической пневматологии» (*Bruns. 2013. S. 123*). Несмотря на свидетельство свт. Василия Великого о том, что «Ориген имел не во всем здравые представления о Святом Духе» (*Basil. Magn. De Spirit. Sanct. 29. 73*), в пневматологическом учении О. исходит прежде всего и гл. обр. из церковной традиции. Уже в предисловии к трактату «О началах» он находит в апостольском правиле веры ясное свидетельство того, что «Святой Дух честью и достоинством соединен с Отцом и Сыном» (*Orig. De princip. Praef. 4*). Вопросом о Св. Духе О. завершает анализ церковного учения о Боге в том

же трактате (*De princip. I 3. 1–8*; см. также: *Kannengiesser. 1988. P. 245–246*). По его мнению, если существование единого Бога, Творца и Родителя вселенной, признаётся большинством философов, допускающих наличие в мире божественного Промысла, а существование Логоса (Сына) — лишь нек-рыми из них, то о Св. Духе можно получить сведения исключительно из Свящ. Писания (*Orig. De princip. I 3. 1–2*; ср.: *Ibid. Praef. 4*). Согласно О., Св. Дух, так же как и Сын, обладает совершенным знанием Бога Отца; причем это знание получено Им не через Сына, как остальными творениями, а непосредственно от Отца (*Ibid. I 3. 4*; ср.: *Ibid. IV 4. 8(35)*; в др. сочинении О., напротив, утверждает, что Св. Дух получает знание об Отце через Сына — *In Ioan. comm. II 18. 127*; см.: *Simonetti. Spirito Santo. 2000. P. 453*). Так же как Отец и Сын, Св. Дух по природе бестелесен (*Orig. De princip. I 1. 2–4*; *In Ioan. fragm. 37*); Он есть не просто «освящающая Сила» Бога, но особая «мыслящая Ипостась, обладающая собственным бытием и существованием» (*De princip. I 1. 3*; ср.: *In Ioan. fragm. 37*; *In Ioan. comm. II 10. 75*; см.: *Ziebritzki. 1994. S. 228–236*). При этом, по мнению О., и святостью, и совершенным знанием Отца Св. Дух обладает изначально, поскольку Он, так же как и Сын, вечно существовал вместе с Богом Отцом, «находясь в единстве Троицы, то есть вместе с неизменным Богом Отцом и Его Сыном, что возможно, если только Он Сам всегда был Святым Духом» (*Orig. De princip. I 3. 4*).

В отличие от рождения Сына способ происхождения Св. Духа от Отца О. практически не обсуждает. Говоря о благодати Бога, О. связывает во едино оба способа происхождения: «Первоначальную благодать следует мыслить в Боге Отце, от Которого и Сын, рождаясь, и Дух Святой, исходя, без сомнения, заимствуют в Себя природу Его благодати, присущей тому Источнику, из Которого рожден Сын и исходит Святой Дух» (*Ibid. I 2. 13*; ср.: *Ibid. II 5. 8*; ученые предполагают здесь интерполяцию Руфина: *Simonetti. Spirito Santo. 2000. P. 453*). Однако, рассматривая вопрос о происхождении Св. Духа и о Его отличии от Отца и Сына по ипостаси, О. сравнивает происхождение Св. Духа с происхождением творений, получивших бытие от Отца через Сына: «Из всех, возник-

ших посредством Слова, Святой Дух есть более почтенный, чем все, и по порядку первый из всех, произошедших от Отца через Христа. Вероятно, именно такова причина того, что Он не называется Сыном Божиим, поскольку только Единородный изначально является Сыном по природе», рождаясь непосредственно от Отца (*Orig. In Ioan. comm. II 10. 75–76*; ср.: *Ibid. II 11. 79*; *12. 87*; *Phot. Bibl. 8*). Это представление ставит Св. Духа не только в подчиненное положение к Сыну, но и в один ряд с сотворенными существами, к-рых Он тем не менее безмерно превосходит (*Orig. In Ioan. comm. XIII 25. 151*). Хотя в трактате «О началах» О. говорит, что в Свящ. Писании Св. Дух нигде не назван творением или созданием (*factura vel creatura — De princip. I 3. 3*; ср.: *Hieron. Ep. 124. 2*; ученые не исключают здесь интерполяцию: *Simonetti. Spirito Santo. 2000. P. 453*), он не дает прямого ответа на вопрос, принадлежит ли Св. Дух к числу тварных существ, и не признает с достаточной ясностью Его божество (см.: *Болотов. 1999. С. 347, 352–353*; ср., впрочем: *Crouzel. Origène. 1985. P. 259–263*). Несмотря на то что учение О. о тварности Св. Духа засвидетельствовано церковной традицией (см.: *Epiph. Adv. haer. 64. 5. 11*; *Phot. Bibl. 8*), использование по отношению к Св. Духу наименования γεννητόν (происшедший, возникший, сотворенный) не обязательно указывает на Его тварность, поскольку О. не проводит четкого различия между словами γεννητός и γεννητός (возникший и рожденный; см.: *Ziebritzki. 1994. S. 199*; *Bruns. 2013. S. 124, 154*). Тем не менее, поскольку, согласно О., Св. Дух получает ипостасное бытие от Отца через Сына, Он находится в подчиненном положении к Сыну (*Orig. In Ioan. comm. II 12. 87*) и зависит от Него не только в бытии, но и во всем остальном: «Святой Дух нуждается в Сыне, обеспечивающем для Его Ипостаси не только существование, но и то, чтобы быть премудрым, разумным, праведным» и обладать всеми др. свойствами, к-рыми Он обладает по причастию (*Ibid. II 10. 76*; ср.: *Ibid. II 18. 127*; см.: *Kelly. 1968. P. 130*; *Ziebritzki. 1994. S. 244–245*; *Bruns. 2013. S. 127–128, 156*). Вместе с тем О. допускает, что Св. Дух, так же как и Сын, получает свойство благодати непосредственно от Отца (*Orig. De princip. I 2. 13*).

Более подробно О. раскрывает различные домостроительные функции Св. Духа (Ibid. I 3. 4–8; II 7. 1–4; подробнее см.: Ziebritzki. 1994. S. 225–228; Simonetti. Spirito Santo. 2000. P. 454–456). Прежде всего Св. Дух — это источник святости; в отличие от действий Отца и Сына Его особое действие (operatio specialis) простирается только на святых: «Я полагаю, что действие Отца и Сына простирается как на святых, так и на грешников; как на разумных людей, так и на бессловесных животных, и даже на неодушевленные предметы и вообще на все существующее. Действие же Святого Духа никак вообще не простирается на предметы неодушевленные или на одушевленные, но бессловесные существа; не простирается оно и на разумные существа, которые пребывают во зле и никак не обратились к лучшему. По моему мнению, действие Святого Духа простирается только на тех, кто уже обращаются к лучшему и ходят путями Иисуса Христа, то есть живут в добрых делах и пребывают в Боге» (Orig. De princip. I 3. 5; ср.: Ibid. I, 1. 3; 3. 7–8; впрочем, в др. месте О. распространяет действие Св. Духа, так же как и Сына, на все разумные творения: Ibid. II 7. 2). В качестве особых действий Св. Духа в людях О. упоминает вдохновение пророков и апостолов (Ibid. Praef. 4; I 3. 7; II 7. 1, 3; Contr. Cels. V 60), предсказание буд. событий (Contr. Cels. V 42), благодать Крещения (De princip. I 3. 7) и различные духовные дары верующих (χαρίσματα, dona — In Ioan. comm. II 10. 77; In Ioan. fragm. 37; De princip. I 3. 7; II 7. 3). Вместе с Сыном Св. Дух сообщает верующим способность духовного познания (De princip. II 7. 4) и открывает познание о Боге Отце, поскольку, согласно О., «всякое знание об Отце приобретается по откровению Сына во Святом Духе» (Ibid. I 3. 4).

IX. Учение о трех Ипостасях Св. Троицы, Их единстве и различиях. Несмотря на сильные субординационистские тенденции во взглядах О. на отношения между Богом Отцом и Сыном, с одной стороны, и между Сыном и Св. Духом — с другой, он неоднократно применяет к Ним общее наименование Троица (τριάς, trinitas — In Ioan. comm. VI 33. 166; X 39. 270; In Matth. comm. XV 31; In Ioan. fragm. 10, 36; De princip. I 3. 2, 5; I 4. 3; IV 3. 15(27); IV 4. 1(28); нек-рые совр. ученые допускают возможность

интерполяции этого наименования в лат. переводах; см.: Simonetti. Trinita. 2000. P. 460). О. находит в ВЗ различные прообразы и намеки, указывающие на тайну Св. Троицы (см.: Orig. In Gen. hom. 2. 5; In Exod. hom. 9. 3; In Num. 21. 2; In Jesu Nav. 3. 2; In Ier. hom. 8. 1; In Matth. comm. XII 42; XVII 4), но подчеркивает, что только Христос в воплощении открыл людям полное знание о Ней (In Jesu Nav. 3. 2). Впервые в патристической лит-ре О. использует выражение «три Ипостаси» (τρεῖς ὑποστάσεις). Полемизируя с модалистами, он говорит: «Мы убеждены, что существуют три Ипостаси: Отец, и Сын и Святой Дух» (In Ioan. comm. II 10. 75; об отдельных Лицах Св. Троицы как Ипостасях см.: Ibid. II 10. 76; X 37. 246; Contr. Cels. VIII 12; De princip. I 2. 2). О. называет эти три Ипостаси «начальственной Троицей» (τῆς ἀρχικῆς τριάδος — In Matth. comm. XV 31; ср.: De princip. I 4. 3), «вечной Троицей» (αἰωνίῳ τῇ τριάδι — In Ioan. comm. X 39. 270), «высочайшей из всех Троицей» (excellentissimae omnium trinitatis — De princip. I 3. 2), «блаженной Троицей» (beatae trinitatis sacramentum — In Jesu Nav. 3. 2) и «достопоклоняемой Троицей» (τῆς προσκυνητῆς τριάδος — In Ioan. comm. VI 33. 166; ср.: In Rom. comm. I 16). По словам О., неколебимая «вера в Троицу — это то, от чего зависит и благодаря чему сохраняется вся Церковь» (In Exod. hom. 9. 3). О. относит всю Троицу к области нетварного бытия: «Все, что существует, сотворено Богом; и нет ничего, что не было бы сотворено, кроме природы Отца, и Сына, и Святого Духа» (De princip. IV 4. 8(35); см.: Simonetti. Trinita. 2000. P. 460; впрочем, вопрос о том, обладают ли в представлении О. три Ипостаси Св. Троицы одной общей природой, по мнению исследователей, представляется неразрешимым — см.: Ziebritzki. 1994. S. 248–249). Согласно О., вся Св. Троица существует от вечности и не измеряется временем: «То, что говорится об Отце, Сыне и Святом Духе следует понимать как превосходящее все время, как превышающее все века и всякую вечность, ибо одна лишь эта Троица превосходит всякое мыслимое понятие — не только временное, но и вечное; а всех остальных, которые существуют вне Троицы, следует измерять веками и временами» (Orig. De princip. IV 4. 1(28);

ср.: In Ioan. comm. X 39. 270). Как отмечает Дж. Келли, «утверждение о том, что каждое из Трех [Лиц] существует как особая Ипостась от вечности, а не является таковой лишь в «домостроительстве», — одна из характерных черт учения Оригена» (Kelly. 1968. P. 129). Только одна лишь Св. Троица по сущности является «полностью бестелесной» (Orig. De princip. IV 3. 15; ср.: Ibid. I 6. 4; II 2. 2), а также простой, невидимой и неизменной (Ibid. I 5. 3; In Exod. hom. 6. 5).

По отношению к миру вся Св. Троица является творящей и промышляющей; по словам О., как их передает Руфин, «в Троице не следует называть ничего большим или меньшим, поскольку единый Источник Божества Своим Словом и Разумом содержит всю вселенную, а Духом уст Своих освящает всех, достойных освящения» (De princip. I 3. 7; ср.: Ibid. I 3. 8; 4. 2–3; 6. 2; IV 3. 15; 4. 3(30); см.: Crouzel. Origène. 1985. P. 249; Simonetti. Trinita. 2000. P. 462). О. учит, что Св. Троица обладает одной творческой силой (δύναμις δημιουργική, una eademque virtus trinitatis) и одним общим действием в мире (operatio, opus — Orig. De princip. I 3. 7–8; I 4. 3; см.: Simonetti. Trinita. 2000. P. 461–462). Единство Св. Троицы, Ее божественность и спасительность, по О., следуют из евангельского повеления и церковной практики совершать Крещение во имя Троицы (Orig. De princip. I 3. 5; ср.: Ibid. I 3. 2). Вместе с тем в трактате «О началах» О. развивает учение о том, что каждая Ипостась Св. Троицы имеет особое действие (inoperatio specialis): «Бог Отец наделяет все [творения] бытием, причастие же Христу как Слову или Разуму делает их разумными... Присутствует и благодать Святого Духа, дабы те [творения], которые не обладают святостью по сущности, становились святыми через причастие ей. Итак, во-первых, [творения] имеют свое бытие от Бога Отца, во-вторых, имеют разумность от Слова, и, в-третьих, имеют святость от Святого Духа» (Ibid. I 3. 8; ср.: Ibid. I 3. 5). Это учение О. имеет субординационистскую направленность, к-рая сохранилась в альтернативных переводах данного места. Так, имп. Юстиниан цитирует его следующим образом: «Бог и Отец, держа все, простирается до каждого из сущих, подавая каждому бытие от Своего

собственного [бытия], как Он есть. Меньше Отца Сын, простирающийся только до разумных существ, ибо Он — второй после Отца. Еще меньше Святой Дух, достигающий только до святых. Так что, согласно этому, сила Отца больше, чем Сына и Святого Духа, а сила Сына больше, чем Святого Духа, но сила Святого Духа намного больше, чем остальных святых» (*Justinian. Edict. contr. Orig. 1 = Orig. De princip. I 3. 5*; см. также: *Orig. Contr. Cels. VIII 15*; *Hieron. Ep. 124. 2*; *Phot. Bibl. 8*; *Болотов. 1999. С. 335*; *Ziebritzki. 1994. S. 207–208*; *Bruns. 2013. S. 86*; ср.: *Crouzel. 1976. P. 109–125*). Сравнения Сына и Св. Духа с 2 серафимами из видения прор. Исаии (Ис 6. 3) и с 2 животными из Книги пророка Аввакума (Аввак 3. 2, по LXX; *Orig. De princip. I 3. 4*; *In Is. 4. 1*), встречающиеся у О., также в посл. рассматривались как принижение Их Божественного достоинства до уровня служебных творений (*Justinian. Edict. contr. Orig. 8 = Orig. De princip. I 3. 4*; см.: *Markschies. 2004. P. 209*; *Bruns. 2013. S. 130–131*). Эти и подобные им свидетельства наряду с общей субординационистской тенденцией богословия О., выразившейся в представлении о нисходящей иерархии божеств и подчинении Сына и Св. Духа Отцу по божеству, силе, могуществу, благодати, знанию и почитанию, а также отсутствие у него ясной концепции единосущия Ипостасей Св. Троицы при недостаточно четком представлении об онтологических основаниях Их единства делают тринитарное учение О., несмотря на его очевидные достижения, несовершенным даже для своего времени и тем более требующим корректировки с т. зр. позднейшей правосл. догматики (ср.: *Kelly. 1968. P. 131–132*; *Simonetti. Trinita. 2000. P. 466*).

А. Р. Фокин

Космология. О. стремился создать рациональную, аргументированную и, по возможности, непротиворечивую систему космологии, в к-рой согласуются элементы протологии (учения о первых началах) и эсхатологии. Он старался учесть популярные в его время теории философских школ (гл. обр. платонизма и стоицизма) и осмыслить их в свете христ. библейской традиции. Особое внимание вопросам космологии уделяется в сочинениях «О началах» и «Против Цельса». О. осознавал, что предлагаемая им схема может быть

спорной и подлежит обсуждению (см.: *Orig. De princip. I 6. 1*), констатируя, что Церковь не высказалась определенно о том, что было до творения мира и что будет после его окончательного разрушения (*Ibid. Praef. 7*). О. был знаком с различными теориями происхождения мира, к-рые выдвигали «греки и варвары», но, с его т. зр., истина заключается только в христ. учении, согласно к-рому мир создан из ничего единым Богом, Который сформировал и организовал вселенную (*Ibid. Praef. 2*). Полностью разделяя учение Церкви о тварности мира и о всемогущей творческой силе Бога, О. полагал, что в вопросах, связанных с реальностями, предшествующими наст. состоянию мира, а также эсхатологии, верующим предоставлена нек-рая свобода.

Система космологии О. построена в полемическом контексте. С одной стороны, она противопоставлена дуализму маркионитов (а именно учению о справедливом Боге ВЗ и благом Боге НЗ) и гностиков, в частности валентиниан; с др. стороны, в ней проанализированы нек-рые элементы античных философских теорий, прежде всего средних платоников, космология к-рых была напрямую связана с проблемой происхождения зла, присутствующего как в мире, так и в человеке. Отвечая на эти теории, О. задавался вопросом: как объяснить наличие зла в мире в контексте библейского учения о едином, благом и справедливом Боге-Творце? Он считал, что в христ. системе возможно использовать платоническое учение о 2 уровнях существования умных существ. В качестве личного мнения О. принял платоническую теорию предсуществования, согласно к-рой до того, как был создан наличный тварный космос, первично (*principaliter* — *Ibid. I 2. 2*) существовали некие разумные существа.

1. Предсуществование. Отправной точкой рассуждений О. о творении мира является 1-й стих кн. Бытие: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт 1. 1). Под «небом» и «землей», по мнению О., здесь следует понимать не части наст. космоса, а 2 разных мира — первозданный мир разумных существ и видимый материальный мир (*Orig. De Pascha. 42*; *De princip. III 6. 1*). Понятие об идеальном мире (мире идей), предшествующем реальному (материаль-

ному) миру, присутствует уже у Филона Александрийского (*Philo. De orif. 16. 36*), однако учение О. в данном вопросе зависит не столько от Филона, сколько напрямую от платонизма (см.: *Bostock. 1987*). Проблема предсуществования мира не сводится у О. лишь к вопросу о Божественном предведении и Промысле, как полагают нек-рые исследователи (*Harl. 1987*). О. говорит не просто о предведении Богом всех вещей и событий актуального космоса, а о реальном существовании некоего др. мира, к-рый был создан «в начале» и отличался от наст. видимого мира. Он состоял только из разумных существ, или интеллектуальных природ (*Orig. De princip. III 1. 22*), к-рых О. также называет «умами» (*vóes/voî, λογικοί, mentes*), «душами» (*ψυχαί, animae/animi*), «разумными творениями» (*rationabiles creaturae*). Первые сущности были созданы благом и справедливым Богом совершенными и онтологически равными, между ними не существовало никакой иерархии. О. настаивает, что первичные природы были именно разумными существами, наделенными свободой воли, способными к самоопределению в сторону добра или зла. Их состояние О. характеризует понятиями «единство», «блаженство», «святость». Первые сущности были совершенно «невинны» и обладали жизнью «нематериальной и бестелесной» (*In Ioan. comm. I 17. 97*), поскольку были причастны атрибутам, к-рые Бог имеет по природе (*De princip. I 6. 2*; *II 1. 2*). Эта причастность тем не менее была акцидентальной, а не субстанциальной, и каждое создание теоретически могло лишиться получаемых от Бога свойств (*Ibid. I 5. 5*). Первые умы созерцали Бога, при этом созерцание Отца было для них возможно через Сына.

О. стремился согласовать 2 противоречащие концепции: библейское учение о всемогущем Боге, Творце мира духовного и материального, Который актом творения «в начале» установил историческое течение времени, и платоническую теорию о вечном и совершенном мире идей, существующем вне времени и являющемся моделью и образцом для чувственного мира. Выражение «в начале» (Быт 1. 1), согласно О., означает «в Сыне», «во Христе», Который есть Слово, Премудрость и Истина. Совершенство этого «начала»

обусловливает и совершенство первых разумных существ. О. отвергает учение Платона о реальном бытии идеального мира, существующего наряду с Богом и отдельно от Него. Согласно О., такой мир идей существует «только в воображении ума и заблуждении мыслей» (*Orig. De princp. II 3. 6*). Тот мир, о к-ром говорит О., во-первых, был создан Богом; во-вторых, вслед. падения первых существ он в наст. время актуально не существует, но будет восстановлен в эсхатологической перспективе. О. адаптирует платоновскую теорию идей сквозь призму учения Филона Александрийского о Божественной Премудрости: будучи «началом путей Божиих» (Притч 8. 22), Премудрость, т. е. Божественный Логос, содержит в Себе логосы (*rationes, λόγοι*), или виды, эйдосы (*species*) всех тварных существ, как разумных и бестелесных, так и материальных (*Orig. De princp. I 1. 2; 4. 3–4*). Эти логосы, содержащиеся в Премудрости (Сыне/Логосе), по мысли О., являются «образцами организации [мира]» (*In Ioan. comm. I 19. 113*), по к-рым Творец, как премудрый Архитектор, строящий дом по плану и образцу (ср.: *Philo. De opif. 17–20*), создает идеальный космос (*Orig. In Ioan. comm. I 19. 109–118*). Т. о., место платоновского умопостигаемого невидимого мира (*νοετὸς κόσμος*) в учении О. занимает Божественный Логос (*Cornélis. 1959. P. 44–51*). Сам Логос есть высший, разумный и организованный космос, к-рый превосходит чувственный мир, однако Он не тождественен первому миру, о к-ром говорит О. Первые разумные существа причастны Логосу, созданы посредством Него, не могут без Него существовать, но они не божественны по природе. Согласно О., идеи первых умов существуют в Логосе всегда, но актуальное бытие они получают в момент первого акта творения, затем существуют в первом, совершенном, мире в единстве с Богом; в определенный момент они по-разному реализуют свою свободную волю, продолжают существовать в состоянии падения во втором, материальном, мире (или мирах), не переставая при этом быть причастными Логосу, и в конце вернутся к первоначальному совершенству.

II. Падение и теория двух творений. Ряд мест Свящ. Писания, в которых говорится о различном от-

ношении Бога к Своим созданиям, не зависящем на первый взгляд от заслуг последних (Быт 25. 23; 2 Тим 2. 20; Рим 9. 13), заставляет О. поставить вопрос о соотношении идеи благого Бога и идеи свободы воли разумных существ. Различное отношение Бога к первым созданиям, имеющим одинаковую природу, обусловлено, с т. зр. О., «предшествующими причинами» (*precedentibus causis*), под к-рыми имеется в виду личный нравственный выбор душ, сделанный ими или до их появления в телесном мире или в одном из миров (веков) (*Orig. De princp. III 1. 21–22*). Согласно О., «каждая тварь в самой себе имеет причины (*in semetipsam habet causas*) того, что она находится в том или ином порядке жизни» (*Ibid. III 5. 4*). Именно в силу этих причин Бог одних разумных существ в ныне существующем мире делает «сосудами чести», а из других — «сосуды для низкого употребления» (2 Тим 2. 20). Очевидно, что окружающий мир построен иерархически, населяющие его существа неодинаковы и отличаются большим разнообразием. Согласно О., неравенство и иерархия произошли в результате того, что первые умные природы по-разному реализовали свою свободную волю: одни в той или иной степени устремились к Богу, другие в той или иной мере уклонились в сторону зла. Так произошли падение (*lapsus*) и грех первичных существ, повлекшие за собой творение актуального космоса и его иерархически выстроенное разнообразие. С момента падения разумные существа в зависимости от заслуг были распределены по различным порядкам (*Orig. De princp. I 6. 2*). Т. о., существа актуального тварного космоса произошли из первичных разумных существ акцидентально и как следствие различных падений первых умов. Именно эти падения и явились причиной, побудившей Создателя сотворить мир в его нынешнем состоянии (*mundi conditio — Ibid. II 3. 1*).

Падение первых разумных существ, их уклонение от добра О. называет «беспечностью», «леностью» (*Ibid. II 9. 2*), «пресыщением», «охлаждением» первоначального жаролюбия к Богу (*Ibid. II 8. 3*). «Пресыщение» О. понимает не в смысле «отвращения» от блага, а в смысле ослабления связи с Богом, возникшего по беспечности творений (*Harl. 1966. P. 373–405*).

Библейское выражение «сложение мира» (*καταβολή τοῦ κόσμου — Мф 25. 34; Ин 17. 24; Еф 1. 4*) О. интерпретирует как «падение мира». Исходя из этимологии глагола *καταβάλλω* (бросать вниз), О. развивает учение о разрушении первоначального единства и о «двойном творении» (*Orig. De princp. III 5. 4*). Он признает наличие единственного Творца, благого и справедливого, однако выделяет 2 этапа осуществления Творцом Своей творческой энергии. На 1-м этапе свободным творческим актом из ничего создаются только разумные существа, равные и свободные (первое творение). Второе творческое вмешательство Бога имеет целью создать для падших первичных природ условия для очищения от греха. Бог промыслительно наделяет их материальным телесным субстратом, в к-ром они должны свободно достичь восстановления в первоначальное состояние. В результате создается актуальный космос, «мир тел» (второе творение). Именно такая схема, с т. зр. О., позволяет, с одной стороны, сохранить библейское учение о Божественной благодати и справедливости, с другой — ответить на главный вопрос теодицеи (откуда зло в мире, сотворенном благим Богом). Второе творение — это такой же акт Божественной благодати, как и первое: создавая «мир тел», Бог готовит условия для восстановления первоначальной гармонии и совершенства.

Многообразие тварного космоса обусловлено различными степенями падения и «охлаждения»: первая душа отклонилась от созерцания Бога и «остыла» настолько, что стала диаволом; за ней последовали души, к-рые впосл. стали демонами; нек-рые души стали человеческими существами, наделенными материальным телом; нек-рые души стали «богами» (по мнению О., о них упоминается в Пс 81. 6); далее следуют души, ставшие солнцем, луной и звездами, к-рых О. считает разумными существами, относящимися к людям благосклонно; наконец, нек-рые души стали ангелами и архангелами. Лишь одна душа, к-рая обладала той же природой, что и все др. души, осталась настолько преданной Богу, а точнее «образу Бога», т. е. Сыну, главному предмету созерцания первых существ, что прилепилась к Нему неизменно и нераз-

дельно. Прочность ее расположения к Богу отсекала у нее всякую мысль об уклонении в иную сторону. То, что в этой душе прежде было свободным волевым актом, благодаря продолжительному упражнению обратилось в природу, вслед. чего она не имела уже никакого расположения к греху или возможности грешить (*Orig. De princip. II 6. 5*). Эта самая возвышенная душа, достигшая совершенства и безгрешности, стала человеческой душой Иисуса Христа. Первым телесным существом О. считает диавола (*In Ioan. comm. I 17. 95–102*; ср.: *Иов 40. 19*, по *LXX*), поскольку именно диавол первым заслужил быть связанным с материей и телом, отпав от блаженной жизни (*Orig. In Ioan. comm. I 17. 96–97*).

«Суета», к-рой покорилось творение (*Рим 8. 19–22*), есть, по мнению О., тело (*Orig. De princip. I 7. 5*; *II 9. 7*; *In Ioan. comm. I 17. 99*; *In Rom. comm. VII 4. 1*; *Lebeau. 1970*). Однако тела во втором творении играют педагогическую роль как для людей, так и для др. разумных существ, отпавших от единства с Богом. Тело само по себе — это не грех, а его последствие, к-рое появилось по воле Божией для того, чтобы с его помощью падшие умы смогли исправиться и возвратиться к Богу. Поскольку первичные сущности, ставшие вполн. людьми, были слабее, чем все др. умы, то они нуждались в особой помощи в процессе восстановления, поэтому Бог наделил их грубыми телами. В ныне существующем мире, согласно О., необходимо различать 3 категории разумных существ: тех, к-рые в силу «дефекта ума» заслужили пребывание в телах; тех, к-рые оказались «уловлены желанием видимых вещей»; тех, которые были вынуждены подчиниться условиям материального мира ради служения всей твари и исполнения Божественного Промысла.

Остается открытым вопрос, затронуло ли падение все разумные существа, кроме души Христа. По мнению Симонетти, по крайней мере часть ангелов, даже если они имеют различные служения, остались в состоянии первоначального блаженства и единства с Богом (*Simonetti. Due note. 1962. P. 180–208*). Некоторые творения оказались подвержены падшему состоянию мира не в силу своей вины и не в качестве наказания, а для того, чтобы помочь другим, действительно виновным творениям очис-

титься и вернуться к первому единству. Так, ангелы, небесные светила (планеты, звезды), даже праведники ВЗ и НЗ (в особенности ап. Павел и св. Иоанн Предтеча), оказались подчиненными условиям материального космоса не по своей воле и не по своей вине. Св. Иоанн Предтеча, как считает О., пришел в этот мир «из другого места» и облекся в материальное тело не потому, что ранее согрешил, а чтобы свидетельствовать о Христе (*Orig. In Ioan. comm. II 30. 180–185*). Наконец, Сам Сын Божий принял тело из любви к людям (*Ibid. II 31. 187*). Архангелы и ангелы по воле Божией служат спасению людей (*De princip. Praef. 10*). Поскольку только Троица бестелесна, ангелы имеют тонкое тело, к-рое О. называет «эфирным и блистающим светом» (*In Matth. comm. XVII 30*). Древние полемисты обвиняли О. в том, что он считал нынешнее состояние даже светлых ангелов результатом падения (*Epiph. Adv. haer. 64. 4*; *Феофил Александрийский — см.: Hieron. Ep. 92. 2*). Эти обвинения можно считать обоснованными, поскольку О. действительно утверждает, что в конце мира (миров) все разумные существа, за исключением только души Христа, получат воздаяние по своим грехам (*Orig. De princip. I 6. 2*; *II 6. 3*) и что все они в той или иной степени уклонились от первоначального единства (*Ibid. II 9. 2*). Вместе с тем О. говорит о возрастании ангелов в любви и об их подражании Божу (*Ibid. I 5. 3–5*; *I 8. 4*; *II 9. 6*), о том, что они вместе с небесными светилами помимо воли были соединены с телами, чтобы служить людям (*Ibid. II 9. 7*). О. допускал 2 объяснения конечной участи ангелов: либо они вернутся в начальное состояние (при этом следует признать, что они пали и деградировали), либо их конец будет равен началу в том смысле, что они по-прежнему будут благими, но смогут делаться и еще лучше, и их прогресс будет протекать не от греха к безгрешности, а от блага к еще большему благу (*Simonetti. 1968. P. 60*).

Небесные светила, являющиеся, согласно О., разумными существами, были созданы не одновременно с телом, но получили тела вполн. от Бога (*Orig. De princip. I 7. 4*), чтобы люди, созерцая их, как «через чувственных богов» возносились мыслью к божественным вещам, а не к идолам и демонам (*In Ioan. comm. II 3. 26*).

Кроме того, служение небесных светил выражается в упорядоченном чередовании дня и ночи, в последовательной смене времен года и украшении космоса. Как и учение об ангелах, учение О. о небесных светилах характеризуется нек-рой неопределенностью. Наличие у них свободной воли делает их уязвимыми для греха и теоретически может привести либо к падению, либо к прогрессу. «Небо и земля прейдут» (*Мф 24. 35*) потому, что сотворят нечто, достойное перехода в новое состояние (*Orig. In Ezech. hom. 4. 1*). Смерть Христа произошла не только ради людей, но и ради небесных светил, потому что даже звезды нечисты перед очами Божиими (*In Ioan. comm. I 35. 257*; ср.: *Иов 25. 5*).

Созданный в результате второго творения мир является, т. о., динамичной системой, в к-рой души, осуществляя свободный выбор, могут духовно приближаться к Богу или, напротив, еще дальше удаляться от Него. О. говорит не вполне ясно о возможных конечных результатах этого динамического процесса, а именно: могут ли ангелы вслед. нек-рого уклонения от Бога стать людьми или демонами, и наоборот, могут ли демоны (в т. ч. диавол), обратившись к Богу, стать сначала людьми, а потом ангелами? (*Orig. De princip. I 6. 1–3*; анализ см.: *Pace. 1992*). Эту проблему обсуждали еще при жизни О. и продолжали обсуждать после его смерти (см.: *Hieron. Ep. 124. 3*; *Justinian. Edict. contr. Orig. // ACO. T. 3. P. 189–214*).

III. Материя и телесность. О. рассматривает проблему материи и телесности как минимум в 2 перспективах: космологической и антропологической. С одной стороны, он стремится выяснить, какую роль играет тело в общей системе космологии, т. е. в каком отношении оно находится к Богу, тварным сущностям, миру в целом (основной источник — трактат «О началах»). С другой стороны, проблема телесности является одной из центральных в антропологии, этике и аскетике О. (наиболее подробно рассмотрена в экзегетических сочинениях). Следуя идеям платонизма о превосходстве идеального мира над чувственным, О. тем не менее настаивает на том, что материя не вечна (прямая полемика с платонизмом и стоицизмом). Материя была создана Богом как аморфный субстрат (*ὑλοεἶμενον*), к-рый вместе

с качествами (теплота, холод, сухость, влажность) составляет как тела разумных существ, так и все др. реалии видимого космоса. Изменчивость материи является предпосылкой изменчивости всех тел, пребывающих в чувственном мире. Именно причастность второго мира к материи позволяет справедливо утверждать, что он создан «из ничего»: «Телесная природа была создана из ничего» после нек-рого промежутка времени и возникла из небытия (*Orig. De princip. II 2. 1; In Ioan. comm. XXXII 16. 187; In Ps. hom. lat. 38. 1. 10*) и в небытие возвратится (*De princip. II 3. 2*). Если это «ничто» существует «вне сущности», то оно, конечно, является чем-то внешним по отношению к Богу (*Ibid. IV 4. 1*), и, следов., бесформенная материя и время находятся вне Бога, а значит в материальном мире есть нечто внешнее по отношению к Богу. Чувственный космос не может представлять собой истинную сущность, каковой являются Логос и Св. Дух. Ныне существующий видимый мир — это отражение мира, создаваемого в вечности, и поэтому его начало во времени (к-рое О. не отрицает) имеет мало значения: его реальное «начало» заключается в вечной Премудрости Божией.

Характеристика, к-рую Бог дает миру (что мир «весьма хорош» — см.: Быт 1. 10), относится, по О., к духовному первому творению, а не к видимому космосу, возникшему позже духовного мира в результате падения (*Orig. In Ioan. comm. XIII 42. 280*). Чувственный мир находится в состоянии полустабильности, т. к., с одной стороны, нек-рым образом причастен вневременной духовной субстанции первого мира, а с другой, — прилеплен к материи. В библейских выражениях чувственный мир — это «твердь», описанная в 1-й главе кн. Бытие, лежащая между вечными водами Духа и «вечными», хаотичными и бескачественными водами материи. Материю О. также называет «сущностью» (*οὐσία*; лат. *substantia*); это первое вещество изначально было лишено к.-л. качеств. Когда разумные существа соединились с материей, она начала постоянно изменяться и трансформироваться, но ее природа сама по себе не подвергается изменениям (*De orat. 27. 8*). В определенном смысле материю можно считать «вечной»: она, так же как и душа, была создана Бо-

гом для «постоянного существования», т. е. не может быть окончательно уничтожена по природе (*De princip. III 6. 5*). Однако материя не вечна в том смысле, что она не существует наряду с Богом в вечности, как полагал Платон. Ее вечность не автономна и не абсолютна; это вечность одного из элементов в вечном творении Бога.

Божественный Логос, будучи, как «многообразная Премудрость» Божия (Еф 3. 10), Космосом, «рожденным прежде всякой твари» (Кол 1. 15), заключающим в Себе причины (логосы) всех существ, гораздо более разнообразен, чем видимый чувственный мир. Именно благодаря причастности к Логосу и Премудрости неупорядоченная материя приобрела порядок и завершенность (см.: *Orig. In Ioan. comm. XIX 22. 147*).

Дискуссионным является вопрос, понимал ли О. космос как континуум, т. е. непрерывную сплошную среду, в к-рой различные места являются телами и характеризуются только конфигурациями качества материи: от мест плотных и земных до разряженных и небесных. О. говорит, что космос состоит как из мест и творений, к-рые видны, воспринимаются чувствами, телесны, так и из творений и мест, к-рые не видны (*De princip. II 3. 6*), однако понятия «видимый/невидимый», «телесный/бестелесный» являются относительными. «Невидимые» творения этого мира невидимы не в том же смысле, в каком невидим Бог, Который абсолютно бестелесен (*ἀσώματος*) и невидим (*ἀόρατος*). Бог в принципе не может быть видим по природе, в то время как тварные существа, не воспринимаемые чувствами, суть *τὰ μὴ βλέπομενα*, т. е. невидимые в данный момент, но могущие быть видимыми при определенных условиях (*In Ioan. fragm. 13*). Проявляя нек-рую непоследовательность, О. отличает видимый и чувственный мир, состоящий из неба (или небес) и земли, от др. мира, в к-ром пребывают невидимые творения. К этому второму миру О. прилагает тот же эпитет, что и к Богу: это мир абсолютно невидимый (*ἀόρατος, οὐ βλέπομενος*); он есть бестелесная и нематериальная Божественная Премудрость (*In Ioan. comm. XIX 22. 146–147*), в то время как первый мир есть результат падения (*Ibid. XIX 22. 148–150*). Непоследовательность в употреблении выражений *ἀόρατα* и *τὰ μὴ βλέ-*

πομενα связана со стремлением О. следовать языку Свящ. Писания. У ап. Павла эти 2 эпитета эквивалентны (2 Кор 4. 18; Кол 1. 16; Рим 1. 20), и О. также их иногда отождествляет (*Orig. De princip. II 11. 7; Contr. Cels. III 47; VII 46*). «Невидимый» мир, согласно О., также имеет различные «места» (*τόποι*), которые по сравнению с тем, что действительно нематериально, невидимо и бестелесно, все же пребывают «здесь», они «от нижних» (Ип 8. 23), но не столько в пространственном смысле, сколько в сравнении с тем, что невидимо (*Orig. In Ioan. comm. XIX 20. 132*). Если же эти «места» сравнивать между собой, то среди них можно различить мир здешний (нижний) и горний, т. е. различные «места» бестелесного мира способны в свою очередь адаптироваться под условия существования различных разумных существ (*Ibid. XIX 21. 133–136*).

Ссылаясь на разделение мира ап. Павлом на «видимое/временное» и «невидимое/вечное» (2 Кор 4. 18), О. задается вопросом о том, каким образом будут существовать видимые реальности в конце времен, когда мир вернется к первоначальному единству: даже если они изменят форму (1 Кор 7. 31), будут ли они оставаться телесными по сущности и возможно ли после промежуточного состояния истонченности и очищенности полное исчезновение материи? Согласно одной из гипотез, после того как Сын передаст Царство Отцу (1 Кор 15. 28), произойдет полное уничтожение материи (*Orig. De princip. II 3. 3*; ср.: *Hieron. Ер. 124. 5*). Однако и в этом состоянии нематериальности, полагает О., существует возможность нового падения, к-рое потребует нового творения, возвращения к телесности, без к-рой невозможно разнообразие существ (*Orig. De princip. II 3. 3*). О. признает, что только Бог существует «без материальной субстанции и без какого-либо соединения с телесными элементами», для тварных существ это невозможно; поэтому О. принимает мнение, согласно к-рому в конце времен тела достигнут такой духовной чистоты, что будут подобны тонкому эфиру (*Ibid. I 6. 4*). Детальное рассмотрение проблемы телесности, по всей вероятности, приводит О. к выводу, что телесную природу следует признать вечной, если поставить ее в от-

ношение к материи, к-рая способна принимать на себя мн. качества, бесконечно трансформироваться в различного рода тела, поддерживая т. о. существование тварных реальностей. Только Троица не нуждается в теле (Ibid. II 2. 1–2; 3. 1), реальности актуального мира всегда телесны и только мысленно могут быть отделены от телесного субстрата. Этот материальный субстрат может преобразиться в славное состояние и называться «духовным телом» (1 Кор 15. 40; Мф 22. 30), однако остается телом. Душа, в т. ч. совершенная душа Христа, облекается в «одежду тела» (Orig. De princ. II 3. 2). Когда тело станет «славным», оно приобретет нетление (1 Кор 15. 53), но по-прежнему будет использовать материю, к-рая лишь примет др. свойства: сейчас эта материя грубая и «плотская», в будущем она станет более тонкой и чистой, так что ее даже можно будет назвать духовной. Даже тогда, когда в конце времен произойдет соединение всех тварных существ во Христе (и через Христа — в Боге), когда они образуют единый дух, материальный субстрат все равно останется соединенным с самыми чистыми и самыми совершенными духами. Он превратится в тонкое эфирное состояние пропорционально заслугам каждого духа. Непрерывность между существованием наст. «животного тела» и буд. духовного тела О. подтверждает наличие в теле особого индивидуального образа (εἶδος), который, будучи нематериален, является принципом индивидуации конкретных существ и позволяет воссоздать тело в момент воскресения (Orig. De princ. II 10. 1–3; Contr. Cels. V 23; см. также: Crouzel. L'exégèse origénienne. 1972; Idem. La doctrine origénienne. 1980).

IV. Творение и Троица. Согласно О., в творении участвует вся Св. Троица. Поскольку творение, по О., состоит из 2 разных порядков: видимого, временного и изменчивого; и невидимого, вечного и неизменного, — возникает вопрос об отношении между ними. В платонизме решение этого вопроса привело к учению о 3 отдельных и несвязанных между собой аспектах божества: 1) мире совершенных идей, или форм; 2) демиурге, к-рый соединяет эти формы с предсуществующей материей; 3) «мировой душе», к-рая представляет собой божественный элемент в видимом мире. О. адапти-

рует платоновскую схему, рассматривая творение как совместный акт Отца и Сына, действующих вместе, но имеющих разные функции.

Триадология О. предполагает различие между абсолютно трансцендентным Отцом и Сыном, имманентным действующим лицом творения: Отец, источник Премудрости и Силы, действует вместе с Логосом — инструментом и выражением Божественного Разума (Orig. De princ. I 2. 12). В этом процессе Отец находится «вне сущности» (Contr. Cels. VI 64; VII 38; In Ioan. comm. XIX 6. 37), вне тварного порядка бытия, в то время как Сын находится внутри него, как Тот, через Которого «все начало быть» (De princ. II 6. 2; 9. 4; In Ioan. fragm. 1). Следуя традиции Платона, называющего мир «единородным сыном» Бога (Plat. Tim. 92c; ср.: Philo. De ebrietate. 30), О. фактически идентифицирует вечно творимый космос с Сыном (Orig. In Ioan. comm. XIX 22. 147). Благодаря Сыну мир сосредоточен в Боге, однако Отец продолжает оставаться трансцендентным по отношению к миру, поскольку Он выше Сына. О., т. о., вводит различие между творением как актом, в результате к-рого возникают вещи, сами по себе не существующие, и творением как процессом, полным изменений и преобразований (ср. деление между творцом и демиургом у Филона: Philo. Somn. I 76). Это различие, по мысли О., связано с двуединой ролью Отца и Сына в творении: Отец дает существование материи и душам, к-рые созданы непосредственно им (Orig. De princ. I 3. 3); в то время как тела, являющиеся частью продолжающегося процесса творения, образованы Логосом, Который, как Божественный Демиург, наделяет материю качествами (In Ioan. comm. XIII 21. 127).

Тела — «дело рук Божиих» (под «руками» подразумеваются Сын и Св. Дух), следов., они отличаются от того, что сделано не с помощью рук, а непосредственно Самим Отцом (De princ. II 3. 6; Contr. Cels. VII 31). Тела представляют собой низшую по сравнению с умами/душами категорию, поэтому они создаются Сыном, Который ниже Отца. Именно к Сыну обращены повеления Отца: «Да будет свет» (Быт 1. 3) и другие подобные им (Orig. Contr. Cels. II 9). Сын — «непосредственный» Создатель физического мира в отличие от Отца, Создателя «пер-

вичного» (Ibid. VI 60). Сила, позволяющая Сыну действовать как ближайшая причина творения, есть Св. Дух, Который действует в творческом процессе вместе с Сыном (De princ. IV 4. 3; In Lev. 5. 2; In Ioan. comm. I 39. 288). Т. о., Отец, будучи источником всей материи и энергии, наделяет бытием каждое тварное существо; Сын наделяет формой физический телесный мир и дает разумную силу душе; Св. Дух, Который, согласно О., составляет сущность «неба» (первого мира), дает жизнь тем, кто спасен. Благодаря такому распределению творческих функций дело творения координируется с делом спасения, т. е. творение служит целям спасения.

V. Структура актуального космоса. После второго творения миром (космосом) называется «все, что находится выше небес, или на небесах, или на земле, или в так называемой преисподней» (De princ. II 9. 3). В этом мире есть существа выше-небесные, облеченные в небесные сияющие тела (солнце, луна, звезды), со своей иерархией (ср.: 1 Кор 15. 41). Между разумными земными существами, т. е. между людьми, тоже существуют определенные различия: варвары и греки; люди свирепые и кроткие; люди, живущие по законам или по жестокому обычаю; здоровые и больные; хорошо воспитанные и невоспитанные; рабы и свободные. В мире есть также невидимые силы, к-рым поручена работа о земных существах; и среди этих существ тоже наблюдается разнообразие. Наконец, преисподние существа также неодинаковы. Неразумные существа (животные, птицы, рыбы, насекомые, растения и т. п.) не являются результатом падения первичных существ, они «не первоначальны, но последующи» (Orig. De princ. II 9. 3; Contr. Cels. IV 74; In Ps. fragm. 1. 3 // PG. 12. Col. 1089). Поскольку все сотворено через Христа и во Христе (De princ. II 9. 4), а Христос есть Правда, то в сотворенном мире нет ничего несправедливого, случайного. На вопрос, почему разнообразие существ можно считать справедливым, по мнению О., человек сам ответить не в состоянии. Руководствуясь данными Откровения, О. исследует лишь общие принципы космического разнообразия (Ibidem).

Определение мира, приводимое О., во многом зависит от представлений

стоиков (*Diog. Laert.* VII 137–138; *Corsini.* 1968. P. 141). Связь со стоическим сопоставлением «космоса» и «полиса» (см. фрагмент сочинения Ария Дидима: *Euseb.* Праер. evang. XV 15) проявляется в нек-рых аспектах учения О. о мире: Логос как умопостигаемый космос; Церковь как «космос мира» (κόσμος τοῦ κόσμου — *Orig.* In Ioan. comm. VI 59. 301); Христос как Космос Церкви; апостолы и ученики как космос тех, кто ниже их. Мир, к-рый «лежит во зле» (1 Ин 5. 19), лишь часть сотворенного космоса, а именно мир земной (*Orig.* Philoc. 14. 2 = In Gen. fragm. D 9. 2), материальный, «земное место» (περίγεια, περίγειος τόπος), населенное людьми (In Ioan. comm. I 15. 87; II 29. 176). Тот же мир, к-рый был примирен с Богом во Христе, — это мир в целом, «система» (σύστημα), состоящая из неба (или небес) и земли (Ibid. I 15. 87), «небесного, выше-небесного, земного и преисподнего». Этот мир един и совершенен, остальные же миры (если только они существуют) содержатся внутри этого мира или этим миром (De princip. II 3. 6). В противовес гностикам, к-рые различали божественный мир Плеромы, предназначенный для духовных существ, и мир материальный, к-рому внутренне присуще зло и к-рый создан низшим богом, О. учит о единстве тварного мира, называя его «огромным животным» (animal immensum), существование к-рого поддерживается, как единой душой, силой и разумом Божиим, т. е. Логосом (Ibid. II 1. 3).

О. описывает видимый мир, ориентируясь на естественнонаучные представления своего времени, пытаясь (не всегда успешно) согласовать их с данными библейского Откровения. В центре видимой вселенной, согласно общим представлениям, находится земля, имеющая форму сферы. Вокруг нее вращаются 7 планет (Солнце, Луна, Меркурий, Венера, Марс, Юпитер, Сатурн), каждая из к-рых перемещается в собственной сфере. Семь сфер включены в 8-ю сферу неподвижных звезд (ἀπλανή). В трактате «О началах» О. говорит о «семи небесах или мирах», ссылаясь на апокрифический «Апокалипсис Варуха» (Ibid. II 3. 6; в сохранившейся редакции «Апокалипсиса Варуха» говорится только о 5 небесах). Однако в позднем соч. «Против Цельса» О. заявляет, что разделение на 7 небес не имеет

основания в Свящ. Писании (Contr. Cels. VI 21–23): Библия упоминает только о 3 небесах (2 Кор 12. 2; см.: *Orig.* Contr. Cels. I 48; In Cant. comm. I 5. 6). Основываясь на словах Свящ. Писания: «Закон, имея тень будущих благ...» (Евр 10. 1), О. утверждает, что ВЗ содержит вполне адекватное описание небесных «мест», потому что видимые вещи имеют «множественное отношение» с невидимыми, и весь мир создан из связи между видимым и невидимым (*Orig.* In Lev. 5. 1). В описании Ноева ковчега (In Gen. hom. 2. 5), степеней ветхозаветного священства (In Lev. 5. 3), разделения Земли обетованной между коленами Израилевыми (In Num. 21. 4) О. видит образы этих небесных «мест» (Contr. Cels. VI 23). Евангельским обетованиям Царства Небесного, Царства Божия, «земли», к-рую наследуют кроткие (Мф 5. 5), соответствуют, согласно О., различные «места» и обители праведников (*Orig.* In Lev. 14. 3). В трактате «О началах» (De princip. II 3. 6–7) говорится, что обитель праведных находится в сфере неподвижных звезд (по переводу Руфина) или на более высоком небе, к-рое, согласно свидетельству блж. Иеронима (*Hieron.* Ep. 124. 5), О. располагал в «антизоне» (ἀντιζώνη). Это понятие более нигде в источниках не встречается (о нем см.: *Cornélis.* 1959. P. 230; *Scott.* 1991. P. 173–174). «Антизона», согласно блж. Иерониму, не тождественна сфере неподвижных звезд и не составляет ее части; это высшая 9-я сфера, находящаяся выше 8-й сферы звезд, которая обнимает пространства всех сфер подобно тому, как небо содержит всю поднебесную. Именно эту сферу Свящ. Писание называет «землей благой» и «землей живых»; она имеет свое высшее небо, на к-ром написаны имена святых; этим небом содержится и замыкается та земля, к-рую Спаситель обещает кротким и смиренным (Мф 5. 5). Земля, к-рую наследуют кроткие, отличается от земли, на к-рой теперь живут люди, т. е. от суши (Быт 1. 10). В др. сочинении О. говорит, что земля, обетованная праведникам, это «самая задняя часть» «тверди небесной», т. е. небосвода, к-рый сейчас возвышается над сушей и находится ниже верхнего неба (*Orig.* In Ps. hom. lat. 36. 5. 4 // PG. 12. Col. 1384; *Cornélis.* 1959. P. 225–230). Иногда О. упоминает о «местах», к-рые находятся выше всех небесных сфер (*Orig.* Contr. Cels. V 4); они

чище небес, на них обитают и с них нисходят ангелы; сюда прибывают души праведных людей (Ibid. VI 59). «Рай», согласно О., в аллегорическом смысле означает состояние сверхъестественной радости, а не определенное место. В последнем значении рай — это «место», в к-ром находились первые разумные сущности до падения (In Ezech. hom. 13. 1) и, следовательно, в строгом смысле, это не место в физическом пространстве, т. к. оно не связано с к.-л. телами. Это «небесное место» (In Ioan. comm. II 12. 76; In Num. 26. 5), «Царство Божие» (отличное от «Царства Небесного»; In Ioan. comm. XXXII 31. 395). В интерпретации Руфина это «место» (De princip. II 11. 6) находится на земле (см.: *Simonetti.* 1968. P. 354; *Rauer.* 1962). К космосу также принадлежат преисподние места: ад и геенна. Первый находится под землей (*Orig.* In I Reg. 2. 10), в «сердце земли» (In Ioan. comm. XXXII 30. 376 — 31. 395); он являлся местом ожидания для праведников ВЗ до того момента, пока Христос не освободил их во время сошествия во ад. Позже ад стал местом наказания грешников; в нем находятся места для наказания за грехи разных видов (De princip. II 9. 3, 7; IV 3. 10). Характеристики и функции геенны фактически совпадают с теми, к-рые присущи аду (ср.: *Crouzel.* 1990. P. 292).

В наднебесной области обитают ангелы, однако О. считает, что не только эта высшая сфера, но вообще «все наполнено ангелами» (*Orig.* In Ezech. hom. 1. 7); их присутствие наблюдается повсюду, во всех элементах мироздания. Ангел приставлен к каждому из 4 элементов (земля, вода, огонь, воздух) (In Ier. hom. 10. 6; In Jesu Nav. 23. 3); есть ангелы, отвечающие за естественные процессы рождения и «засевания» душ в телах (In Ioan. comm. XIII 50. 327), за смену времен года, рост плодов, дожди (Contr. Cels. VIII 31–32; De princip. III 3. 3; In Num. 14. 2); стихийные бедствия происходят либо из-за вмешательства демонов, либо вслед невмешательства доброго ангела (In Ezech. hom. 4. 2).

Говоря об ангелах, О. полемизирует, во-первых, с представлениями нек-рых иудеохристиан, к-рые считали Сына Божия ангелом, хотя и высшим; во-вторых, с гностиками, к-рые говорили, что ангелы — это зоны, эманации божества, или же низшие силы, связанные с матери-

альным миром и, следов., наделенные отрицательными характеристиками; в третьих, с традицией платонизма, к-рая считала ангелов, демонов и героев посредниками между богами и людьми, призывая к религ. почитанию этих посредников. О. отрицает т. н. антеломорфную христологию: Логос, Который «был в начале» (Ин 1. 1), существует до ангелов, архангелов и всех видимых и невидимых тварей (*Orig. In Ioan. fragm. 1*). Как Христос, Он выше ангелов (In Luc. hom. 31), и к ангелам Его причислять нельзя (*Contr. Cels. V 53*).

О. исследует вопрос, имеют ли ангелы душу или можно считать людей, ангелов и демонов разными именами одной и той же разумной природы, к-рая называется общим наименованием «душа» (*De princip. II 8. 1*; ср.: *Philo. De gigant. 16*). Исходя из того, что душа — это «ум, уклонившийся от своего состояния и достоинства» и в случае восстановления и исправления она вновь может сделаться умом (*Orig. De princip. I 8. 3*), О. предполагает, что ангелы являются душами, уклонившимися от первоначального единства с Логосом.

Все служения и имена ангелов неизвестны человеку (In Ioan. comm. I 31. 209–216; In Jesu Nav. 6. 2; In Num. 11. 4). Тем не менее О. исследует вопрос о действиях ангелов в материальном мире, в истории человечества и в икономии спасения. При этом он руководствуется не только данными библейского Откровения, но и привлекает элементы иудейской традиции (In Luc. hom. 35), анализирует ангелологию «Пастыря» *Ермы* («ангел покаяния» — In Ps. hom. lat. 36. 1. 1; In Ezech. hom. 13. 3; In Ioan. comm. I 17. 103), «Послания Варнавы» (учение о 2 ангелах — *De princip. III 2. 4*), а также представления нек-рых языческих философов (*Contr. Cels. V 50–57*). О. полагает, что любой светлый ангел может быть назван Израилем, потому что, в соответствии с этимологией этого имени, ангел есть «ум, видящий Бога» (In Num. 11. 4). Однако, говоря о серафимах, которые предстоят перед престолом Божиим, покрывая лицо и ноги крылами, О. подчеркивает, что знание ангелов о Боге ограничено: только «Спаситель и Святой Дух, Которые всегда были с Богом, видят Его лицо» (In Is. 4. 1). Если ангелы и видят лицо Отца и «начала вещей», то это

относится не к самому существу Бога, а к Его действиям в мире (*Simonet. Due note. 1962. P. 178–179*). Согласно др. толкованию, которое О. приписывает некоему «еврею», Серафимы, упоминаемые в Книге пророка Исаии (Ис 6. 2), суть Единородный Сын Божий и Св. Дух (*Orig. De princip. I 3. 4; IV 3. 14*), а остальные ангельские чины, даже если они имеют более совершенное знание, чем др. создания, получают его «по откровению от Сына Божия и Св. Духа» и не могут знать всего (*Ibid. IV 3. 14*). Также и херувимы, исходя из этимологии их имени («полнота знания» — In Rom. comm. III 5. 7; ср.: *Philo. De vita Mos. II 97*), — это не ангелы, а либо Сын и Св. Дух, либо всякое создание Божие, которое в эсхатологической перспективе будет обладать полнотой знания (*Orig. In Ezech. hom. 1. 15–16*). Библейское выражение «хлеб ангельский» (Пс 77. 25), по мнению О., говорит о том, что ангелы имеют пужду в некоторого рода пище, т. к. они в отличие от Бога не самодостаточны (*Orig. In Ioan. comm. XIII 33. 214*). Ангелы питаются мудростью Божией и созерцанием истины (*De orat. 27. 10*). Они не нуждаются в Писании, т. к. сами в себе имеют источник истины, получая откровения непосредственно от Логоса (In Ioan. comm. XIII 7. 41). Ни евреи, ни христиане не поклоняются ангелам (*De orat. 15; Contr. Cels. V 4–5; VIII 64*). В гомилиях О. иногда критикует склонность христиан чрезмерно надеяться на помощь ангелов (In Ier. hom. 13. 1), а также мнение о том, что ангелам известны скрытые движения человеческой души (In Gen. hom. 8. 8).

Ниже ангелов находятся небесные светила — разумные существа, наделенные светящимися тонкими телами. Тела звезд О. называет «эфиром» (*aetherium* — *De princip. I 7. 5*), хотя он и отрицает существование некоего 5-го элемента, отличного от традиц. четырех (*Ibid. III 6. 6*). Слово «эфир» означает у О. не элемент, а особую тонкость тела определенных разумных природ — небесных светил, ангелов и т. п. (см.: In Ioan. comm. I 26. 173). Движение звезд и планет в этом мире имеет правильный и регулярный характер, потому что они знают волю Божию о себе и следуют ей (In Matth. comm. XIII 20; *Contr. Cels. V 10*); они не только знают Бога, но и непрестанно молятся Ему (*Contr. Cels. VIII 66–67*). О. от-

вергает мнение гностиков, считавших небесные светила злыми силами, от к-рых человеческие души должны убежать как в земной жизни, так и после смерти. Комментируя евангельский эпизод с исцелением лунатика (In Matth. comm. XIII 6), О. утверждает, что ответственность за болезнь лежит не на луне, а на злом демоне, к-рый вызывает болезнь в лунные фазы. Небесные светила не должны быть предметом поклонения, т. к. нельзя молиться тому, кто сам молится (*Contr. Cels. V 11*). Существа, наделенные телом и видимые, с т. зр. О., вообще не могут быть признаны божественными (*Ibid. VII 31; In Ioan. comm. I 25. 160*). О. решительно отвергает астрологический детерминизм: небесные светила не могут определять события и, изучая их движение, предугадать будущее невозможно. Астрологический фатализм не только противоречит учению о свободе воли, но и ставит под вопрос возможность справедливого суда Божия. Тем не менее звезды могут служить знаками происходящих событий (Быт 1. 14), но только ангелы способны правильно интерпретировать такие знаки (*Orig. Philoc. 23. 17–21 = In Gen. fragm. D 7. 17–21*).

Преисподние места мира населяют злые ангелы. Духов, следовавших за диаволом, О. называет различными именами: демоны, противные силы, ангелы, духи (см.: *Monaci Castagno. 1987. P. 158–159*). Они настолько сильно отделились от Бога, что не заслуживают даже грубого тела, к-рое дано людям для «воспитания» и очищения (*Orig. De princip. I 6. 3*). Однако демоны не являются совершенно бестелесными, они наделены тонкими телами, состоящими из воздуха (*Ibid. Praef. 8; Contr. Cels. VI 55; In Ioan. comm. XX 23. 198*). Раньше они были добрыми ангелами (*De princip. I 5. 4; III 2. 1; In Ezech. hom. 13. 2; Contr. Cels. VI 43*). О. знаком с распространенной в его время теорией, восходящей к апокрифической «Книге Еноха», согласно которой демоны возникли в результате связи светлых ангелов с «дочерьми человеческими» (*Philoc. 23. 6 = In Gen. fragm. D 7. 6*), однако предпочитает толковать ее аллегорически — как наделение падших разумных существ («сынов Божиих» — Быт 6. 1–4) грубыми телами (*Orig. Contr. Cels. VI 52–55*).

VI. Время, вечность, последовательность эонов. Иногда О. употребляет слово «космос» как синоним слова αἰών (эон, век, мир — см., напр.: In Ier. hom. 12. 10), к-рый, наряду с лат. эквивалентом saeculum, часто встречается в тех местах сочинений О., где речь идет о преемственности миров и о существовании мира во времени. О. пытается ответить на вопрос, к-рый ставился языческими философами, рассматривавшими проблему вечности мира: «Если мир имеет начало во времени, то что делал Бог до того, как Он создал мир?» (De princip. III 5. 5). Этот вопрос интересовал также гностиков и маркионитов, критиковавших антропоморфизм библейского рассказа о сотворении мира, в котором Бог уподоблен ремесленнику, трудящемуся 6 дней и затем «отдыхающему». По их мнению, подобные выражения ставят под сомнение всемогущество Бога и Его бесконечную благодать, т. к. получается, что Он до акта творения был «неактивен» и никак не проявлял Свою благодать (Simonetti. 1968. P. 452). В противовес этим умозаключениям О. выдвинул гипотезу о вечности творения и о непрерывной и бесконечной последовательности миров. Эти взгляды О. впоследствии подверг критике как неправославные Феофил, архиеп. Александрийский (см.: Hieron. Ep. 98. 17–18).

В основе гипотезы О. лежит учение о Логосе/Премудрости как инструменте творения мира и посреднике между Богом и космосом. Поскольку Сын (Логос/Премудрость) вечен, то и творение мира в Нем и через Него есть вечный процесс (Orig. De princip. I 2. 10). Космос, понимаемый как Премудрость, совечен Богу, поэтому, как заключает О., существа, над к-рыми Бог осуществляет Своё господство, должны существовать всегда, и Бог вечно создает их из ничего (Ibid. Praef 4; I 3. 3; 4. 4; In Ioan. comm. I 17. 103). Такое представление, по мнению О., позволяет, с одной стороны, избежать идеи о «праздном» Боге, Который до процесса творения ничем не занимался, и, с др. стороны, правильно истолковать тезис о со-вечности мира Богу.

По мнению О., если первый мир состоял из истинной духовной сущности, к-рая вневременна, то он также находился вне времени. Он вечно рождался таким же образом, как Сын вечно рождается от Отца. Несмотря на очевидное противоречие

этого тезиса библейскому учению о творении мира из ничего, О. настаивает на идее вечного творения, т. к., с его т. зр., она логически следует из того, что Творец и творение являются коррелятивными понятиями, потому что без одного нельзя мыслить о другом. Если кто-то допустит, хотя бы теоретически, момент, когда нынешнее творение еще не существовало, он тотчас будет вынужден признать, что Бог не был всемогущ всегда, но стал всемогущим впоследствии, когда начал создавать существа, над к-рыми Он мог бы проявить Свою власть (De princip. I 2. 10; ср. с тезисом Филона о том, что Богу по природе присуще творить: Philo. Leg. all. I 5). Если Бог — общий Источник бытия, Который постоянно существует и будет существовать (Orig. In Ioan. comm. I 17. 102; De princip. I 3. 5), то творение как бы непрерывно исходит из Бога, подобно «лучам от вечного солнца» (De princip. I 1. 6). Понятие вечного творения является частью платонической традиции: хотя Платон прямо не говорит о нем, оно содержится в сочинениях совр. О. средних платоников и в дальнейшем было изложено в учении о мире как эманации божества. Но О., проводя четкое различие между первым и вторым творением, подчеркивает, что второй мир в отличие от первого является временным. Если чувственный мир произошел в результате падения, а падение есть волевой акт во времени, то второй мир имеет начало во времени и будет иметь конец. Доказательством того, что чувственный мир не вечен, является его конечность и его природное свойство разрушаться. Если Бог охватывает все вещи, то это предполагает их начало и конец (Ibid. II 9. 1; III 5. 2). Только Бог бесконечен, безначален и ничем не содержится, а тварные реальности, в т. ч. время, должны иметь начало и конец. В подтверждение этой идеи О. приводит существование пророчеств: беспредельное не может быть познано умом и его нельзя предсказать, поэтому пророчества не могут касаться всех вещей, они относятся только к части вещей, и притом конечных по природе (In Matth. comm. XIII 1). Представление О. о времени близко к определению стоиков, согласно которому время есть интервал (διάστημα), или протяженность, сопровождающая движение (см.: SVF. Vol. 1. S. 26; Vol. 2.

S. 164), т. е. у О. время понимается в первую очередь в его отношении к пространству и движению в пространстве и уже во вторую очередь рассматривается как продолжительность.

Слово «эон» имеет в Свящ. Писании множество значений: оно может означать и продолжительность жизни человека (Исх 21. 6), и наст. мир-эон (Еккл 1. 4), и вечную жизнь. Прилагательное αἰώνιος (вечный) в узком смысле означает «принадлежащий эону» и указывает на отрезок времени, в течение к-рого существует мир, полный разумных существ, наделенных телами, или на сам этот мир. О. противопоставляет эон как отрезок времени вневременной вечности Троицы, а также финальному эсхатологическому состоянию, «когда все будет уже не в эоне, а все и во всем будет Бог» (Orig. De princip. II 3. 5). Объясняя выражение «век мира сего» (Еф 2. 2), О. говорит, что здесь слово αἰών означает время, которое простирается параллельно вместе со структурой (συστασις) этого мира (Orig. In Ephes. fragm. 20), время присутствует в мире таким же образом, как Логос «рассеян по всему миру» (In Ioan. comm. VI 30.154). О. утверждает, что эоны были созданы посредством Сына (Ibid. II 10. 72) и пришли из небытия в бытие (In Ps. fragm. 54 // PG. 12. Col. 1469).

Поскольку форма и структура космоса всегда существовали в Премудрости/Логосе, нельзя утверждать, что создание имело абсолютное «начало» в определенный момент времени. Время связано с материей и движением и возникает вместе с ними. До создания материи времени не было, и оно перестанет существовать, когда материя снова лишится качественных характеристик, т. е. превратится в «ничто» (In Gen. hom. 1. 1). Творение само по себе не существует во времени, скорее наоборот, время существует в творении. Творческий акт, описанный в кн. Бытие, имеет место «вне времени», поскольку Творец для создания мира не нуждался во времени. Согласно О., даже если говорится, что мир создан за 6 дней, это не следует понимать буквально, поскольку «дни» в обычном понимании не существовало до создания солнца, луны и звезд, а «дни» Шестоднева это не временные отрезки. Мир был создан сразу, описание «дней» творения приводится лишь «для ясности» понимания, чтобы че-

человек мог легче осмыслить это событие (In Gen. fragm. D 6).

Временная природа и изменчивость этого мира означают, что в него вложена возможность трансформации в лучшую сторону. Понятие свободной воли предполагает возможность изменения во времени. Творение, согласно О., не имеет смысла, если его понимать как замкнутый цикл, в котором все существа детерминированы, лишены свободы воли и по существу остаются неизменными. Следов., христ. учение о творении должно отвергнуть как материалистический детерминизм стоиков, так и платоновский докетизм, к-рый считает несущественной реальность материального порядка, подверженную переменам и произволу. Именно изменчивость материи делает возможным духовный рост разумных существ. О. не разделяет учение стоиков о последовательной смене совершенно одинаковых миров, т. к. оно несовместимо, с его т. зр., с библейской доктриной о свободной воле разумных существ, а также с уникальностью и единственностью Жертвы Христа (De princip. II 3. 4–5; Contr. Cels. IV 67–68; V 20–21; см. также: *Серёгин*. 2001). Тем не менее О. считает, что учение о последовательной смене во времени различных эонов (но не об их одновременном существовании) вытекает как из Свящ. Писания (Мф 12. 32; Еф 2. 7; Евр 9. 26), так и из наблюдения за состоянием ныне существующего мира (*Orig. De princip. III 5. 3; In Matth. comm. XV 31*). Теоретическая возможность существования мира, который предшествовал актуальному, вытекает из учения о предсуществовании душ, а также из наблюдения за различными состояниями разумных существ в наст. эоне (De princip. II 9. 3). Наличие этих различий гностики связывали с существованием «злого» несправедливого создателя (демиурга). О. утверждает, что эти состояния зависят от больших или меньших заслуг разумных существ, к-рые они приобрели в предшествующем эоне. Определить точное число эонов люди неспособны, т. к. возникновение нового эона связано с тем, как проявит себя свободная воля разумных существ, а последнее предугадать нельзя. О. лишь предполагает, что возникающие миры неодинаковы, что они каким-то заметным образом отличаются один от другого так, что

последующий мир с т. зр. его состояния в чем-то является лучше предыдущего, в чем-то — хуже, а в определенных аспектах равен предыдущему (*Ibid. II 3. 4*; о последовательности эонов см. также: *Ibid. I 6. 3; II 1. 3; II 3. 5; In Ioan. comm. XIX 14. 87*).

Если мир имел начало во времени, то он будет иметь и конец во времени. Однако О. делает различие между концом «настоящего эона» и концом мира, понимаемого как последовательность эонов-миров, к-рая имеет целью очищение и воспитание падших тварных существ. Конец «настоящего эона» ассоциируется у О. со стихиями воды и огня и связывается с 2 библейскими эпизодами: Всемирным потопом и уничтожением Содома, к-рые О. интерпретирует в свете платоновского диалога «Тимей» (*Contr. Cels. I 19; IV 21; ср.: Plat. Tim. 22d*;) или стоической доктрины стогания мира (*Orig. Contr. Cels. V 15*). О. в принципе признает тезис Цельса о том, что христиане, а до них евреи, неправильно поняли учения греч. философов, заявляя, что в конце длительного цикла миров, когда процесс возвращения в первичное состояние приблизится к концу, начнутся потопа и пожары (*Ibid. IV 11*). Однако О. считает, что эта доктрина происходит не от философов, а содержится уже в ВЗ (*Ibid. I 19; IV 12, 24; In Matth. comm. lat. 48*). Согласно Свящ. Писанию, конец «настоящего эона» связан не столько с завершением временного цикла или изменением в худшую сторону состояния материальной природы, сколько с необходимостью очищения в целом «всего, что находится в мире», а не только земли, от чрезмерно умножившегося в нем зла (*Contr. Cels. IV 64*). Подчеркивая разницу между своим представлением о конце мира и доктриной стоиков, О. заявляет, что разрушению посредством огня подвергается только материальный мир, тогда как бестелесная реальность не может быть разрушена огнем.

VII. Зло. Говоря о наст. эоне, О. полемизирует с гностиками и маркионитами, к-рые приводили ряд текстов Свящ. Писания (напр.: 1 Ин 5. 19), с их т. зр. свидетельствующих о том, что материальному миру внутренне присуще зло. О. настаивает на том, что зло не создано Богом, оно есть плод свободного движения пер-

вичных разумных природ. Комментируя слова из Евангелия от Иоанна: «Все чрез Него начало быть» (Ин 1. 3), О. поясняет, что в слово «всё» не следует включать зло (κακία) и всякое лукавство (τὰ πονηρά) (*Orig. In Ioan. comm. II 13. 91–92*). Зло есть ничто, поскольку оно не имеет самостоятельного существования (ἀνυπόστατον), его не было в начале и не будет в конце, оно не получило от Бога конкретной структуры и существования (σύστασιν) и принадлежит к тем абстрактным категориям рода и вида, к-рые, согласно стоикам, существуют οὐ τινα (букв. «будучи чьим-то»), т. е. не сами по себе и не для себя самих, а лишь в вещах, для к-рых оно образует своего рода форму (см.: *Corrini*. 1968. Р. 228). Только то, что причастно «Тому, кто есть» (Исх 3. 14), по справедливости может быть названо «существующим»; напротив, те творения, к-рые отказались быть причастными истинному Бытию, становятся «не-существами» и небытием. Небытие не было сотворено Логосом (*Orig. In Ioan. comm. II 13. 98–99; De princip. II 9. 2*). Т. о., О., с одной стороны, принимает платоновскую идею о зле как отсутствии добра, приравнивая понятия блага и бытия; с др. стороны, не признает учение платонизма о конкретном существовании зла как «формы (εἶδος) небытия», под которым понимается бесформенная и неопределенная материя (напр., см.: *Plat. Soph. 258d; Plot. Enn. I 8. 3*). О. критикует платонизм Цельса, к-рый считал, что происхождение зла связано с материей и в процессе циклического течения времени в разных сменяющихся друг друга мирах присутствует равное количество зла (ср.: *Plat. Theaet. 176a*). О. обращает внимание на то, что, согласно Платону (*Idem. Tim. 22d*), на земле периодически возникают катаклизмы, имеющие целью очистить землю от зла, и что, следов., зло в мире может уменьшаться (*Orig. Contr. Cels. IV 62–65*). Материя не есть зло, напротив, она была создана благим Богом как средство освобождения от зла, к-рое коренится в неправильном использовании свободной воли.

Антропология. Учение О. о человеке предполагает рассмотрение ряда ключевых тем: создание человека «по образу» Божию, грехопадение, принятие «земного» (перстного) образа (в понимании О. это образ

сатаны — In Ioan. comm. XX 22. 181), возвращение «небесного» образа Христа. Рассматривая каждую из этих тем, О. часто подчеркивает «историчность» как Адама, так и произошедших с ним событий. С одной стороны, Адам, в понимании О., это конкретный человеческий индивид, родоначальник человеческого рода (De princ. I 5. 2; IV 3. 7; In Ioan. comm. XX 3. 12), к-рый был наделен даром пророчества (De princ. I 3. 6; ср.: Быт 2. 7). С др. стороны, Адам представляет собой собирательную фигуру человека; все, что Свящ. Писание говорит об Адаме, относится ко всем людям. Способ происхождения Адама, созданного непосредственно Богом, отличается от способа происхождения людей, к-рые родились от Адама и Евы после падения (Orig. In Cant. comm. II 8. 5). Через первого человека грех вошел в человеческий род (De princ. III 2. 1). Грехопадение Адама, с одной стороны, представляет собой уникальное, неповторяющееся событие (Ibid. II 3. 4), имеющее отношение конкретно к первому человеку; с др. стороны, оно типологически указывает на процессы, произошедшие с человеческой природой в целом (Contr. Cels. IV 39–40).

Человек, причастный и духовному и материальному миру, находится между 2 онтологическими полюсами. Его природа состоит из внутреннего «я», сотворенного «по образу» Божию, и внешней формы, созданной из праха земного. Первое является «невидимым и бесплотным, непорочным и бессмертным» (In Gen. hom. 1. 2) и соответствует «небу», т. е. вечному творению; внешняя форма человека соответствует «земле», т. е. материальному космосу. Подобно тому как вечный совершенный мир предшествует чувственному, физическому порядку, внутреннее «я» создано раньше внешней оболочки и превосходит ее. Оно было создано непосредственно Богом, когда Бог «вдохнул дыхание жизни» в человека (Быт 2. 7), т. е. поделился с ним собственным нетленным Духом. Поэтому в своей главной части человек бестелесен, и он оставался бы бессмертным, если бы не впал в грех (Orig. In Ioan. comm. XIII 37; XX 25).

Согласно О., природа человека аналогична природе всего космоса, потому что человек представляет собой *minor mundus*, микрокосмос (In Ioan. fragm. 22; In Gen. hom. 1. 11).

В нем, как и в большом космосе, есть свои «скоты» и «птицы», «звезды», «солнце» и «луна» (In Lev. 5. 2). Созерцая внешний мир, человек, как в зеркале, познает себя, видит все существенные характеристики своей природы (In Gen. hom. 1. 11). Так, земля, производящая траву, семена и плоды (Быт 1. 11), аллегорически обозначает плодородную и плодотворную человеческую природу; небосвод (Быт 1. 14–16) — символ Солнца Христа; луна — Церковь; звезды — святые, к-рые приносят свет в темноту внутреннего бытия человека (Orig. In Gen. hom. 1. 5, 7); птицы (Быт 1. 20) — возвышенные мысли о чистоте и любви; пресмыкающиеся — страсти похоти и гнева (Orig. In Gen. hom. 1. 8); господство человека над животными (Быт 1. 26) символически означает самообладание и сдерживание страстей (Orig. In Gen. hom. 1. 12). Внешняя форма человека, его тело, отражает природу и функции его внутреннего духовного существа. Телесные органы О. воспринимает как символы душевных способностей (De princ. I 1. 9; см.: Bostock. 1985. P. 126).

I. «Образ Божий» и «образ земной». Сопоставляя 2 библейских рассказа о сотворении человека (Быт 1. 26–27 и Быт 2. 7), О. развивает теорию о 2 творениях Адама, к-рая непосредственно связана с его теорией 2 творений космоса. В первую очередь Адам был создан «по образу» (κατ' εἰκόνα, ad imaginem) Божию как дух, или ум, в мире первых разумных существ. «Образ», согласно О., это Логос-Христос, Который также является «образом» Отца, следов., первый человек создан «по образу образа» Божия (Orig. In Luc. hom. 8. 2; ср.: De orat. 22. 4). Второй рассказ о сотворении человека (Быт 2. 7), в к-ром Адам создается «из праха земного», О. воспринимает как описание человека после грехопадения, принявшего уже на себя «образ лукавого», от к-рого человек должен избавиться через собственные усилия и уподобление Христу (Orig. In Gen. hom. 1. 13).

Часть человека, созданную «по образу», О. часто отождествляет с душой, к-рая даже в состоянии падения наделена рациональной (λογική) способностью (в чем и состоит «образ»). Иногда этот высший элемент в человеке О. называет умом (νοῦς, mens), отличая его от души, к-рая ниже ума и тяготеет к телесной при-

роде и уподобляется ей, будучи подвержена страстям (De princ. II 10. 7). «Первое существование» (πρῶτον μὲν ὑπόστασις) человека заключалось в том, чтобы находиться «в образе Творца». Оно отличается от «существования, которое возникло в результате вины в извращении, взятом из персти земной» (In Ioan. comm. XX 22. 182). Разумная душа была создана «по образу» Божию не только у первого, но и у всякого человека; как в Адаме образ Божий — нечто предшествующее падению, отличающееся от «земного образа» (1 Кор 15. 49), возникшего после греха, так и во всех людях чистый образ Божий предшествует образу в состоянии падения, и всякий человек, обратившись к Богу, может принять в себя «образ небесного», т. е. образ Христа, по к-рому люди были созданы (Orig. In Ier. hom. 2. 1). В представлении философов (см., напр.: Plat. Theaet. 176b) высшее благо состоит в том, чтобы как можно больше уподобиться Богу. Некоторые люди сомневаются, может ли «телесная природа» достичь «подобия Божия», поскольку Бог абсолютно бестелесен (Orig. De princ. III 6. 1–8). Однако с т. зр. библейского Откровения человек уже создан «по образу и подобию» Божию (Быт 1. 26–27). О. различает «образ», к-рый дан в акте творения, и «подобие», к-рое человек приобретает по мере того, как подражает Богу и устремляется к Нему (Orig. De princ. III 6. 1).

В первом творении человек был лишен характеристик пола. Создание «мужчины и женщины» (Быт 1. 27) О. понимает и буквально (указание на буд. создание женщины), и аллегорически: в духовном смысле 2 пола означают, что внутренний человек состоит из духа и души (Orig. In Gen. hom. 1. 15; ср.: Ibid. 4. 4). Подобно тому как в браке должно существовать согласие (1 Кор 7. 5) между мужем и женой для того, чтобы родились дети, так и во внутреннем человеке дух и душа только в согласии рожают духовных «детей», т. е. благие мысли, способные господствовать над «землей», т. е. плотской похотью (Orig. In Gen. hom. 1. 15). Душа, уклоняясь к плотским желаниям, совершает т. о. духовное прелюбодеяние. Отношение О. к жен. полу отличается двойственностью. С одной стороны, в его системе ценностей категория женственности восприни-

мается как нечто негативное, неполноценное и низшее по отношению к мужчине. «Женское» для О. — синоним слабости, изнеженности и греховности, тогда как мужское ассоциируется с силой, воздержанием и добродетелью (In Exod. hom. 2. 1; In Lev. 1. 2; In Num. 1. 1). Различие полов проявилось в человеке не сразу, но еще до грехопадения Адама. О. убежден, что деление единой человеческой природы на 2 пола появилось промыслительно ввиду буд. грехопадения, что оно имеет временный характер и должно быть устранено в момент окончательного воскресения (*Sfameni Gasparro*. 1991. *Gemmiti*. 1996. *Prinzivalli*. 2013). С др. стороны, О. подчеркивает, что и мужчина и женщина были созданы по образу Божию (*Orig. In Matth. comm.* XIV 16). Т. о., отношение О. к «женскому» и «мужскому» как к оценочным категориям определяется не полом, а качествами души: есть мужчины, в душе к-рых проявляются «женские» качества, и наоборот, женщины, к-рые иногда оказываются «мужественнее» мужчин (In Jesu Nav. 9. 9). В духовной борьбе женщины чаще одерживают победу потому, что она зависит не от телесных сил, а от силы веры (In Iudic. 9. 1). Женщина, побеждая в себе все «женское», т. е. плотское, может достичь истинной духовной мужественности и освободиться от состояния подчиненности мужчине (In Num. 24. 3) и даже окажется достойной родить без семени мужа (In Rom. comm. IV. 6).

II. Душа. Люди, по определению О., это «души, которые используют тела» (De princip. IV 2. 7; ср.: Contr. Cels. VII 38). В гомилиях О. часто прибегает к понятию «душа» для обозначения духовной составляющей человека, не уточняя при этом, идет ли речь о его нынешнем состоянии или о состоянии предсуществования в первом мире разумных существ. Даже в трактате «О началах» в переводе Руфина слова *anima* (душа) и *spiritus* (дух) иногда используются как синонимы: так названы вообще все разумные существа, падение к-рых привело к образованию иерархии и второго творения (De princip. II 1. 2; ср.: Exhort. ad martyr. 47). В греч. фрагменте трактата, сохранившемся в составе «Филокалии» (De princip. III 1. 13), все первые существа названы «умной природой» (φύσις νοερά) и «разум-

ной душой» (λογική ψυχή), к-рая была создана нетленной и является «сродной» Богу. Под «душой» О. понимал также и принцип жизни любого живого существа, в т. ч. неразумных животных (Ibid. II 8. 1). Вместе с тем, исходя из рассуждений ап. Павла о «душевном человеке» (1 Кор 2. 14), неспособном воспринимать духовные реальности, О. считал, что понятия «душа», «душевный» могут указывать на нечто негативное, низшее по отношению к уму (*νοῦς*, *mens*) или духу (*πνεῦμα*, *spiritus*), требующее преодоления и даже исключенное из буд. спасения (*Orig. De princip.* II 8. 3). Согласно О., душа, спасенная Логосом, уже не будет душой: она возникла в результате «охлаждения» (ψυχή от ψυχρός — холодный; ср.: *Arist. De anima*. I 2; SVF Vol. 2. P. 222; *Philo. Somn.* I 30; *Tertull. De anima*. 27. 5) ума-духа, уменьшения в нем жара любви к Богу; следов., если душа сможет исправиться, то вернется в прежнее состояние и вновь станет умом (*Orig. De princip.* I 8. 3). Т. о., душа, в понимании О., представляет собой промежуточное состояние между немощной плотью и духом (Ibid. I 8. 4), к-рое в итоге должно быть преодолено.

Падение первых умов привело, по мнению О., не только к дихотомии души (ума) и тела, но и к разделению внутри души (Ibid. II 10. 4–8). Высшая часть души, ее разумная способность, продолжает оставаться «образом» Логоса в человеке, тогда как низшая ее часть тяготеет к телу (Ibid. II 10. 7). О. ставит вопрос: можно ли считать, что в человеке находятся как бы 2 души — высшая и низшая? Он критически анализирует различные т. зр. на этот счет (Ibid. III 4. 1–5). Нек-рые полагают, что низшая душа передается человеку от родителей половым путем, присутствует в крови и не может существовать без тела. Сторонники этой теории считают, что ап. Павел имеет в виду именно низшую душу, когда говорит о «плоти», к-рая «противоборствует закону ума» (Рим 7. 23), и о «плотском мудровании» (Рим 8. 6). О., напротив, предлагает рассматривать эти места как указание на природу тела, к-рое содержит в самом себе некую «премудрость» и «закон», противящийся духовным устремлениям человека. Он признает, что подобный «закон» есть и в душе, и помимо плотских существуют душевные страсти

(гнев, зависть, гордость и т. п.). О. видит в душе некую «среднюю» часть человеческой природы, занимающую промежуточное положение между духом и плотью и наделенную способностью выбирать между плотским и духовным.

III. Тело. Поскольку человек пал с высоты «небес», его первоначальная божественная природа теперь одета в плоть. Согласно О., грехопадение побудило человека надеть одежду смертности и тленности. Это и есть те «кожаные ризы» (Быт 3. 21), к-рые Бог сделал для Адама и Евы, когда они были изгнаны из рая (*Orig. Contr. Cels.* IV 40; In Lev. 6. 2; ср.: *Simonetti. Alcune osservazioni*. 1962). «Кожаные ризы» вслед за Филоном и гностиками О. интерпретирует как грубое физическое тело (*Philo. Quaest in Gen.* 1. 53; ср.: *Iren. Adv. haer.* I 5. 5; *Clem. Alex. Strom.* III 95. 2). Негативные характеристики плоти (σάρξ, *caro*; Рим 8. 2–4; Фли 3. 3) О. относит к этому состоянию грубого тела, обремененного «нечистотой» (ρύπος, *sordes*), к-рая связана со способом появления на свет потомков Адама (*Orig. In Rom. comm.* V 9). По мнению О., половые отношения явились следствием грехопадения. В раю Адам имел тело, но не вступал в плотские отношения с Евой (In 1 Cor. fragm. 29).

О., т. о., рассматривает тело человека в 2 аспектах. С одной стороны, он не считает телесную природу чем-то отрицательным; она промыслительно создана Богом и поэтому является благом для человека в состоянии грехопадения. С др. стороны, О. называет тело «суею» (*vanitas*), временной темницей (*claustra*), в которую заключена падшая разумная душа (De princip. I 7. 5). Грубое тело «отягощает» дух, препятствует его свободному движению (Exhort. ad martyr. 47) и порой вовлекает его в грех. Дух (*mens*), будучи соединенным с телом, находится в расслабленном состоянии и лишь с большим трудом оказывается способным воспринимать духовную реальность, т. е. Бога (De princip. I 1. 5), когда очистируется от «телесного вещества» (Ibid. I 1. 7). «Запятнанные одежды», о к-рых говорит прор. Захария (Зах 3. 3), О. толкует как «нечистоты плоти», т. е. «пороки нравов», «загрязнения похотей» (*Orig. In Lev.* 9. 1). Физиологические потребности тела, не будучи отрицательными сами по себе, могут, если

человек удовлетворяет их неправильно, привести ко греху. Голод, жажда, половое влечение являются естественными и появляются в человеке не по действию дьявола, вопреки мнению гностиков и энкратитов (De princip. III 2. 2). Грех возникает в результате неумеренного проявления естественных телесных влечений (Ibid. III 2. 3).

IV. Грехопадение человека О. рассматривает не просто как моральное, но как метафизическое событие. Падение означает, что человек входит в мир, к-рый отделен от Бога (In Rom. comm. III 3) и приобретает двойственную природу, состоящую из духа и плоти. Человек должен был возделывать рай и господствовать над «землей», т. е. над плотскими похотями (In Gen. hom. 1. 15). Вкушение запретного плода, в понимании О., это прежде всего акт отступления от Бога, совершённый «разумным умом» (De princip. III 6. 3). Архетипом человеческого греха является падение разумных существ в первом мире. О. воспринимает грех прежде всего как уклонение от Бога к материи, плоти, телесности (In Ioan. comm. XX 22. 181), которые сами по себе не являются злом, но в относительном смысле, по сравнению с духом, выступают как нечто низшее и временное (In Exod. hom. 6. 4; In Is. 6. 6).

Критики О., ссылаясь на его учение о всеобщем восстановлении (см. *Апокатастасис*), полагают, что он был склонен несколько преуменьшать тяжесть последствий грехопадения и преувеличивать значение человеческих усилий и свободы воли (см.: Barsotti. 1957. P. 98–99). В этом он зависел от др. представителей александрийской традиции, в частности от Филона и Климента (см.: Teichtweier. 1958; Laporte. 1970). У О. действительно нет развернутой доктрины «первородного греха» (см.: Teichtweier. 1958. S. 98), понимаемого как наследственная вина. Человек в принципе не может утратить свободу воли (Orig. De orat. 29. 13) и несет ответственность только за свои личные грехи, хотя он и осуществляет свою свободу в сложных условиях телесности и при постоянном противодействии демонов. Грех Адама является прототипом всех человеческих грехов, но не источником врожденной персональной вины (Contr. Cels. IV 40; In Exod. hom. 9. 1). Тем не менее грех праро-

дителей, к-рый О., как правило, рассматривает как проявление плотской похоти и факт сексуальных отношений, оставляет в потомках Адама и Евы некую «нечистоту» (In Rom. comm. V 9; In Luc. hom. 14. 3). Это «загрязнение» всякой души, облученной в тело, передается половым путем и очищается в крещении, в т. ч. в крещении младенцев, к-рые в силу возраста не совершили еще личных грехов (In Luc. hom. 14. 9; In Lev. 8. 3; In Matth. comm. XV 23). Даже Иисус Христос, по мнению О., нуждался в подобном очищении (In Luc. hom. 14. 3; ср.: Лк 2. 22; Иов 14. 4–5, по LXX; ср.: Sfameni Casparro. 1984. P. 193–252).

В результате грехопадения человеческая природа стала слабой и подверженной страстям (Orig. In Ier. hom. 18. 5), изменился даже способ восприятия человеком мира. Падение приводит к созданию физического зрения человека, приспособленного для нового мира, в к-ром он теперь живет. Если раньше Адам и Ева созерцали Бога и рай глазами души, то после грехопадения они увидели, что наги (Быт 3. 6–7), т. е. приобрели телесное зрение (Orig. Contr. Cels. VII 39). Поскольку человек создан по образу Божию, он не теряет полностью способности к духовному зрению даже после падения, но использует не его, а физическое зрение (Ibid. VI 67; VII 39; In Matth. comm. XVI 11). Обладая, т. о., 2 способностями к восприятию, человек может делать выбор между 2 уровнями творения, к-рым соответствует двойственность его природы. Он, как небесная твердь, помещен между материей и Духом; при этом материя налагает предел его душе в ее удалении от Бога, а Дух представляет собой цель его стремления к Богу. Если человек обратится к материи, он войдет в царство тьмы; если он обратится к Духу, то будет просвещен Божественным светом, в к-ром он познает (насколько это возможно) Бога и собственную природу.

Христология и сотериология.

I. Воплощение. Божественный Логос постоянно присутствует в мире, поддерживая его в бытии, а также действует в человеческой истории. Он руководил израильским народом в ВЗ, говорил через пророков (De princip II 6. 1; Contr. Cels. IV 7), являлся людям в ветхозаветных теофаниях (In Gen. hom. 8. 8; In Ioan.

comm. I 31. 218). Кульминацией присутствия Логоса в мире и высшей теофанией О. считает воплощение (incarnatio), «телесное пришествие» (adventus corporalis, ἐπιδημία), «телесное присутствие» (praesentia corporalis) Сына (De princip. IV 4. 3; In Jesu Nav. 3. 2), к-рое О. называет также «домостроительством» (οἰκονομία — In Ioan. comm. VI 53. 273; Contr. Cels. VI 78).

Тайну Боговоплощения, по мнению О., сложно постичь человеческим умом, поскольку Иисус пришел в этот мир не только для того, чтобы явить Себя миру, но также и для того, чтобы остаться сокрытым для нек-рых (Contr. Cels. II 67), т. е. Он являет Себя людям различным образом в зависимости от их заслуг. О. убежден, что в божество Иисуса Христа не верят только «баснословцы» (Ibid. I 32), люди, не любящие истину. В трактате «Против Цельса» О. отвечает на антихрист. нападки *иудаизма раввинистического*, согласно к-рым Христос якобы обманным путем убедил всех в Своем чудесном рождении от Девы, а Сам происходил от бедной женщины и рим. солдата Пантеры, жил нек-рое время в Египте как наемный рабочий, познакомился там с магическими практиками и, вернувшись на родину, провозгласил Себя Богом (Ibid. I 28). Неверующие во Христа иудеи, по мнению О., не хотят увидеть и распознать те образы (μορφαί) домостроительства, в к-рых совершилось спасение (Ibid. VI 77). Христос, будучи образом Божиим, пришел к людям, восприняв «образ раба» (Philoc. 2. 6–7 = In Ps. fragm. 1; Contr. Cels. IV 15).

Свящ. Писание по-разному говорит о Сыне Божиим и Сыне человеческом (In Ioan. comm. X 6. 23), однако не следует сомневаться в единстве субъекта Христа: воплотилось Само Слово Отчее, Сама Премудрость, в Которой сотворен мир; именно Логос/Премудрость находился «в пределах ограниченности» (intra circumscriptionem) человека, вошел в утробу матери, родился младенцем, пострадал на кресте, умер и воскрес (De princip. II 6. 2). Слово Божие, бестелесное, невидимое и неопишемое по божеству, став плотью, оказалось видимым и описанным (In Matth. fragm. 11). В воплощенном Логосе, с одной стороны, есть нечто человеческое, чем Он несколько не отличается от общей немощи

(fragilitate) смертных людей; с др. стороны, в Нем есть нечто свойственное только Божественной природе. О. призывает «в одном и том же» (in uno eodemque) обнаруживать «истину той и другой природы» (utriusque naturae veritas), так чтобы не помыслить чего-нибудь недостойного о Божественной сущности (substantia) и не счесть ложными прозрачными образами деяния Христа как человека (De princip. II 6. 2; ср.: Ibid. I 2. 1; IV 4. 4; In Jesu Nav. 7. 7; In Ioan. comm. X 6. 24; Contr. Cels. III 28). Даже восприняв человеческое тело, Сын являлся людям телесно неодинаковым образом, тем более следует признать, что Его явления как Бога были многообразными (In Matth. comm. lat. 100).

В воплощении Логоса заключается высшее уничтожение, «истощание» (κένωσις) Сына (In Ioan. comm. VI 5. 29; 57. 293; Gogler. 1963. S. 307–319). Логос не мог бы стать «Господом живых и мертвых» (Orig. Contr. Cels. II 65), если бы не реализовал домостроительство спасения через страдания и смерть. В воплощении и крестных страданиях Христос показал, до какой степени Бог готов умалиться и приспособиться к состоянию падшей человеческой природы (In Ier. hom. 19. 6; Harl. 1958. P. 228–242). Приняв человеческую плоть, Логос воспринял грех мира (Orig. In Rom. comm. III 8; IV 11; In Ioan. comm. XXVIII 18. 156; Contr. Cels. I 55; ср.: Ин 1. 29), т. е. слабости человеческой природы (голод, жажду и т. п.), поэтому, даже если речь идет не о личных грехах, по мнению О., к воплощенному Логосу нельзя применить выражение «нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин 1. 5; см.: Orig. In Ioan. comm. II 26. 163–167). Воплощение Сына Божия имеет спасительное значение (In Matth. comm. lat. 85), т. к. Спаситель не смог бы исполнить Свое служение, если не воспринял бы «всего человека» (ὅλος ἄνθρωπος), состоящего из тела, души и духа (Disp. Heracl. 7. 6–7).

II. Душа Христа. О., с одной стороны, признает историчность явления Христа «по плоти» (κατὰ σῶμα — In Ioan. comm. I 37. 271) в конкретный момент времени; с др. стороны, учит, что «ни после исторического пришествия [Иисуса], ни до него не было такого момента, когда не существовал бы человек, которого мы тропологически (τροπικῶς) распозна-

ем в Иисусе» (Ibid. XX 12. 89). Для обоснования единства субъекта во Христе О. развивает оригинальное учение о «душе Христа» (De princip. II 6. 3; In Rom. comm. III 8; Contr. Cels. III 28; IV 14–17; VI 73–78; Fedou. 1995. P. 99–104, 536; Williams. 1985; Micaelli. 1986; Le Boulluec. 1987). Это учение, основанное как на анализе Свящ. Писания, так и на антропологических теориях античности (понятие ψυχεμονικόν, «владычественное» души), имеет 2 аспекта: онтологический и сотериологический.

В космологической системе О. «душа Христа» выполняет роль посредника между неизменяемым Логосом и изменчивым человеческим телом. «Душа Христа» — это единственная из первозданных разумных сущностей, к-рая не охладела в любви к Богу, не пала и не была заключена в тело, как др. души, ставшие в результате падения ангелами, небесными светилами, людьми, демонами (Orig. De princip. II 6. 3) и оказавшиеся вовлеченными в цикл эонов и процесс очищения. Она всегда оставалась верной Логосу и теснейшим образом соединилась с Ним, как огонь с железом (Ibid. II 6. 6). Находясь в состоянии единства с Логосом, «душа Христа» соединилась с человеческим телом так, что оказалось возможным применить принцип communicatio idiomatum (взаимное общение свойств), т. е. свойства и действия человеческого тела относить к «душе Христа», и наоборот. Тот же принцип, по мнению О., действует и в отношении Логоса и плоти (In Rom. comm. I 6), однако субъектом воплощения следует считать Логос (Contr. Cels. III 41; VI 69), или Сына, воспринявшего не только тело, но и человеческую душу, тождественную «душе Христа». В понимании О., эта душа Иисуса представляет собой некую «среднюю субстанцию» (substantia media existente), соединяющую Логос и человеческое тело (De princip. II 6. 3). В сотериологическом плане союз «души Христа» и Логоса О. рассматривает как модель и пример для всех разумных существ (Simonetti. 1968. P. 51). Остальные души, обладающие разумом и свободой воли, должны подражать «душе Христа» и, как она, так же соединиться с Логосом, а затем при содействии Св. Духа достичь спасения, получив полноту бытия и познания от Отца (Orig. De princip. II 6. 7; ср.: Ibid. I 3. 8; IV 4. 4).

Дискуссионным остается вопрос о том, ставит ли О. «душу Христа» в к.-л. отношении к ангелам (Arcari. 2015). С одной стороны, О. утверждает, что Сын «стал человеком для человеков и ангелом для ангелов» (Orig. In Ioan. comm. I 31. 217; In Rom. comm. I 4); с др. стороны, для него очевидно, что Логос, Который «был в начале» (Ин 1. 1), существует до ангелов, архангелов и всех видимых и невидимых тварей (Orig. In Ioan. fragm. 1). Поскольку Христос выше ангелов (In Luc. hom. 31), библейские символические выражения, в к-рых, по-видимому, речь идет об ангелах, относятся к действиям Христа. Так, выражение «Ангел Великого Совета» (Ис 9. 6, по LXX) используется как для того, чтобы обозначить отношение Христа к ангельской иерархии, так и для того, чтобы показать, что Он есть Премудрость Божия (Orig. Contr. Cels. V 53; In Ioan. comm. I 38. 277; ср.: Trigg. 1991).

III. Крестные страдания. Согласно О., крестные страдания воплощенного Логоса являются частью божественного Откровения и спасительного домостроительства. Крест Христов являет этому миру свет истины (Orig. In Exod. hom. 4. 6; In Jesu Nav. 3. 5). В Свящ. Писании на страдания Христа и Крест символически указывают ветхозаветные жертвоприношения (In Lev. 1. 1–7), в частности, пасхальный агнец (De Pascha. 24. 1; In Num. 23. 6), древо (In Jesu Nav. 8. 3), Ноев ковчег (In Gen. hom. 2. 5; см.: Reijners. 1983. S. 20–33), страдания «раба Господня» (Ис 52. 13 — 53. 12; Orig. In Num. 6. 8; Contr. Cels. I 54; In Matth. comm. XII 29; In Ioan. comm. XXVIII 18. 160). О. подчеркивает историчность крестных страданий (Contr. Cels. I 54; II 47, 56; см. датировку Распятия временем правления имп. Тиберия, 42 годом до разрушения иерусалимского Храма — Ibid. II 33; IV 22); полемизируя с докетизмом гностиков, он отмечает, что Христос действительно умер как человек и что Его смерть стала «началом воскресения» (In Matth. comm. XII 20; ср.: In Ioan. comm. X 33. 210 — 34. 224), к-рое также было реальным и очевидным для мн. свидетелей (In Rom. comm. X 9; Contr. Cels. II 56). Будучи Богом по природе, Логос не мог умереть, поэтому Он соединил с Собой человеческое тело (In Ezech. hom. 1. 4; 6. 6; Contr. Cels. III 25), добровольно

принял на Себя страдания и тем самым прославил Отца. Результатом Жертвы Христовой, помимо исцеления и прославления человеческой природы, стало примирение (рах) между Богом и людьми (In Rom. comm. I 4; IV 8; X 9; ср.: Кол 1. 20), победа над смертью (*Orig. Contr. Cels. I 30; Exhort. ad martyr. 37*), невидимое распятие диавола (In Ioan. comm. XX 36. 330; *Exhort. ad martyr. 42; In Rom. comm. V 10*) и освобождение пленников из ада (In Num. 17. 6; In Exod. hom. 6. 9). О. нередко использует обычные в ранней христ. традиции сотериологические выражения: жертва, искупление, победа (In Ioan. comm. VI 285; In Rom. comm. III 8; IV 11–12; см.: *Harl. 1958. P. 243–268; Crouzel. Théologie de l'image de Dieu. 1956. P. 253–257; Studer. 2000*). Цена, к-рую заплатил Христос за освобождение людей, в понимании О., это либо Его кровь (*Orig. In Rom. comm. II 13*), либо Его душа (In Matth. comm. XVI 8; ср.: Мф 20. 28). Рассматривая библейский рассказ о жертвоприношении Исаака, О. подчеркивает, что Христос, хотя Он есть воплощенный Логос, пострадал плотью. При этом О. четко различает совершающего жертвоприношение (pontifex) Отцу, т. е. Логос, и жертву (hostia), т. е. соединенную с Логосом человеческую природу (*Orig. In Gen. hom. 8. 9; In Lev. 1. 4; In Rom. comm. VII 10*). На Кресте, по мысли О., страдают плоть Христа и Его душа (*Contr. Cels. VII 17*); именно «душа Христа» сходит в ад и освобождает находящихся там праведников (*Disp. Heracl. 7*).

IV. Воскресение Христа. О. признает, что особое значение в домостроительстве спасения имеет воскресение Христа (*Contr. Cels. II 54–69; Studer. 1978*). Именно с воскресения, по мнению О., начинается то дело посредничества между Богом и людьми, к-рое исполняет воплощенный Логос в Церкви и к-рое будет завершено в момент Второго пришествия (*Orig. In Lev. 7. 2; Contr. Cels. II 65; In Rom. comm. VII 3–5*). В воскресении Христа О. выделяет 3 аспекта: сошествие в ад для освобождения праведников (In Exod. hom. 5. 2; In Ioan. comm. I 31. 220; X 37. 243–253; In Matth. comm. XVI 8; In Rom. comm. V 1; *Contr. Cels. II 43*); явление ученикам для утверждения их во всякой истине; прославление всей человеческой природы (In Lev. 9. 5; In Luc. hom. 14; In Ioan. comm.

VI 55. 284 – 57. 296; X 10. 45). О. особо отмечает, что в воскресении был прославлен не Логос (Он и соединенная с Ним «душа Христа» обладали славой Отца еще до воплощения), а Сын Человеческий, т. е. воспринятая Логосом человеческая природа (In Ioan. comm. XXXII 322). Причем имеется в виду обожение человеческой природы не только в Иисусе, как это было в момент Преображения (In Matth. comm. XII 29–43), но во всех представителях человеческого рода (*Contr. Cels. III 28*).

V. Очищение, просвещение, прославление Церкви. В сотериологии О. делает особый акцент на действии Логоса как учителя и просветителя твари (Ibid. VI 68; *De princip. IV 1. 2; In Matth. comm. XI 4; XII 16; XV 7*; см.: *Harl. 1958. P. 307–314*). Бог никогда не оставляет Своего творения, но желает восстановить его в первоначальное состояние (*Orig. In Jer. hom. 18. 9; In Ezech. hom. 6. 7*). Для устранения последствий греха Бог не только призывает человека к покаянию и аскетическому усилию, но и Сам входит в человеческую историю, посылая в мир Своего Сына, как «доброго самаритянина», который должен помочь падшему человечеству (In Luc. fragm. 71). Логос выступает как педагог и учитель всех разумных существ: являя в Себе пример послушания Отцу (Флп 2. 8), Он постоянно стремится исправить волю Своих созданий, не нарушая при этом их свободы; объединяя всю тварь в Себе, Логос подчиняет ее Отцу (*Orig. De princip. III 2. 3; III 5. 6–8*; ср.: *Simonetti. 1968. P. 51*). Библейская история, по мысли О., представляет собой историю Искупления, полную примеров божественного руководства и милосердия. Напр., гибель содомлян (*Orig. In Ezech. hom. 1. 2*) и смерть фараона, ожесточившего свое сердце в ответ на действия Бога (*De princip. III 1. 13; Philoc. 27*), — это проявления милосердия Божия к грешникам, т. к. все это имеет спасительные последствия для согрешивших, окончательно пресекает порожденное ими зло. Даже сатана и его демоны вовлечены в божественный план: Бог попускает им наводить на людей стихийные бедствия, голод, эпидемии и т. п., чтобы люди порочные обратились от греха, а праведные имели возможность явить добродетель (*Contr. Cels. VIII 31*).

Кульминации божественная педагогика достигает в Лице Иисуса

Христа и в спасительной роли Церкви. Своей смертью и воскресением Христос побеждает силы зла и открывает человеку путь к окончательному освобождению от греха; однако уже в наст. время в общине верующих человек может начать процесс освобождения и исцеления своей природы (In Luc. hom. 34. 7). Видя «человека Иисуса» и Его дела, христианин должен уверовать во Христа, чтобы затем познать Слово, а через Слово познать Бога Отца (In Ioan. fragm. 93; *Contr. Cels. VI 68*). Т. о., воплощение, крестные страдания и воскресение Христа стали для отдельных душ началом духовного возрождения (In Rom. comm. IV 8), «основанием и опорой» восхождения к Богу (In Cant. comm. IV 2. 11). Восходить к Богу — значит устремиться к Логосу, Который стал «многим, а скорее всем» (In Ioan. comm. I 20. 119; ср.: Ibid. I 31. 219; II 18. 128). После крестной победы уверовавшие во Христа и Его воскресение должны «нести Его крест» (Ibid. I 32. 230; In Matth. comm. XII 24. 27; In Rom. comm. V 10; VI 13; *Exhort. ad martyr. 36*), соучаствовать в Его страданиях (In Rom. comm. V 8), бороться с грехом и диаволом (In Rom. comm. VI 1), следовать примеру Логоса, т. е. подражать «душе Христа» (*De princip. IV 4. 4*) и приносить себя в жертву Богу (Ibid. II 6. 3; In Lev. 1. 5). В этом эkkлeзиологическом аспекте крестная жертва никогда не закончится: Христос всегда будет предстоять перед престолом Божиим как закланный Агнец (In Ioan. comm. II 8. 61; VI 53. 274; ср.: *Откр 5. 6*).

Домостроительство не окончилось в момент воскресения Христа и Его вознесения на небеса: Логос продолжает Свое спасительное дело в Церкви, и оно будет завершено лишь тогда, когда все разумное творение (включая демонов) подчинится Богу. Согласно О., Логос спасает весь мир разумных существ, в т. ч. ангелов (*Orig. In Rom. comm. I 4; V 10; In Lev. 1. 3; In Num. 24. 1*) и демонов (In Ioan. comm. I 35. 255–258). Ангелы, как и люди, нуждаются в Кресте и искуплении (In Ezech. hom. 1. 3; In Luc. hom. 10; In Lev. 8. 10). О. отдельно рассматривает вопрос, будут ли ангелы выше или ниже спасенных людей. Те места Свящ. Писания, к-рые, по видимому, говорят о превосходстве людей над ангелами (1 Петр 1. 12; 1 Кор 6. 3), О. понимает следующим образом: спасенные люди смогут су-

дить только тех ангелов, к-рые со-
грешили (*Orig. In Matth. comm. X 13*);
они станут равны ангелам (ισάγγε-
λοι — Лк 20. 36; ср.: Мф 22. 30) и не
будут нуждаться в служении апо-
столов, пророков, ангелов и высших
сил, т. к. будут наставляемы Самим
первородным Светом (*Orig. In Ioan.
comm. I 25. 165*). Спасенные люди да-
же смогут питать ангелов (*De orat.
27. 11*) и сами станут своего рода
ангелами, т. е. в буд. мире будут по-
сланы со спасительной миссией, по-
добно тому как в этом мире ангелы
служат для спасения людей (*In Ioan.
comm. X 30. 187*). Однако архангелы,
по мнению О., будут все же выше
людей, достигших предельной сте-
пени блаженства (*De princip. IV 4. 2*).

Церковь, по мысли О., это мир пер-
вых сущностей, она существовала
еще до падения и до создания види-
мого космоса (*In Cant. comm. II 8. 4*);
она есть Мать Христа, в том смысле,
что Он, а точнее «душа Христа»,
приходит в видимый мир из мира
высшего, покидая Свою Мать (ср.:
Быт 2. 24), чтобы найти и вернуть
Свою Невесту (*Orig. In Cant. comm.
II 8. 5*). О. представляет Христа и
предсуществующую Церковь как
Отца и Мать падшего мира, к-рый
должен вернуться к Богу (*De Pascha.
2. 45–46*). Церковь — это «луна», по-
лучающая свет от «Солнца» Христа
и просвещающая мир Его светом (*In
Gen. hom. 1. 5–7; In Ioan. comm. I 4.
25–26; VI 9. 59; VI 55. 287*). Однако
свет этой луны должен исчезнуть,
когда явится Само Солнце правды
(*In Ezech. hom. 9. 3; In Ioan. comm.
I 25. 165*), когда произойдет «ново-
луние», т. е. луна настолько близко
приблизится к Солнцу, что соеди-
нится с Ним, и ее свет растворится
в лучах Его славы (*In Num. 23. 5*). Но
до этого Церковь — «свет мира»,
«украшение космоса», в то время как
Христос, «первый свет космоса»,
есть украшение Церкви (*In Ioan.
comm. VI 9. 59; VI 59. 301; см.: Losa-
da. 1969*). Тем не менее Церковь пре-
бывает в видимом мире как чуже-
странка (*Orig. In Ioan. comm. VI 59.
302*), она — реальность, чуждая это-
му миру, «земля святая», «земля Бо-
жия», в то время как чувственный
космос в состоянии падения — это
«чужая земля», в к-рой Бог «чужой»
(*In Ier. hom. 7. 3*). До тех пор пока
не произойдет полное преображе-
ние всех разумных существ, Христос,
будучи бесстрастным по божест-
ву, страдает от того, что страдает Его

Тело, т. е. Церковь (*In Matth. comm.
lat. 73*). Он плачет о людских грехах
и не может пить вина (Мф 26. 29),
ожидая нового вина, брачного пира
и эсхатологической трапезы со свя-
тыми (*Orig. In Lev. 7. 2*), к-рая состо-
ится тогда, когда Жених соединится,
наконец, с Невестой-Церковью; она
уже не будет иметь пятна и порока
(Еф 5. 27), очистится Крещением
(*Orig. In Cant. comm. II 6. 9; II 7. 7*)
и будет состоять из совершенных
душ (*Ibid. IV 2. 17; In Ezech. hom. 13.
2; In Jesu Nav. 9. 9*).

Слава Отца, проявившаяся в вос-
кресении Христа, в еще большей сте-
пени будет явлена в конце времен,
когда Сын подчинит Отцу весь кос-
мос, к-рый соединится с Логосом (*In
Ioan. comm. VI 57. 295*). Вошлость
не было последней теофанией Сына;
став человеком, Логос продолжает
присутствовать в мире, в Церкви,
в душах верующих; в человеческом
образе Он вновь явится в конце
времен во славе (*De princip. IV 3. 13;
In Rom. comm. IV 8; см.: Harl. 1958.
Р. 255–258*). Во второй раз явится
«Сам Сын, Тот, Кто [ныне] прослав-
ляется как Бог Слово» (*Orig. In Ioan.
comm. I 7. 39*), т. е. в этом прише-
ствии не будет уже никаких образов
и тайн, присутствующих, по мне-
нию О., даже в НЗ и в новозаветной
терминологии, но будет явлено «веч-
ное Евангелие» (*Ibid. I 7. 40*) — отк-
ровление Истины, не прикрытое сим-
волами. Однако и в этом полном от-
кровении Логос будет оставаться со-
единенным с плотью (*Ibid. II 8. 61*).

Эсхатология. По мнению О., ко-
нец мира (τέλος) будет равен началу
(ἀρχή) (*De princip. I 6. 2*), поэтому
эсхатология О. напрямую связана
с его космологией. Внешняя форма
мира, к-рая существует и действует
как видимый символ невидимой
реальности, является по существу
временной, носит переходный ха-
рактер и должна быть разрушена,
когда исполнится ее предназначе-
ние. Образы и символы должны ис-
чезнуть после того, как явится исти-
на, на к-рую они указывают. Внеш-
няя материальная форма, посколь-
ку она отделяет разумные существа
от Бога, исчезнет тогда, когда души
возвратятся к Богу и будет уstra-
нен метафизический барьер между
тварью и Творцом. Второе творение,
т. е. наст. материальный чувственный
мир, преобразуясь в цикле эонов, ис-
пользуя материю в качестве инстру-
мента восхождения к Богу, должно

вернуться к состоянию первого тво-
рения, чтобы Бог вновь был «всем во
всем» (*Ibid. III 6. 3; ср.: 1 Кор 15. 28*).
В этом процессе творение освобод-
дится от «суеты» и «рабства тле-
нию» (*Orig. De princip. III 5. 3; ср.:
Рим 8. 20–21*), когда Бог создаст но-
вые небеса и новую землю.

I. Универсальный прогресс — дви-
жение к концу. Согласно О., ни одно
существо, наделенное душой, не мо-
жет оставаться абсолютно инертным
и неподвижным, но находится в по-
стоянном движении и к чему-либо
стремится, тем более разумная че-
ловеческая душа должна всегда быть
в движении и активности (*Orig. De
princip. II 11. 1*). Всякая разумная
природа причастна духовной при-
роде Бога, но она участвует в ней
лишь потенциально. Будучи под-
верженной изменениям (*Ibid. I 2. 10;
IV 4. 8; In Ioan. comm. XIII 21. 127*),
она должна свободно совершенст-
воваться и, по крайней мере, не от-
пасть от того духовного состояния,
в к-ром постоянно и неизменно пре-
бывает только Бог. По мнению О., на
протяжении серии эонов разумные
существа постепенно освобожда-
ются от материальности и устрем-
ляются к духовному (*De princip.
III 6. 6–7; IV 4. 8; Contr. Cels. VI 77*).
В эсхатологической перспективе
в результате духовного прогресса
(προκοπή, profectus) разумные при-
роды преодолеют в себе не только
изменчивость, но и взаимную раз-
деленность (diversitas), множест-
венность и иерархию, вернувшись
к состоянию единства (*De princip.
III 6. 4–5*), но парадоксальным об-
разом в этом единстве сохранится
неизменным нематериальный ин-
дивидуальный образ каждого (*Ibid.
II 10. 3; Contr. Cels. V 23*).

Все разумные существа — люди,
ангелы, демоны, небесные светила,
даже душа Христа, от века соединен-
ная с Логосом, вовлечены в дина-
мичный процесс духовного совер-
шенствования, в ходе к-рого души
могут претерпевать изменения, так
что их облик будет меняться, а сами
они в зависимости от своих заслуг
окажутся в тех или иных состояни-
ях (*De princip. III 6. 5*). Всякий про-
гресс зависит от Промысла и Суда
Божия (*Ibid. II 1. 2–3; II 9. 7; Contr.
Cels. IV 65, 72, 99*), движущей силы
универсального космического про-
гресса (*De princip. I 5. 3; I 8. 4; III
5. 5; Contr. Cels. IV 69*). Провиденци-
ально даже само уклонение ко злу

происходит постепенно, а не мгновенно, чтобы душа смогла легче обратиться к Благу (De princip. I 3. 8). Иногда Бог попускает некоторым душам долго пребывать во зле, не призывая их немедленно к спасению, чтобы они впосл., пресытившись грехом, более твердо и неуклонно устремились к Богу (Ibid. III 1. 12–13, 17; III 4. 3; Contr. Cels. V 32). Ни одно творение не подчинено злу окончательно (Contr. Cels. III 65–71), и никакое падение не может оказаться сильнее Божественной благодати.

Духовный прогресс будет протекать на протяжении «бесконечных и необъятных всков» «многими и бесчисленными способами» (De princip. III 6. 6; Contr. Cels. IV 57). Как первоначальное падение заключалось в «охлаждении» первых умов и их превращении в души, так духовный прогресс будет сопровождаться усилением в разумных творениях жара любви к Богу (In Ps. hom. lat. 38. 2. 7; In Cant. hom. 2. 8). Охваченные огнем Божественной любви, души соединятся с универсальным огнем Логоса, подобно душе Христа, к-рая, как железо в огне, так тесно соединилась с Логосом, что сама может быть Логосом (De princip. II 6. 3–6). Душа Христа является, т. о., мерой высшего совершенства для всякого разумного существа (In Cant. comm. II 6. 13; In Ioan. comm. I 28. 197–198): «человек Иисус» не отличается от Логоса, но составляет с Ним одно и то же (In Ioan. comm. XXXII 25. 325). Душа Христа может «свободно перемещаться» в абсолютно духовном мире Логоса, к-рый прост и не состоит из частей (Ibid. XIX 22. 147–149). Все остальные разумные существа, чтобы достигнуть такого же совершенства, должны стать «соприродными» Логосу (Ibid. XIX 23. 153), т. е. соединиться со Христом (Ibid. X 10. 43–47). Результатом духовного прогресса станет эсхатологическое восстановление потерянного нематериального Эдема (De princip. III 6. 3), в к-ром все разумные существа обретут подобие душе Христа и будут составлять Его мистическое Тело, единое целое с Логосом.

Все творение стремится к Творцу, как невеста стремится к жениху. Однако Творец и Его духовная внутренняя красота (In Cant. comm. III 2. 7) остаются непознаваемым и неуловимым даже для святых душ (In

Num. 27. 6; De princip. II 11. 6–7). Прогресс богопознания и духовного совершенствования не имеет предела: чем ближе душа приближается к Премудрости Божией, тем больше понимает, что Ее тайны невыразимы и непознаваемы; и душа, находясь постоянно в движении, не может достигнуть покоя, но от блага устремляется к еще большему благу (In Num. 17. 4; Philoc. 3. 13; De princip. IV 3. 14). Чем больше она вкушает блаженства, тем сильнее в ней возникает желание большего блаженства (De princip. I 3. 8; II 3. 7; II 11. 6–7).

II. Человек в цикле эонов. Проблемным является вопрос о том, какова участь индивидуальной человеческой души, вовлеченной в цикл эонов, поскольку продолжительность жизни человека (в отличие от жизни небесных светил, ангелов и демонов) намного меньше длительности любого эона. О. убежден, что процесс восстановления человека в первоначальное состояние не ограничивается пределами скоротечной и полной случайностей земной жизни (Ibid. III 1. 17).

О. отдельно рассматривает вопрос о возможности реинкарнации (μετενσμάτωσις) и метемпсихоза (μετεμψύχωσις), под к-рыми он понимает последовательное переселение одной и той же человеческой души в различные тела: человеческие, тела животных или небесных светил (Ibid. I 8. 4; In Ioan. comm. VI 10. 64; In Matth. comm. XI 17; In Rom. comm. V 1; VI 8; Contr. Cels. I 20; список упоминаний этих слов у О. см.: Maritano. 1995. P. 251). Во время оригенистских споров критики О. обвиняли его в том, что он разделяет учение о переселении душ (Hieron. Adv. Rufin. II 12; III 39; Idem. Ep. 124. 3, 4, 7, 14; Justinian. Edict. contr. Orig. // ACO. T. 3. P. 200; также см.: Maritano. 1995). Сщмч. Памфил (Pamphil. Apol. pro Orig.) и анонимный автор, цитируемый свт. Фотием (Phot. Bibl. 117), вынуждены были доказывать, что противники О. неправильно интерпретировали его учение о множественности миров, духовном прогрессе и воскресении и приписали ему доктрину, к-рую он никогда не принимал.

О. знал, что учение о переселении душ признавалось как различными философскими школами (пифагорейство, платонизм), так и некоторыми неортодоксальными христ. сектами

(Orig. In Proverb. // PG. 13. Col. 17; De princip. I 8. 4; De resurr. 2 // PG. 11. Col. 94; In Luc. fragm. 1. 17; In Ier. hom. 16. 1; In Rom. comm. V 1; VI 8) и эзотерическими группами внутри иудаизма (In Ioan. comm. VI 10. 64; In Matth. comm. X 20). Он упоминает Эмпедокла (Contr. Cels. V 49; VIII 53), Пифагора (Ibid. V 49; VI 8; VIII 30) и Платона (Ibid. I 20; IV 17) как наиболее ярких представителей этого учения. О. был знаком с аргументацией некоторых христиан, к-рые обосновывали метемпсихоз ссылкой на отождествление Иоанна Предтечи с прор. Илией (Мф 17. 12; см.: Orbe. 1959).

Критикуя данную доктрину, О. различает вселение души в человеческое тело (ἐνσώματωσις) от метемпсихоза (Orig. In Ioan. comm. VI 14. 86; Contr. Cels. V 29). Первое есть следствие падения разумных существ (De princip. I 6. 3) и имеет педагогическую цель (Ibid. II 6. 3; IV 3. 12; In Ioan. comm. II 31. 186–190). Человеческая душа получает тело в зависимости от того, как проявилась ее свободная воля до плотского рождения (De princip. II 8. 4; III 3. 5–6). Метемпсихоз О. решительно отвергает, называя это учение «глупостью» (Contr. Cels. III 75). По его мнению, оно «чуждо Церкви Божией, не передано апостолами и никак не является в Писании» (In Matth. comm. XIII 1). О. не принимает метемпсихоз прежде всего по той причине, что в его системе тело рассматривается как инструмент и принцип индивидуации души (De princip. III 6. 6; Contr. Cels. IV 58): оно всегда связано с определенной конкретной душой и не может перейти к др. душе. С т. зр. О., было бы несправедливым и абсурдным, если бы душа, после того как она грешила в одном теле, претерпевала наказание в другом (Strom. // PL. 23. Col. 397; De resurr. 1 // PG. 11. Col. 91).

О. категорически не допускает возможности переселения человеческой души в тела неразумных животных и растений, поскольку они были созданы как существа вторичные по отношению к человеку (De princip. II 9. 3; Contr. Cels. IV 74; In Ps. fragm. 1. 3 // PG. 12. Col. 1089). Человек, созданный «по образу Божию» (Быт 1. 26), никогда не может потерять этот образ и приобрести другой (Orig. Contr. Cels. IV 83), иначе он перестанет быть человеком (Crouzel. Théologie de l'image de Dieu. 1956. P. 197–

206). Его душа не может входить и в тело др. человека. Иоанн Креститель воспринял «дух» и «силу» прор. Илии, но не его душу (*Orig. In Luc. hom. 4; In Luc. fragm. 1. 17; In Ioan. comm. VI 11. 66; In Matth. comm. XIII 2*). Разумное существо, к-рое в предыдущем эоне проявило свободную волю так, что заслужило находиться в текущем эоне в человеческом состоянии, после физической смерти продолжает находиться в том же состоянии. О. тем не менее допускает изменение состояния человеческой души в более высшее или низшее (напр., в ангельское или демонское — ср.: *De princ. I 5. 3; I 6. 2; I 8. 4; In Lev. 9. 11*), но такое изменение может произойти только в состоянии существа разумного и только по завершении текущего эона (*In Ioan. comm. X 30. 187*).

Если наделение телом, согласно О., есть результат греха, а реинкарнация была бы реальностью, душа никогда бы не перестала грешить, и эон (мир) никогда бы не закончился; однако это противоречит Свящ. Писанию, к-рое учит, что миру настанет конец. Кроме того, библейское учение о последнем Суде предполагает, что после окончательного разрушения мира будет существовать множество душ грешников, к-рым Бог воздаст по их делам. Поэтому, делает вывод О., следует отвергнуть тезис сторонников учения о переселении душ, согласно к-рому конец мира якобы наступит тогда, когда все души путем ряда перевоплощений в др. тела очистятся от греха и мир прекратит существование, поскольку больше не будет душ, к-рые должны были бы войти в новые тела.

О. предлагает следующее решение этой проблемы: единственным наказанием для тех душ, к-рые согрешили в теле, будут некие материальные страдания вне тела — страдания от самих условий существования данного эона (*In Matth. comm. XIII 1*). Выражение «вне тела» означает здесь «вне земного тела», но не вне того состояния телесности, к-рое в данном эоне характеризует конкретное разумное существо как индивид. По мысли О., «телесный образ», как нематериальный принцип индивидуации человека (*principium individuationis*), сопровождает душу всегда: от творения до апокатастасиса. В разных эонах он будет одним и тем же, тогда как тело будет при-

обретать разные свойства: быть грубым, духовным, эфирным в зависимости от духовного прогресса или регресса души. Душа может перейти от более духовного состояния к менее духовному (*Ibid. XI 17*), и духовно деградировавший человек может уподобиться неразумным животным, но будет таковым только в аллегорическом, а не в букв. смысле (*Crouzel. Théologie de l'image de Dieu. 1956. P. 197–206*). О. убежден, что библейское учение предполагает некую идентичность грубого земного тела и тела воскресения. Наказания, к-рые претерпевает человек после смерти, Бог назначает ему для исправления и очищения как разумному существу — следов., он не лишается разума и свободы воли и не превращается в животное или растение (*Orig. Contr. Cels. III 75*), к-рые, как существа неразумные, не подлежат наказанию и не несут ответственности (*In Rom. comm. V 1; VI 8*). Если допустить существование метемпсихоза, то человек потеряет страх Божий и чувство ответственности за свои мысли, слова и дела (*In Matth. comm. lat. 38*).

III. Воскресение. Прохождение человека через цикл эонов предполагает телесное воскресение. Учение о воскресении О. развивает на фоне как внутрицерковной, так и антиеретической полемики по этому вопросу во II–III вв. Вера в воскресение тела в нетлении (1 Кор 15. 42) является, согласно О., составной частью «правил веры», т. е. апостольской традиции (*Orig. De princ. Praef. 5*), однако различные гностические секты и христ. мыслители, испытавшие сильное влияние платонизма, старались перетолковать учение о воскресении в спиритуалистическом смысле. До О. правосл. ответ на возражения гностиков и язычников заключался либо в натуралистическом понимании воскресения как восстановления физического тела (сщмч. *Иринея* Лионский, *Афинагор* Афинский), либо в архаичном учении о воскресении только праведников. В комментарии на Пс 1. 5 (фрагменты сохранились в трактате «О воскресении» сщмч. Мефодия Олимпийского, см.: *Method. Olymp. De resurrect. I 20*; также в сокращенном изложении у свт. Елифалия Кишского, см.: *Epiph. Adv. haer. 64. 12–16*) О. делает экскурс в историю вопроса, перечисляя мнения предшественников. В целом он согла-

шается с теми, кто подвергают критике натуралистическое понимание воскресения и стремится найти более возвышенный смысл основополагающего христ. догмата, адаптируя нек-рые элементы учения гностиков и платоников. Решение проблемы О. находит в сочетании 2 элементов: в предположении о разрушимости материального субстрата, из к-рого состоит человеческое тело, и в учении о неизменности самого принципа телесности, к-рый обеспечивает индивидуальную идентичность каждого человека. Земной, или плотский, субстрат в воскресении приобретет иные нетленные свойства, соответствующие новому состоянию воскресшего тела, к-рое будет называться «телом духовным» (*Orig. In Ioan. comm. XIII 61. 429; ср.: 1 Кор 15. 44*). Однако нематериальный, неизменный и неуничтожимый «телесный образ» (εἶδος σωματικόν), в к-ром, по мнению О., выражается человеческая индивидуальность, не исчезает в человеке даже тогда, когда свойства его телесной природы изменяются. Прор. Самуил (1 Цар 28), Авраам и нищий Лазарь (Лк 16. 19–31), хотя и находились в аду вне тела, но еще до всеобщего воскресения были узнаваемы как конкретные индивиды. В аду у них не было тела, но был некий индивидуальный образ, который имеет тот же вид (ὁμοιοεἶδές), что и земное тело, и существует вне материи (см. фрагмент утраченного трактата О. «О воскресении» в сочинении сщмч. Мефодия Олимпийского: *Method. Olymp. De resurrect. III 17*; также см.: *Phot. Bibl. 234*). «Телесный образ» является связующим элементом между наст. земным телом человека и телом воскресения. О. адаптирует теорию стоика Хрисиппа о различии между субстратом (ὀλοκείμενον) и индивидуальным свойством (ἴδιον ποιόν) (см.: *SVF. Vol. 2. P. 214*), однако ассоциирует последнее с аристотелевским пониманием эйдоса (εἶδος) как формы тела (см.: *Le Boulhuac. 1975. P. 154*). Согласно О. (*Orig. In Ps. fragm. = Epiph. Adv. haer. 64. 14–15*), внешняя форма — это качество, связанное с материальным телом, к-рое в его наст. состоянии есть результат грехопадения. Поэтому εἶδος — это не внешние характеристики тела; в воскресении последние изменятся (как изменился облик Христа при Преображении), но эйдос останется неизменным, по аналогии со шрамами

на теле человека, к-рые не изменяются с течением времени (*Idem* // *Ibid.* 64. 14). О. связывает метафору ап. Павла о сеянии тела (1 Кор 15. 36) со стоическим понятием «семенного логоса» (λόγος σπέρματικός), к-рый содержит индивидуальный эйдос, «прорастает» в человеке в момент воскресения и являет в нем нетленный эйдос (*Orig.* *De resurr.* // PG. 17. Col. 594; *De princ.* II 10. 3; *Contr. Cels.* V 18, 23; см. также: *Crouzel.* *La doctrine origénienne.* 1980. P. 256).

Такое учение о неизменности телесного эйдоса встречается в сочинениях О. довольно редко. Полемизуя с язычниками и гностиками, отрицавшими воскресение тела или понимавшими его как внутреннее «просвещение», О. предпочитает говорить о славном и духовном состоянии воскресшего тела, а не о его идентичности. Утверждение ап. Павла о том, что «плоть и кровь Царства Божия не наследуют» (1 Кор 15. 50), О. понимает, как и гностики, буквально: слова «плоть» и «кровь» указывают на свойства человеческого тела в состоянии грехопадения, и они действительно не наследуют Царства, т. к. христиане не говорят, что «Бог воскресит людей в той же плоти, в той же крови» (*Orig.* *Contr. Cels.* VI 29). В воскресении телесная природа человека станет нетленной, «плоть и кровь» исчезнут, а тело станет «тонким и чистым» (*De princ.* II 3. 2), «блистающим» (*In Luc. fragm.* 140), «эфирным и божественным» (*Contr. Cels.* III 41). Воскресшие люди будут подобны ангелам (*In Lev.* 4. 4; *In Rom. comm.* III 1; ср.: Мф 22. 30), а их тела качественно станут такими же, как у ангелов (*Orig.* *In Lev.* 9. 9), т. е. будут лишены половых органов, оказавшихся ненужными (*In Matth. comm.* XVII 30). Воскресшее тело Христа в Его явлениях до Вознесения на небо имело, по-видимому, те же характеристики, что и человеческое тело (*In Luc. hom.* 17), однако, по мнению О., оно находилось в промежуточном состоянии между земным телом и «телом славы» (*Contr. Cels.* IV 62; *Crouzel.* *La doctrine origénienne.* 1980. P. 259).

Когда О. выражает свои мысли в контексте церковной традиции (*Orig.* *De princ.* II 10; *In Lev.* 8. 4), он относит событие всеобщего воскресения к концу этого мира (зона) и настаивает на всеобщности вос-

кресения (*In Rom. comm.* V 9). Однако, излагая общие принципы космологии (*De princ.* I 6), когда речь идет о последовательности эонов, О. вообще не упоминает о воскресении, поскольку, в его представлении, воскресение затрагивает только людей, а не все падшие разумные существа. Стремясь примирить церковную традицию с предпосылками своей космологии, О. предлагает не ограничивать воскресение тел одним наст. эоном, а понимать его как процесс, продолжающийся в течение мн. эонов, в ходе к-рого человеческое тело постепенно переходит из грубого состояния в духовное, очищается и «утончается» в зависимости от духовного совершенствования человека (*Ibid.* III 6. 5; *Crouzel.* *Les critiques.* 1972; *Idem.* *L'exégèse.* 1972). Отправной точкой этого процесса является воскресение в конце наст. эона, когда воскресшие тела приобретут нетленные качества, однако в разной степени — в зависимости от заслуг в земной жизни. Ссылаясь на слова Свящ. Писания: «...иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд» (1 Кор 15. 41), О. развивает учение о том, что после всеобщего воскресения Бог учтет заслуги людей и справедливо определит для каждого степень «духовности» воскресшего тела (*Orig.* *In Ioan. comm.* XXXII 3. 28–29; *In Num.* 1. 3).

Процесс последовательной смены эонов остается для О. тайной, поэтому он не развивает подробно теорию множественности воскресений. Он лишь вскользь упоминает как о последовательности наказаний (*In Ier. hom.* 7. 2; 12. 10), так и о множестве воскресений (*Ibid.* 2. 3; *In Is.* 28; *In Is. fragm.* // PG. 13. Col. 217–218). Последнее О. допускает в качестве гипотезы: если в результате суждения Божия в конце наст. эона о «духовности» воскресших тел состояние нек-рых людей окажется несовершенным, теоретически возможно первое или второе воскресение как для них, так и для тех разумных существ, к-рые в буд. эоне станут людьми, а в предыдущем эоне были ангелами или демонами (ср.: *In Matth. comm.* XV 27). При этом количество воскресений и образ их осуществления известны только Богу. Иногда О. понимает воскресение в символическом смысле как освобождение от греха. Комментируя различие первого и второго воскресения, на к-рое ссылались хилиасты и сто-

ронники воскресения только праведных (ср.: Откр 20. 5–6), О. предлагает рассматривать первое воскресение не в эсхатологическом, а в сакраментологическом ключе: верующий в крещении воскресает со Христом (Еф 2. 6); и это первое воскресение является прообразом воскресения второго, к-рое произойдет в конце времен (*Orig.* *In Rom. fragm.* 29 // *Ramsbotham.* 1912. P. 363; *In Rom. comm.* V 9). Первое воскресение понимается духовно — как освобождение от греха, индивидуальное или коллективное (восстановление Церкви — мистического Тела Христа). Именно на него указывает евангельский эпизод воскрешения Лазаря (*In Ioan. comm.* XXVIII 7. 54), а также пророчество о поле, полном сухих костей (Иез 37), к-рое О. понимает как освобождение Израиля из вавилонского плена (*Orig.* *In Ps. fragm.* = *Eph.* Adv. haer. 64. 15; *Orig.* *In Ioan. comm.* X 36. 233–238). Окончательное избавление от греха произойдет в апокатастасисе, к-рое О. называет «совершенным воскресением» (*In Ioan. comm.* X 35. 232) и в к-ром все мистическое Тело Христа, т. е. все разумные существа (а не только люди), очистятся от греха (*Crouzel.* *La «première» et la «seconde» résurrection.* 1973).

IV. Суд. Тексты Свящ. Писания, к-рые в раннехрист. традиции I–II вв. считались указанием на Суд Божий (1 Кор 15. 24–28; Пс 109. 1), понимаемый как единичное событие, воздаяние людям за их дела, к-рое будет в конце времен (ср.: *Iren.* Dem. 85), О. интерпретирует иначе. Он предполагает, что будет не один Суд, а множество судов: в конце очередного эона Бог судит о состоянии всех разумных существ и определяет их состояние в последующем эоне так, чтобы оно способствовало их духовному прогрессу (*Orig.* *De princ.* I 6. 2). Суд, т. о., представляет собой динамический процесс, конечным итогом к-рого является апокатастасис. Бог справедливо воздает каждому по его заслугам, т. е. в соответствии с тем проявлением свободной воли, к-рое наблюдалось в очередном эоне (*Ibid.* I 7. 4). С т. зр. О., о справедливом Суде Божиим можно говорить только в том случае, если принять за аксиому, что Бог не есть творец зла (*Contr. Cels.* VI 55).

Когда речь идет о текущем эоне, О. говорит об одном Суде, в ходе к-рого добрые будут отделены от злых (*De*

princip. II 9. 8), а также приводит места Свящ. Писания, касающиеся вечного огня и «внешней тьмы» (Ibid. II 10. 1). О. имеет в виду грядущий всеобщий Суд, понимаемый в традиц. смысле, когда говорит о Втором пришествии Христа (In Matth. comm. X 12–13; In Ps. hom. lat. 37. 2. 6; In Lev. 7. 6; Contr. Cels. IV 9; In Luc. hom. 35. 10). Для каждого человека предварительное суждение о его буд. участи выносится в момент смерти. Когда наступает отделение души от тела, вокруг души собираются демоны, к-рые хотят схватить душу и подчинить ее себе, обличая в различных грехах (In Ps. hom. lat. 37. 2. 7; In Rom. comm. VII 12). Т. о., согласно О., частный посмертный суд могут производить демоны и ангелы, к-рых Бог посылает для этой цели и к-рых символизируют мытари, упоминаемые в Евангелиях (In Luc. hom. 23. 6; см.: Rivière. 1924).

Традиц. учение Церкви о Суде должно, по мысли О., побуждать человека к праведной жизни, правильному использованию свободной воли (Orig. De princip. III 1. 1), внимательному испытанию совести и покаянию во время земной жизни, чтобы в момент Суда человек не оказался должником перед Богом (De orat. 28. 4–5). Каждый момент человеческой жизни предполагает суд Божий: в зависимости от разных состояний и внутреннего расположения людей Бог постоянно распределяет между ними награды и наказания, приспособленные к конкретной ситуации в наст. жизни. Более того, сами эти ситуации являются результатом справедливого суда Божия (Ibid. 27. 14), хотя люди часто не понимают этого и ропщут на Бога (In Lev. 14. 4). От суда Божия зависят не только внешние обстоятельства, но и внутреннее состояние человека. Грешный человек, еще находясь в теле, переживает угрызения совести, внутренний огонь (In Jesu Nav. 4. 3; In Ier. hom. 6. 2) или еще более тяжкое наказание — нечувствие, к-рое является знаком полной богооставленности (In Ps. hom. lat. 37. 1. 3; In Ier. hom. 6. 2). Грех как бы записывается в душе человека словно в долговой расписке, и в момент всеобщего Суда человек с полной ясностью увидит и осознает свои грехи (De princip. II 10. 3; In Matth. comm. XIV 9; In Ier. hom. 16. 10), когда предстанет перед Христом (De orat. 28. 5; In Matth. comm. XII 30).

В окончательном Суде и апока-тастасисе ключевая роль принадлежит также Сыну, Который на Кресте судит весь мир, возвращая каждого к той цели и тому концу, к-рые справедливо назначены Богом в соответствии с внутренним состоянием разумных созданий (In Ioan. fragm. 89). Конечной целью такого Суда является очищение и спасение всей твари. Самые тяжелые наказания Божии, включая полную богооставленность и физическую смерть, рассматриваются О. как инструменты буд. восстановления первоизданного мира (De princip. III 1. 14; In Lev. 14. 4).

V. Награды и наказания. Символом наказаний грешников за их дела в Свящ. Писании служит огонь, к-рому О. придает положительное значение, поскольку он ведет к очищению. Бог, как огонь, уничтожает плохие мысли, злые дела и грешные желания, устраняет пороки и страсти верующих, делая их чистыми и достойными Бога (De princip. I 1. 2). Разрушительное действие Бога, выраженное в метафоре огня (Мф 25. 41, 46; 18. 8; 1 Кор 3. 12–16), следует понимать в духовном смысле как силу, очищающую от греха (Orig. In Lev. 5. 3; In Ier. hom. 16. 6), к-рая проявляется прежде всего в душе в виде «внутреннего огня» покаяния (In Ps. hom. lat. 38. 1. 7; In Ier. hom. 20. 8). Человек должен искать этот огонь, стремиться почувствовать его (In Ier. hom. 6. 2; Rahner. 1950. P. 82–83), чтобы после своего очищения он воспринимал божественный огонь уже как свет (Orig. In Matth. comm. XVII 19). О. отвергает стоическую доктрину «сторания» мира и его циклического возобновления в изначальном виде. Это учение, с т. зр. О., основано на 2 неприемлемых предположениях: материалистическом представлении о конечной разрушимости всей материи (Contr. Cels. III 75; VI 71) и идее абсолютной одинаковости сторающих миров, не допускающей никакого прогресса (Ibid. IV 12, 69; V 20).

О. нередко упоминает о «вечном огне», или «огне неугасающем». Он, по-видимому, не отрицает объективного существования некоего «внешнего» материального огня, к-рый охватывает душу после смерти и очищает ее, чтобы подготовить к восприятию нового духовного тела (In Ier. hom. 11. 5; In Num. 25. 6; Cornélis. 1959. P. 62). О. не исключает, что даже тело Христа нуждается в таком

очищении от свойств, присущих земному состоянию (Orig. In Luc. hom. 14. 3–6). Однако чаще всего он воспринимает очистительный огонь духовно, как внутреннее состояние души (De princip. II 10. 4; In Ps. hom. lat. 36. 3. 1; In Lev. 9. 7), к-рое должны пережить все, даже святые и праведники. Разница существует лишь в различных образах претерпевания опыта огня: нек-рые остаются в нем невредимыми, другие страдают от него немного, третьи погружены в огонь полностью (In Exod. hom. 6. 4), в зависимости от характера грехов (In Lev. 14. 3). Эсхатологический огонь, по мнению О., будет представлять собой «второе крещение», крещение огнем (In Luc. hom. 24. 1), необходимое всякой душе, загрязненной последствиями пребывания в грубом теле, т. е. страстями, к-рые первое крещение само по себе не уничтожает (In Ps. hom. lat. 36. 2. 3; In Luc. hom. 26. 3). Очистительный огонь О. связывает с божественным судом, поскольку он исходит от Бога и даже иногда отождествляется с Ним (In Cant. comm. II 2. 21). Вместе с тем О. интерпретирует очистительный огонь в свете слов Свящ. Писания: «...идите в пламень огня вашего и стрел, раскаленных вами» (Ис 50. 11), т. е. подчеркивает, что каждый грешник сам разжигает в себе пламя собственного огня, а не погружается во внешний огонь, зажженный другими (De princip. II 10. 4–6). Внутреннее мучение совести, происходящее от осознания своих грехов, О. сравнивает с душевными переживаниями человека, близкого к самоубийству (Ibid. II 10. 5). Поскольку такой огонь происходит не от Бога, а от человеческих грехов, то он не может длиться вечно; поэтому «вечный огонь», согласно О., — это огонь более или менее длительный, но ограниченный во времени эоном или серией эонов (In Ioan. comm. XIX 14. 87; In Lev. 8. 4; In Ier. hom. 6. 2).

Нек-рые исследователи обращают внимание на то, что учение О. о вечности огня наказаний характеризуется нек-рой неопределенностью (Crouzel. L'Hadès et la Géhenne. 1978). С одной стороны, в гомилиях, обращенных к «младенцам в вере», О. говорит о вечности наказаний, чтобы побудить слушателей к добродетельной жизни. «В конце жизни», когда люди станут как бы глиняными сосудами, обожженными либо огнем дьявола, либо огнем Бога, они уже

не смогут быть переделаны (*Orig. In Ier. hom. 18. 1*). Иногда О. разделяет 2 различные функции огня: для грешников он будет мучительным, для праведников — просвещающим (*In Luc. hom. 36; In Is. 4. 5*). С др. стороны, О. призывает помнить о бесконечной благодати Божией и не бояться огня (*In Ezech. hom. 1. 3*). Ад, согласно О., это не столько место вечного наказания, сколько место, в к-ром душа человека сталкивается с собственными грехами, где наказание является благим очистительным средством.

Духовный прогресс праведников после смерти в описании О. представляет собой восхождение от одного неба к другому и достижение «Царства небесного» (*De princip. II 11. 6*). Как на земле человек наблюдал различия между сотворенными существами (людьми, животными и т. п.), а после смерти ему будет дано познание и понимание этого природного разнообразия, и он будет иметь познание о том, что видел на земле, так и на небе святые приобретут «двойное познание» о том, что происходит там. Сначала святые будут пребывать в нек-ром месте, находящемся на земле (в раю), как бы в месте учения, в аудитории, или школе душ (*schola animarum*), где души будут получать истинное знание о всем том, что они видели на земле, а также указания о будущем. Чистые сердцем и имеющие более или менее развитой ум, сравнительно быстро подвигаясь вперед, скоро дойдут до воздушного места (*aeria sedes*) и через обители различных мест достигнут Царства Небесного. Высшие блаженные обители, по мнению О., античная традиция называет сферами, а Свящ. Писание — небесами. В каждом из этих небес святые, во-первых, увидят то, что делается там, и, во-вторых, узнают основание и причину, почему это делается так, а не иначе («двойное познание», *utriusque modi ratio*). Они уразумеют логос (*ratio*) каждого светила; узнают, одушевлены они или нет; поймут причины вещей и силу творения Божия; Бог научит их, почему та или иная звезда поставлена в таком-то месте неба, и почему она отделяется от др. звезды известным пространством, и что было бы, если бы, напр., мир имел др. устройство. Далее святые перейдут к тому, чего люди не видят на земле, или к тому, что им пока из-

вестно только по имени. Из Свящ. Писания известно (Еф 1. 20–21), что невидимые существа многочисленны и разнообразны, но человек на земле не имеет о них представления. Только на небесах святым будет открыто знание о невидимом. Ум святого человека будет приближаться к совершенному знанию, не испытывая препятствий со стороны телесных чувств. Он будет созерцать причины вещей с полной ясностью, лицом к лицу. Это созерцательное познание Бога, также имеющее свою меру, зависящую от сотворенной природы, будет служить святым единственной пищей (*Orig. De princip. II 11. 6–7*). Т. о. святые по порядку будут проходить небеса, следуя за прошедшим небеса Сыном Божиим. Преодолев небесную сферу планет, они достигнут сферы неподвижных звезд (по др. версии, т. н. антизоны) — «земли обетованной», обещанной тем, кто всецело последует воле Творца (*Ibid. II 3. 7*).

Во мн. экзегетических сочинениях О. обсуждает и опровергает хилиастические концепции, подкрепленные авторитетом видных христ. писателей и богословов II в. (в т. ч. Папия Иерапольского, мч. Иустина Философа, сщмч. Ириния Лионского), к-рые, опираясь на Откр 20. 4–6, учили об эсхатологическом тысячелетнем Царстве Христа на земле, полном материальных благ. Благодаря критике О. эти концепции окончательно превратились в маргинальные, и в более поздних формах хилиазма (сщмч. Мефодий Олимпийский) тысячелетнее Царство Христа и праведников стало интерпретироваться в духовном смысле. В отличие от ранних критиков хилиазма О. не отвергает авторитет Апокалипсиса и прямо не называет хилиастов еретиками. Опровергая материалистический хилиазм, О. крайне редко упоминает Откровение Иоанна Богослова и вообще не говорит о тысячелетнем периоде. В Откровении Иоанна Богослова, к-рое О. много раз цитирует в «Комментарии на Евангелие от Иоанна» и гомилиях, его интересуют прежде всего те места, в к-рых говорится о Христе, Его атрибутах и о Небесном Иерусалиме. О. фактически обходит стороной упоминание о звере, об антихристе и о тысячелетнем Царстве (*Monaci Castagno. 1978*).

Представление об эсхатологической реальности как о Царстве, в ко-

тором Иерусалим будет запово отстроен, украшен драгоценными камнями благодаря искусству и богатствам покоренных язычников, а праведники будут наслаждаться материальными благами (есть, пить, вступать в брак и рожать детей), является, по мнению О., искажением Свящ. Писания, возникшим в среде «более простых» (*simpliciores*) христиан (*Orig. De princip. II 11. 2; In Matth. comm. XVII 35; In Cant. comm. Prol. 2. 14*). Библейские упоминания о буд. наслаждении праведников следует толковать духовно и символически, а не буквально, как это делают иудеи. О. полагает, что «простецы» слишком упрощенно понимают воскресение (*De princip. II 10. 3*) и не видят разницы между внешними и внутренними благами, предпочитая добродетелям телесные удовольствия (*Philos. 26. 6*). Они не понимают, что телесное наслаждение, напр. сексуальное, делает человека нечистым и поэтому препятствует молитве (*In Matth. comm. XVII 35*). Подобные материалистические представления, по мнению О., дискредитируют христиан в глазах язычников, к-рые в лице знаменитых философов часто имеют более возвышенные убеждения. Соглашаясь с последними, О. настаивает на том, что наслаждение праведников после смерти будет заключаться в богопознании, в познании созданного Богом мира и в созерцании Божественного света.

VI. Апокатастасис. Слово ἀποκατάστασις О. использует для обозначения конечного состояния разумных существ, вернувшихся к первоначальному единству с Богом (*In Ioan. comm. XIII 46. 299*). Руфин перевел это слово выражениями «возвращение всего» (*restitutio omnium*), «совершенное возвращение всего творения» (*perfecta universae creaturae restitutio*). О. отвергает позицию гностиков, согласно к-рой апокатастасис затронет только «духовных» людей и будет представлять собой возвращение частиц божества, т. е. единосущных Богу пневматиков в Плерому. Конец, или совершение (*consummatio*), мира будет заключаться, согласно О., в достижении (в положительном смысле) цели, к к-рой стремится падший космос (*De princip. I 6. 1*). Этот конец может понять только тот, кто имеет «ум совершенный и искусный» (*Ibidem*). О. сознательно использует двойст-

венность значения слова *télos* у Аристотеля и стоиков: *télos* — это и цель, ради которой происходит действие, и конец этого действия (см.: In Ps. fragm. // PG. 12. Col. 1053).

Конец мира наступит тогда, когда все враги Божии покорятся Христу, когда истребится последний враг — смерть и когда Христос, Которому все будет покорено, предаст Царство Богу Отцу (De princíp. I 6. 2; ср.: 1 Кор 15. 25–28). Это произойдет, когда каждое разумное существо, подверженное падению, получит наказание в соответствии со своими грехами. Все творение надеется освободиться от тления и достичь такого состояния, когда все сыны Божии, ныне падшие или рассеянные, будут возвращены к единству после того, как исполнят в этом мире обязанности, к-рые они получили от Бога (Orig. De princíp. III 5. 4). Благодать Божия, проявляющаяся в спасительном служении Христа, предполагает, что все разумные существа, в т. ч. противящиеся Богу, будут иметь один конец (Ibid. I 6. 2; In Ioan. comm. XXXII 3. 25–41; In Ps. hom. lat. 36. 2. 1; In Lev. 7. 2). Подчинение врагов Божиих, о к-ром говорит ап. Павел (1 Кор 15. 25), согласно О., есть не что иное, как их спасение (Orig. De princíp. III 5. 7). Упразднение смерти (1 Кор 15. 26) означает не уничтожение созданной Богом сущности, но исправление воли противящихся Богу существ; при этом свобода воли не будет уничтожена, но она не будет существовать как враждебная по отношению к Богу (Orig. De princíp. III 6. 5).

Адекватное понимание учения О. о конечной судьбе диавола и злых ангелов затруднено состоянием источников, поскольку большая часть посвященных этой проблеме текстов сохранилась только в лат. переводах. В качестве доказательства приверженности О. учению о спасении диавола обычно приводят фрагмент трактата «О началах» (Ibid. III 6. 5; др. упоминания темы: Ibid. I 4. 5–6; II 9; III 2; In Ioan. comm. VI 57. 295–296; XIX 21. 141–142; In Matth. comm. X 3; XIII 17), где смерть, «последний враг», который должен упраздниться (1 Кор 15. 26), отождествляется с диаволом (Orig. In Lev. 9. 11; In Jesu Nav. 8. 4). Вопреки мнениям гностиков, О. был убежден, что природа диавола не будет уничтожена и что его «упразднение» следует понимать как изменение его злой воли и злого

намерения. Поскольку зло не имеет собственной сущности, его не было в начале и не будет в конечном эоне (In Ioan. comm. II 13. 93). Однако в ряде текстов (De princíp. I 6. 3; In Ioan. comm. XX 21. 174) О. рассматривает гипотезу о том, что закоренелое зло может превращаться «как бы в природу». Постоянное упражнение во зле порождает устойчивую привычку и тем самым подрывает в разумном существе механизм осуществления свободы воли. Опровержение этой гипотезы О. приводит в текстах, к-рые напрямую не касаются вопроса о спасении диавола. В трактате «Против Цельса» он выражает убеждение, что Божественный Логос может обратить к покаянию даже тех, в ком зло как бы превратилось в природу (Contr. Cels. II 69).

Согласно Руфину Аквилейскому и блж. Иерониму (Rufin. De adul. lib. Orig. 7; Hieron. Adv. Rufin. II 18–19), в письме друзьям в Александрию (Orig. Ep. Alex.) О. отвергал обвинения в том, что он учит о конечном спасении диавола. Блж. Иероним свидетельствует, что читал греч. текст диалога О. с валентинианином Кандидом, в к-ром последний утверждал, что диавол, будучи злым по природе, не может быть спасен. О. отвечал на это: нельзя говорить, что одни существа по природе предназначены к гибели, а другие — к спасению. В этом диалоге, полемизируя с гностицизмом и его учением о природном разделении людей на 3 класса (духовных, душевных и телесных), О., по-видимому, отстаивал тезис о различии в разумных существах природы и воли, а также о свободе воли и о невозможности связывать спасение с природой. Кандид, по мнению блж. Иеронима, неправильно понял учение О., приписав ему мнение, согласно которому сама по себе «природа диавола должна быть спасена» (Hieron. Adv. Rufin. II 19; ср.: Rius-Camps. 1981. P. 84–85).

Если принять, что конец будет равен началу, то следует признать как полное равенство разумных существ в начале и конце цикла эонов (Orig. De princíp. III 6. 3), так и их неравенство в начале и конце каждого промежуточного эона (Ibid. II 1. 1, 3). Учение О. об апокатастасисе, к-рое гармонично вписывается в эту схему, имеет ярко выраженную антигностическую и антимаркионист-

скую направленность. О., с одной стороны, отстаивает идею о благодати и справедливости Творца (в противоположность гностическому различию благого Отца и «справедливого» жестокого демиурга); с др. стороны, подчеркивает важность учения о свободе воли и зле, возникшем в результате неправильной реализации свободы воли. Поскольку зло не имеет сущности и онтологического основания, в конце мира оно должно исчезнуть, его (как акта воли) не будет ни в одном создании (In Ioan. comm. XXXII 3. 30–33; ср.: Simonetti. 1997. P. 76). Однажды Логос станет владыкой всей разумной природы и приведет каждую душу к тому совершенству, к-рое свойственно изначально Ему и всей твари; тогда каждое создание, наделенное свободной волей, добровольно выберет то, чего хочет Логос и будет находиться в том состоянии, к-рое само избрало (Orig. Contr. Cels. VIII 72). Если в человеческом теле, когда оно подвержено болезни, некоторые недуги оказываются неизлечимыми и как бы противятся медицинскому искусству, то в случае с душами исцеление всегда возможно, т. к. всемогущий Логос способен избавить от любого греха и зла (Fernández Eyzaguirre. 1999. P. 174).

Процесс возвращения к Богу, согласно О., потребует не просто длительного времени, но последовательной смены мн. миров-эонов (Orig. De princíp. I 6. 3). О. не развивает сложную тему, логически вытекающую из предложенной им схемы космологии: он крайне мало говорит о том, подразумевает ли последовательность эонов множественность воскресений и судов Божиих. О. заявляет, что не знает, будет ли какая-то новая жизнь в иных телах после разрушения нашего мира (Contr. Cels. IV 57). В тех местах, где О. говорит о «завершении эона» (συντέλεια τοῦ αἰῶνος — In Matth. comm. X 2. 13), невозможно четко различить, имеет ли он в виду конец наст. эона или всего мира как цикла эонов. Можно лишь предположить, что, если падшие существа получают тела в зависимости от своих заслуг в предыдущем эоне (Contr. Cels. V 19), то распределение тел есть результат суда, имевшего место до того, как образовался наст. эон.

Апокатастасис означает завершение посреднического служения Христа, к-рое, по мысли О., охватывает

не только людей, но и все разумные существа, так что единая Жертва Христа была принесена за всех людей и за всех существ, наделенных логосом (In Ioan. comm. I 35. 255; In Matth. comm. XIII 8; In Ps. hom. lat. 36. 2. 1). Вне зависимости от того, предполагал ли О. хотя бы гипотетическую возможность повторения этой Жертвы в др. зонах (*Simonetti*. 1972. P. 12), в его представлении Жертва Христа имеет универсальное значение, только если допустить идею апокатастасиса. Только когда все будет подчинено Христу (1 Кор 15. 24–28), а Он Сам подчинится Отцу, план Божий о создании будет полностью реализован (*Orig.* In Ioan. comm. VI 57. 296). Подчинение Сына Отцу будет означать восстановление творения в то состояние, к-рое задумал Бог и к-рое стало возможным благодаря спасительной Жертве Христа и победе над врагом (*De princip.* III 5. 7). Т. о., речь идет не о личном подчинении Христа (поскольку Он всегда подчиняется Отцу), а о возвращении к Отцу всех разумных существ, к-рые составляют мистическое Тело Христа. Как в человеке болезнь одного члена ощущается во всем теле и весь человек страдает, так и Христос, до тех пор пока все члены Его Тела (люди, ангелы, небесные светила) не исцелились от греха и не вернулись к Богу, остается неподчиненным Отцу (In Ps. hom. lat. 36. 2. 1). В IV в. эти мысли О. о подчинении Сына Отцу вызвали острые споры и послужили основанием для обвинения его в том, что он отстаивал учение о конечности Царства Христова (см.: *Hieron.* Ep. 92. 2; 96. 5, 7). «Совершенное воскресение» (τελεία ἀνάστασις — *Orig.* In Ioan. comm. X 35. 232; 36. 236), по мысли О., наступит лишь тогда, когда воскреснет мистическое Тело Христа. Видение Иезекииля (Иез 37) и трехдневное воскресение Христа являются лишь прообразами этого всеобщего воскресения-апокатастасиса, в к-ром каждая душа сохранит индивидуальность, но только Бог через Христа сможет различать члены воскресшего Тела Христова после того, как будет восстановлено равенство между членами более благородными и менее благородными (*Orig.* In Ioan. comm. X 36. 237).

По мнению Э. Принцивалли (*Prinzivalli*. 2000), теорию О. о конечном восстановлении всего в Боге не следует рассматривать лишь как гипо-

тезу или выражение надежды. Эта доктрина является фундаментальной для О., и отказ от нее или допущение исключений из нее (спасение всех, кроме дьявола) означали бы для О. отрицание 2 главных предпосылок его догматической системы: 1) отождествления благодати и справедливости Божией; 2) свободы воли разумных существ. Говоря об апокатастасисе, О., по всей видимости, сознательно умалчивает о нек-рых вопросах, однако это не затрагивает его главную убежденность в том, что данная доктрина является единственным возможным ответом гностикам и маркионитам. О. не уточняет, возможно ли новое падение после апокатастасиса, или зло будет уничтожено окончательно. Гипотетически возможность нового падения, нового «пресыщения» и удаления от Бога, не исключается. В таком случае потребуются новое восстановление (см.: *Orig.* In Ezech. hom. 6. 10; *De princip.* III 6. 3; IV 4. 8; *Contr. Cels.* VIII 72), что исключает абсолютный «конец».

Аскетическое и этическое учения О. являются одной из наименее исследованных областей его мысли; более подробно они развиваются в гомилиях. О. придавал этой части христ. богословия большое значение в учебном процессе (см.: *Greg. Thaum.* In Orig. og. panegy. 6). На взгляды О. в области этики и аскетики оказали влияние учения стоиков, платоников и, в меньшей степени, Аристотеля, однако главным источником воззрений О. на нравственную жизнь было Свящ. Писание.

Этика, по мысли О., является 1-м этапом богопознания, понимаемого в широком смысле слова как процесс уподобления Логосу, соединения с Ним и через Него с Богом (см.: *Lieske*. 1938; *Bertrand*. 1951; *Crouzel*. 1961; *Vakula*. 2011). Сам Бог хочет, чтобы разумные творения познавали Его, ибо т. о. они удаляются от зла и становятся счастливыми (*Orig.* *Contr. Cels.* IV 6). В «Комментарии на Песнь Песней» (In Cant. comm. Prol. 3. 1) О. предлагает видеть в 3 книгах царя Соломона 3 «общие дисциплины», или 3 части философии, благодаря к-рым человек познает мир и Бога: этику (Книга Притчей Соломоновых), физику (Книга Екклесиаста) и эпоптику (Книга Песнь Песней Соломона). Под этикой О. понимает ту часть христ. философии, к-рая учит че-

ловека жить честно и преподает ему правила для стяжания добродетелей; физика знакомит человека с природой вещей и учит вести жизнь в соответствии с природой; эпоптика (греч. ἐποπτική — (мистическое) созерцание) на языке мистерий означает кульминационный пункт философской инициации, момент экстатического соприкосновения с божественным (ср.: *Plat. Symp.* 210a), соответствующий в христ. аскетической традиции этапу созерцания Бога (*Orig.* In Cant. comm. Prol. 3. 3). Христианин, стремясь к богопознанию, призван в первую очередь научиться правильно жить: с помощью аскетических усилий очиститься от греха и стяжать добродетели, чтобы иметь возможность духовно созерцать сначала творения Божии и затем сверхчувственные реальности, полнота познания к-рых достигается лишь в эсхатологической перспективе (*De princip.* IV 4. 10; In Ioan. comm. I 16. 93; XIII 10. 58; In Is. 7. 1; In Ier. hom. 8. 7; In Jesu Nav. 6. 1), когда в человеке будет преодолено состояние грубой телесности (*Exhort. ad marty.* 13; *Contr. Cels.* VII, 33; In Rom. comm. III 2; VIII 11). Прежде чем устремляться к познанию Бога, человек должен познать самого себя, свое нравственное состояние (пребывание в падшем состоянии), а также, насколько это возможно, свою природу (In Cant. comm. II 5. 1–40; ср.: Песнь 1. 8). Последнее — удел совершенных, духовный дар (1 Кор 12. 8), к-рый человек получает от Бога по мере очищения от греха.

I. Борьба с грехом. Дьявол, склонив Адама к греху (*Orig.* In Ioan. comm. XX 25. 221, 224; In Rom. comm. V 1), продолжает бороться с родом человеческим, пытаясь обременить его грехами (*De princip.* Praef. 6). О. рассматривает грех как отклонение от естественного закона разума (*Ibid.* I 5. 2), к-рое отчасти зависит от неправильного воспитания (In Rom. comm. V 1). Хотя человек и не наследует «вины» за грех Адама, он не может совсем избежать опыта греха (In Ps. fragm. 21 // PG. 12. Col. 1253, 1256; In Is. 3. 2). Тем не менее грех может быть побежден путем аскетических усилий и прежде всего силой любви ко Христу. Земная жизнь человека представляет собой непрерывную борьбу с «плотью» (In Rom. comm. I 18; VII 4) и демонами (In Exod. hom. 8. 4–5, In Jesu Nav. 15. 4–7). Разумная часть души

(ἡρεσμονικόν) постоянно рискует уклониться в «плотские помышления» (Рим 8. 6–7), т. е. плотские удовольствия, к-рые отвлекают человека от Бога. В зависимости от того, устремляется ли душа к Богу или мыслит только плотское, человек становится либо «сыном Божиим», либо «сыном диавола» (*Orig. In Ioan. comm. XX 22. 176*). В состоянии греха душа увлекается созерцанием земных вещей (*In Cant. comm. II 2. 2–6*) и, уклонившись от духовных реальностей, делается рабой чувственности (*Contr. Cels. IV 85*); человек начинает удовлетворять свои естественные потребности, переступая «разумную меру» и предаваясь излишествам (*De princip. III 2. 2; In Rom. comm. IX, 2*). О. особенно подчеркивает, что действия бесов не предопределяют поведение и поступки человека; они лишь создают соблазны: как на телесном уровне (активизация естественных инстинктов), так и на духовном (помыслы). В результате частого повторения грехов в человеке появляется множество пороков (*In Ier. hom. 1. 14*), к-рые разрушают в нем внутреннее единство, делая его изменчивым (*In 1 Reg. 1. 4; In Lament. fragm. 52*). Чем чаще душа грешит, поддаваясь демонским искушениям, тем сильнее она поработается злым силам (*De princip. III 2. 2*).

Однако человек всегда несет ответственность за свои действия (*In Ier. hom. 2. 1*); он волен выбирать, кем стать: сыном Божиим или сыном диавола (*In Ioan. comm. XX 22. 181*). Образ Божий в человеке, даже если замутнен грехом, не исчезает и не может исчезнуть (*In Gen. hom. 13. 3–4*); в падшем состоянии человек все еще содержит в себе зачатки Божественного Логоса, «общие понятия» (κοινὰ ἐννοήματα), к-рые позволяют ему распознавать добро и зло (*Contr. Cels. VIII 52; ср.: In Rom. comm. III 6; De princip. III 1. 3*). Поэтому язычники, не имеющие писаного Закона, также являются ответственными за свои грехи, поскольку Бог будет их судить по естественному закону природы, к-рый написан в их сердцах и проявляется в виде совести (*In Rom. comm. II 8; III 2*). В полной мере человек начинает нести ответственность за свои грехи тогда, когда его ум по достижении определенного возраста достигает зрелости (*De princip. I 3. 6; In Rom. comm. III 6; VI 8*).

Борьба с искушениями, по мнению О., является обязательным опытом,

через к-рый должен пройти человек, чтобы осознать свое внутреннее состояние (*De orat. 29. 13–17*), поэтому слова молитвы Господней «не введи нас во искушение» следует понимать не как желание избежать опыта искушений, а как просьбу о том, чтобы устоять в добре и не поддаваться искушениям (*Ibid. 29. 11*). Наказания Божии, к-рые следуют за грехом, имеют педагогическую цель: привести человека к покаянию, к осознанию им своей немощи и к надежде на благодать Божию (*De princip. III 1. 12; In Ezech. hom. 9. 5*). Такое осознание, выражающееся в мучениях совести, О. называет «огнем», очищающим грехи (*In Ier. hom. 16. 5–7; De princip. II 10. 8*). Наличие «огня» совести свидетельствует о том, что в душе грешника еще присутствует образ Божественного Логоса, призывающего душу к очищению.

Способствовать освобождению человека от греха — главная задача Церкви (*In Luc. hom. 38; In Jesu Nav. 10. 1; In Is. 5. 2*). Приняв крещение, человек не избавляется окончательно от греха, он имеет нужду в повторном очищении через покаяние (*Rahner. 1950*). Грех крещеного члена Церкви О. называет «духовным прелюбодеянием» (*Orig. In Num. 20. 2; In Ezech. hom. 7. 6*), поскольку, с его т. зр., такой грех разрушает брачный союз между душой и Богом, подчиняет христианина демонам и делает его идолослужителем и святотатцем (*In Num. 20. 1*). Христианин, к-рый грешит, есть «соблазн» (σκάνδαλον) не только для др. людей, но и для Самого Христа (Мф 16. 23), поскольку разрушает союз любви, заключенный в момент крещения (*Orig. In Matth. comm. XII 23*). По мнению О., грехи имеют неодинаковые последствия и тяжесть: он различает «грехи к смерти» (1 Ин 5. 16) и грехи более легкие (*Orig. In 1 Cor. fragm. 13; In Luc. fragm. 64; In Luc. hom. 35. 11*). Первые, такие как вероотступничество, убийство, прелюбодеяние, блуд, лишают человека благодати Христовой, исключают его из общения с Церковью, но могут быть уврачеваны с помощью покаяния через епископов и пресвитеров (*De orat. 28. 8–10*). О., по-видимому, полагает, что ни один грех не может остаться непощеным, если человек приносит покаяние. Так, воскрешение четверодневного Лазаря О. аллегорически толкует как обращение ве-

роотступника к вере во Христа (*In Ioan. comm. XXVIII 7. 55–56*), а также ссылается на принятие в коринфскую общину покаявшегося кровосмесителя (*In 1 Cor. fragm. 24*). О. подчеркивает, что прощение таких грехов должно сопровождаться серьезным покаянием, дабы согрешивший, понеся в течение длительного периода (*Contr. Cels. III 51*) суровое наказание («скорбь плоти» — *In Lev. 9. 8*), устранил в себе источник греха (искажение воли) и еще в земной жизни получил надежду на прощение грехов (*In Exod. hom. 6. 9; In Lev. 14. 4*). О. сознает, что мн. члены Церкви далеки от христ. идеала. Комментируя эпизод с поведением гаваонитов (Нав 9–10), он уподобляет последних тем христианам, к-рые, хотя и верят в Бога, еще не освободились от «ветхого человека» и его дел, т. е. продолжают ежедневно грешить (*Orig. In Jesu Nav. 10. 1; ср.: In Matth. comm. X 13*). Полное освобождение от греховных привычек во время земной жизни, по мнению О., есть удел лишь немногих христиан (*In Is. 3. 2*). Подавляющее большинство верующих имеют нужду в некоем втором крещении и очищении от грехов уже после смерти (*Ibid. 5. 2*).

Победа в борьбе с грехом не может быть достигнута только человеческими усилиями: необходимо получить помощь свыше (*In Rom. comm. VII 10; In Matth. comm. XVI 1*), «стоять в благодати» (*In Rom. comm. IV 8*). Именно благодать Божия возводит человека к все более совершенному познанию Бога (*De princip. II 9. 4; 11. 6; Contr. Cels. IV 66; VII 44; In Matth. comm. XVI 13*), прежде всего открывая ему сокровенный смысл Свящ. Писания (*In Rom. comm. I 15*). Помощь добрых ангелов заключается лишь в том, что они способствуют укреплению в человеке свободы воли, ибо только через нее возможно противиться греху (*De princip. III 3. 4*).

В «благодати крещения» (gratia baptismi) закладывается основа христианской жизни (*In Rom. comm. II 12; In Ioan. comm. VI 30. 153*), человек возрождается как «образ Логоса», «образ образа Божия», и Св. Дух ведет его к совершенству, при условии, что человек имеет веру в Бога и устремляется к нему актом своей воли (*In Ioan. comm. XX 6. 40–43*). Дискуссионным остается вопрос, считал ли О. человеческие усилия

и божественную благодать равнозначными элементами в духовной жизни. В ряде его сочинений они, по-видимому, поставлены на один уровень (De princip. III 1. 1–24; Philoc. 26. 7; In Matth. comm. XIV 12). В контексте антигностической полемики О. особо подчеркивал необходимость аскетического подвига и свободного устремления воли человека к Богу. Для того чтобы получить благодать, христианин должен прежде покаяться и очиститься (In Rom. comm. V 7; IX 3; De princip. I 3. 5–7; In Ioan. comm. VI 36. 180 – 37. 187). Вместе с тем О. иногда говорит о превосходстве божественной благодати над человеческими делами (De princip. II 3. 3; III 1. 12; In Rom. comm. IV 9; IX 3; X 38), отмечая, что благодать сообщается человеку даром, а не за заслуги (De princip. II 9. 7; In Rom. comm. IV 5).

II. Стяжание добродетелей. Избавляясь от греха, человек должен постепенно приобрести добродетели Логоса (In Matth. comm. XI 17; XII 36, 39; Contr. Cels. IV 16) и подобно душе Христа всецело соединиться с Ним. Человек должен не просто преодолеть в себе грех, но и преобразиться, «обновиться умом» (Рим 12. 2), приобретая добродетели и постепенно возвращая себе утраченное богоподобие (Orig. In Rom. comm. IX 1). Учение об атрибутах (ἐπίνοιαί) Сына О. переносит в антропологию и этику, рассматривая имена Христа как добродетели, к-рые должен стяжать человек (Crouzel. Le contenu spirituel. 1980). Изречение прор. Исаии о 7 женщинах, которые хотят называться именем одного мужа (Ис 4. 1), О. понимает в аллегорическом смысле как указание на 7 добродетелей, к-рые называются атрибутами Сына, и наоборот, имена Сына О. отождествляет с добродетелями (Orig. In Is. 3. 3). Т. о., человек приобретает добродетель тогда, когда приобщается добродетели Христа, Который есть источник всякой добродетели. Божественный Логос есть «вся одушевленная и живая добродетель» (In Ioan. comm. XXXII 11. 127). Добродетели присущи Богу субстанциально, а в человеке могут существовать через труд и подражание Богу (De princip. IV 4. 10). Они представляют собой как бы духовные одежды, приобретая к-рые человек облачается в Самого Христа (In Matth. comm. lat. 71), при этом добродетель пронизывает все существо человека: тело,

душу и дух (In Lev. 2. 2). Процесс стяжания добродетелей, по мнению О., имел место и в человеческой природе Христа (Ibid. 19. 2, 6; 26. 4; 32. 1).

Добродетели связаны между собой (In Cant. comm. III 8. 17; In Matth. comm. XV 16–17), и их стяжание происходит в определенной последовательности (In Jesu Nav. 17. 7; см.: Horn. 1970). Следуя платонической традиции (см.: Classen. 1979. S. 85), О. говорит о 4 основных (кардинальных) добродетелях: благоразумии, справедливости, умеренности, мужестве, добавляя к ним мудрость и учение (Orig. De princip. IV 4. 10). Начальной базовой добродетелью, предшествующей остальным, О. считает веру в Бога Троицу и во Христа Распятого (In Exod. hom. 5, 3). Вера лишь 1-й этап на пути к Богу: она имеет спасительное значение, но свойственна людям «простым», тогда как совершенные стяжали не только веру, но и знание (In Matth. comm. XII 15; XVI 9; In Rom. comm. IX 38; Contr. Cels. III 59; VI 13; In Ioan. comm. XIX 3. 12–20). По определению О., вера есть «разумное снисхождение свободной души» (ψυχῆς αὐτεξουσίῃ λογικῇ συγκατάβασις – In Ps. fragm. 115. 1 // PG. 12. Col. 1576), т. е. акт рациональный. Веровать – значит свободно и разумно «вверять себя Богу», подчиняться Его повелениям (ср.: συγκατάθεσις (согласие) – Contr. Cels. III 39), вести высоко нравственную жизнь, чтобы сообразоваться с тем знанием, к-рое человек стремится приобрести (In Matth. comm. XII 14; In Num. 5. 1; Exhort. ad martyr. 43). Вера способствует нравственному преуспеянию и отвращает от зла, даже если она во мн. людях не осмысливается рационально (ἀλόγως – Contr. Cels. I 10), однако большего совершенства человек достигает, если верует разумно (De princip. IV 1. 1; Contr. Cels. III 16; VI 10; In Rom. comm. VIII 1), т. к. только разумом (λόγος, νοῦς, ἡγεμονικόν) можно познать Бога через Логос (Contr. Cels. III 4. 25; De princip. IV 4. 9). Без разума невозможно приобрести ни одной добродетели, ибо именно он анализирует данные чувств и определяет действие человека, соглашается на доброе и отвергает злое (De princip. III 1. 3). Поэтому, чтобы достичь нравственного совершенства, необходимо развивать разум (In Ioan. comm. I 37. 269; In Rom. comm. III 2), упражняться в различных науках (Contr. Cels. III 49). Вместе

с тем О. признает, что человеческий разум ограничен (Ibid. VI 13–14) и всецело познать им Бога невозможно (Ibid. VII 42), однако человек может с помощью аскетических усилий подготовиться к принятию дара божественной благодати, к-рая возводит его к высшему этапу богопознания.

III. Воздержание, девство, брак. Упражнению в добродетели способствуют отказ от материальных богатств и добровольная бедность (In Gen. hom. 16, 3; In Ps. hom. lat. 36. 2. 2), к-рая является подражанием образу жизни Христа (In Lev. 8. 4). С т. зр. О., к-рый в этом вопросе следует этике стоиков, материальные блага суть реальности «безразличные» (ἀδιάφορα), т. е. обладание ими становится злом или добром, в зависимости от способа их использования (Philoc. 26). О. не осуждает богатство как таковое: богатые люди порицаются Свящ. Писанием (Лк 16, 19–31; Мф 19. 16–22; Кол 3. 5) не за их богатства, а за то, что не проявили сострадания к бедным (Orig. In Ezech. hom. 9. 4) и были охвачены страстью сребролюбия, поставив деньги на место Бога (De princip. III 2. 2; In Ier. hom. 5. 2; In Matth. comm. VI 9). Жадность и сребролюбие порождают множество тяжких грехов, таких как убийство, воровство, лжесвидетельство (In Exod. hom. 6. 9; In Lev. 4. 2). Милостыню, напротив, О. рассматривает как наиболее правильную форму использования материальных благ (In Exod. hom. 2. 3). Он ставит ее на 3-е место по значимости (после крещения и мученичества) как способ получить прощение грехов (In Lev. 2. 4; ср.: Лк 11. 41). Творящий милостыню, особенно если он при этом постится, «подражает Тому, Кто отдал жизнь за Своих братьев» (Orig. In Lev. 10. 2).

Учение о девстве и браке О. рассматривает в контексте своей доктрины мистического брака души с Логосом (Crouzel. 1963). Девство, согласно О., является обязательным условием таинственного духовного союза Христа и души; это состояние, которое было свойственно прародителям в раю и к которому в итоге должны прийти все люди в эсхатологической перспективе. Церковь Христова, Невеста и Дева, является девственной благодаря целомудрию ее членов, которые либо ведут жизнь безбрачную, либо пребывают в браке в нравственной чистоте.

О.— первый христ. богослов, ясно учивший о приснодевстве Богородицы (*Orig. In Ioan. comm. I 1. 4; In Lev. 8. 2; In Luc. hom. 14. 3; авторы II в., мч. Иустин Философ и сщмч. Ириней Лионский, лишь называли Марию Девой, ничего не говоря о Ее девстве после рождения Христа*). Мария есть начаток девства для женщин, так же как Иисус является таковым для мужчин (*In Ioan. comm. I 4. 23; In Luc. hom. 7. 4*).

Пребывание в девстве предполагает определенные условия. Девственность нравов должна быть подкреплена девственностью веры. Критикуя нек-рые еретические секты, негативно относившиеся к браку и превозносившие девство, О. подчеркивает, что плотское целомудрие и девство сами по себе не приносят пользы, если в их основе лежат ложные установки. Девство имеет моральную ценность лишь тогда, когда оно сопровождается всеми др. добродетелями или, по крайней мере, усилиями к их достижению. Человек, состоящий в браке, но стяжавший добродетели, выше горделивого или сребролюбивого девственника. Девственность плоти является лишь инструментом для достижения девственности сердца и разума. Тот, кто хранит целомудрие тела, но охвачен нечистыми мыслями и желаниями, не есть девственник. Напротив, девственница, подвергшаяся насилию (*Втор. 22. 25*), но не потерявшая целомудрия сердца, продолжает оставаться девственницей. О. различает 2 вида заповедей: одни предписаны всем людям и являются необходимыми для спасения, другие — в т. ч. девство и добровольная бедность — превосходят то, что необходимо для спасения (*Orig. In 1 Cor. fragm. 39*). Целомудрие сердца предписывается всем, тогда как безбрачие и целомудрие тела — лишь тем, кто способен его понести. Пребывание в девстве требует духовных упражнений: хранения чувств, внимательного отношения к собственным мыслям и ощущениям, поста и воздержания от определенного рода пищи и напитков, частой молитвы и т. п.

О. довольно часто говорит о «нечистоте» сексуальных отношений, через к-рые всякая душа, рождающаяся во плоти, оказывается запятнанной и вовлеченной в космический процесс рождения, тления и смерти и в свою очередь передает

это пятно (*ῥύλος, sordes*) потомкам (*In Lev. 8. 3; In Ier. hom. 11. 5; In Ezech. hom. 1. 3; In Ezech. fragm. 1; In Matth. comm. XV 23*). Эта «нечистота» не исчезает полностью даже после того, как человек принимает крещение; она может быть устранена только в конце времен, но уже в текущем эоне и в последующей серии эонов возможно начать длительный процесс очищения. Главной составляющей этого процесса, по мнению О., должно стать воздержание (*ἐγκράτεια*), понимаемое как девство или целомудренная жизнь в браке (*In Lev. 9. 2*). Воздержание должно касаться не только тела, но и духа (*Ibid. 1. 5*); в понимании О., оно есть не столько результат человеческих усилий, сколько божественный дар (*In Ezech. hom. 9. 5; In Gen. fragm. E 51*).

О. не гнушается телом как таковым, считая его творением Божиим. Целомудренное тело есть святилище Бога, в к-ром душа, созданная по образу Божию, исполняет роль священника Духа Святого, а тело выступает как священный инструмент души. «Нечистота» заключается не в сущности тела, а только в мыслях и делах, к-рые не соответствуют Божественной воле. Христос, родившись от Девы, был лишен этой «нечистоты», однако воспринял «подобие плоти греха» (*Рим. 8. 3*), т. е. не саму нечистоту, а ее последствия в человеческой природе. О. четко различает «нечистоту» сексуальных отношений от собственно греха (*Orig. In Matth. comm. VII 35*). Первая не препятствует людям, состоящим в браке, предлагать свои тела в жертву Богу вне их плотского общения (*Ibid. XIV 16; In Rom. comm. IX 1; In Num. 23. 3*). Сексуальные отношения тем не менее препятствуют молитве и вообще духовной жизни (*In Rom. fragm. 3; In Matth. comm. XIV 2; De orat. 2. 2; 31. 4; о запрете плотских отношений при подготовке к участию в Евхаристии см.: In 1 Cor. fragm. 34; In Ezech. hom. 9. 5*). Брак происходит от Бога, он не есть зло, вопреки мнению маркионитов, гностиков, монтанистов, однако не является и даром «духовным» (*In Rom. comm. I 12; см.: Bendinelli. 2011*). Девство выше брака, т. к. оно уже реализует то, чему брак лишь подражает в течение определенного отрезка времени — периода существования материального чувственного мира (*Orig. De orat. 31. 4; In Ezech. hom. 11. 7; In Lev. 16. 2; ср.: Contr. Cels. VIII 55*).

Тот, кто живет в девстве, устремляется в будущее, стремится реализовать жизнь совершенного эона, не связанного грубой плотью, эона, в к-ром единственной ценностью будет духовная связь души с Христом.

С т. зр. космологии О., само пребывание в плотском состоянии, т. е. обладание грубым телом, является результатом падения первых сущностей и своего рода «нечистотой». Чувственный мир и грубое тело, согласно О., своей привлекательностью должны указывать душе на высший мир и его духовную красоту, поэтому они неизбежно становятся предметом желания. Это желание становится греховным тогда, когда человек прилепляется к образу высшего мира и красоте образа, вместо того чтобы стремиться к первообразу и истине. Плоть нечиста не сама по себе и не по природе, а в силу того, что она потенциально опасна для слабого человека и может оказаться той средой, в к-рой зарождаются страсти. По природе, согласно с замыслом Бога, плотское состояние является благом, однако для слабой воли человека оно потенциально таит опасность. Христос в Воплощении воспринял плотское состояние, к-рое «нечисто», но оно не стало в Нем источником для греха, поскольку Его душа теснейшим образом была соединена с Логосом. До тех пор, пока душа христианина не достигла такого же единения с Христом, пока его воля еще не достаточно утвердилась в добре, он продолжает впадать в грех, неверно пользуясь плотским состоянием, к-рое само по себе греховным не является. Даже святые люди в течение земной жизни не освобождаются полностью от греха (см.: *In Num. 25. 6*), самолюбие и похоть в той или иной степени сохраняются во всех людях вплоть до последнего Суда. Разница между общей «нечистой» плотского состояния и «нечистой» сексуальных отношений, по мысли О., заключается только в интенсивности. Люди, вступающие в плотские отношения в браке, в большей степени подвержены опасности духовного идолопоклонства — поклонения образу, а не самой истинной красоте и истинному удовольствию, т. е. Богу.

Супружеская любовь даже в плотских отношениях должна ориентироваться на идеал духовной любви, иначе чрезмерная страсть нарушит

гармонию в отношении между супругами и внесет в них несогласие как признак эгоистической любви, ищущей не блага супруга, а удовлетворения плотского наслаждения. В плотские отношения супруги должны вступать с почтением и спокойствием, «с порядком и в подходящее время», владея собой и умеряя страсть. Согласие между супругами есть признак божественной харизмы, благодати Св. Духа (In 1 Cor. fragm. 34; ср.: In Rom. comm. I 12; In Rom. fragm. 3, где отрицается присутствие дара Св. Духа в браке, основанном только на плотских отношениях). Плотской аспект брака находит оправдание в рождении детей, он должен сдерживать плотскую похоть (1 Кор 7. 9), а не стимулировать ее. Вместе с тем О. весьма сдержанно относится к практике воздержания от плотских отношений в браке, категорически осуждая еретиков, к-рые разрушают браки во имя мнимого благочестия. Плотское воздержание в браке, по мнению О., должно иметь место лишь по взаимному согласию и на короткое время. В противном случае стремление к воздержанию одного из супругов поставит в трудное положение др. супруга, к-рый не может понести аскетический образ жизни. Подлинная супружеская любовь будет выражаться в том, что один из супругов, стремящийся к телесной чистоте, уступит желанию другого, не допустив его падения (*Orig.* In 1 Cor. fragm. 33).

О. негативно относится к союзу между верными (христианами) и неверными (язычниками, иудеями, еретиками). С его т. зр., такой союз вообще нельзя считать браком, угодным Богу. О. обращает внимание на то, что слова ап. Павла «неверующий муж освящается женою верующею» (1 Кор 7. 14) относятся не к т. н. смешанным бракам, а к тем парам, в которых муж и жена оба когда-то были неверующими, но впосл. один из супругов уверовал во Христа (*Orig.* In 1 Cor. fragm. 35). В смешанном браке, заключенном, напр., между христианином и язычницей, по мнению О., верный супруг оскверняется от неверной супруги, т. к. со временем начинает симпатизировать ее нравам и может даже изменить своей вере (Ibid. 36). О. не одобряет 2-й брак после развода, вызванного прелюбодением одного из супругов (Мф 5. 32). Упоминая о епископах (возможно, на территории, подчиненной

Кесарии Палестинской), к-рые давали разрешение вступать в повторный брак с разведенной женщиной, когда ее бывш. муж был еще жив, О. подчеркивает, что епископы поступали вопреки традиции и Свящ. Писанию, и такой повторный брак является недействительным (*Orig.* In Matth. comm. XIV 23–24). Второй брак возможен только после смерти одного из супругов как уступка человеческой слабости. Однако для клириков (диаконов, пресвитеров, епископов) 2-й брак исключен, равно как невозможно и рукоположение второбрачных (In Luc. hom. XVII 10–11; In Matth. comm. XIV 22).

IV. Молитва. Особое место в аскетическом учении О. занимает молитва. Он является первым греч. христ. автором, посвятившим молитве отдельный трактат, в к-ром содержатся рассуждения не только практического, но и богословско-философского характера (молитва и предопределение, молитва и благодать, молитва и тело), в т. ч. здесь дается глубокое и подробное толкование молитвы «Отче наш» (подробный анализ трактата см.: *Gessel.* 1975; *Idem.* 1980; *Perrone.* 2011). Основываясь на 1 Тим 2. 1, О. анализирует употребление слов, обозначающих молитву. Среди них он особенно выделяет новозаветное выражение *προσευχή* (*Orig.* De orat. 4), к-рое, по мнению О., указывает на молитву в собственном смысле, в отличие от слова *εὐχή*, имеющего значение «обет» (Ibid. 3; впрочем, иногда О. называет так и «духовную молитву» — In Ier. hom. 14. 11; анализ см.: *Mehat.* 1995). *Προσευχή* может быть обращена только к Отцу (*Orig.* De orat. 15. 4; Disp. Heracl. 4) и в идеале должна содержать следующие части: начальное славословие (*δοξολογία*); благодарение (*εὐχαριστία*); исповедание грехов (*ἐξομολόγησις*); прошение (*αἰτήσις*), т. е. испрашивание высших небесных благ (ср.: In Matth. comm. XVI 29); финальное славословие (De orat. 33. 1). В соч. «О молитве» О. утверждает, что молитва (*προσευχή*) не может быть обращена ни к какому творению, также нельзя обращаться с молитвой ко Христу (Ibid. 15. 1), однако ряд мест из трактата «Против Цельса» свидетельствуют о том, что О. понимал молитву к Отцу как совершаемую через Сына (Contr. Cels. VII 46; VIII 26; ср.: *Quacquarelli.* 1980) или даже допускал, что к Самому Логосу мо-

жет быть обращено «всякое моление, молитва, прошение и благодарение» (*δέησιν καὶ προσευχὴν καὶ ἐντεῦξιν καὶ εὐχαριστίαν* — *Orig.* Contr. Cels. V 4). Т. о., акт молитвы предполагает приобщение всем Лицам Св. Троицы: верующий молится Отцу, пребывая в Сыне и в Св. Духе (De orat. 10. 2); в этой молитве ему содействуют ангелы (Ibid. 11. 1; In Num. 11. 9) и усопшие святые (In Exod. hom. 5. 4; In Num. 10. 3; In Jesu Nav. 16. 5), и место уединенной молитвы становится, т. о., как бы целым космосом (De orat. 20. 2).

О. убежден, что в совершенной молитве человек испрашивает только духовные блага, ибо материальные блага и земное благополучие являются лишь тенью истинных высших благ (Ibid. 16. 2). Приступая к молитве, человек должен очиститься, внутренне собраться (Ibid. 8. 1) и примириться с ближними (Ibid. 9. 1; 31. 1). Только тогда ему будет содействовать Св. Дух (Рим 8. 26), молитва станет по-настоящему «духовной» (*Orig.* In Num. 11. 9; In Exod. hom. 5. 4; In Jesu Nav. 9. 2) и молящийся действительно будет предстать перед лицом Божиим и беседовать с Ним как бы с лицом, к-рого он видит и слышит (De orat. 8. 2). Душа, достигнув внутренней сосредоточенности в молитве, становится всецело духовной и может как в зеркале отражать в себе Божественную славу (Ibid. 9. 2). Только тот, кто непрестанно молится, может понять духовный смысл Свящ. Писания (In Gen. hom. 7. 6; 11. 3; In Ioan. comm. XX 1. 1; Contr. Cels. II 6; IV 50). Непрестанно молиться (1 Фес 5. 17) человек способен лишь тогда, когда он стяжал все добродетели и ведет жизнь святую (*Orig.* In Lev. 13. 5) и целомудренную (In Num. 23. 3), т. к. «добродетель с исполнением заповедей равнозначна молитве», и вся жизнь христианина должна быть непрерывной великой молитвой (De orat. 12. 2; см.: *Belda.* 2010). Ссылаясь на библейские примеры (Дан 6. 10–13; Деян 10. 9; 16. 25; Пс 5. 4–5; 140. 2; 118. 62), О. рекомендует христианам, к-рые пока не достигли непрестанной молитвы, обращаться к Богу как минимум 3 раза в день, петь псалмы, гимны и духовные песни (*Orig.* In Ps. hom. lat. 36. 5. 1; ср.: Кол 3. 16;), размышлять над словами молитвы (*Orig.* In Ier. hom. 14. 14).

V. Совершенство. Очистившись от греха и приобретая добродетели,

христианин восходит от славы к славе (In Ioan. comm. XXXII 27. 335–343; In Rom. comm. IV 8; ср.: 2 Кор 3. 18), ожидая, что в «благодати воскресения» (*gratia resurrectionis*) само его тело станет духовным (*Orig. De princip. II 3. 3; 10. 1–3*). Он достигает совершенства лишь тогда, когда настолько утверждается в добродетели, что не может уже снова пасть и отклониться от Бога (In Rom. comm. Proem.), когда он не только избегает зла, но творит добро (In Ps. hom. lat. 36. 4. 6; 38. 1. 3–4), став равным ангелам (*De princip. IV 4. 2*) и Самому Христу (In Rom. comm. V 8; ср.: *De princip. III 6. 10*), оказавшись причастником Божеского естества (2 Петр 1. 4), стяжав высший дар Св. Духа — совершенную любовь, к-рую имеет Бог по отношению к творению (*Orig. In Rom. comm. IV 9*).

О. противопоставляет духовную любовь плотской, поскольку эти 2 вида любви, с его т. зр., имеют разное происхождение и разный объект (см.: *Pétré. 1954; Boyd. 1976; Pietras. 1988; Osborne. 1992*). Любовь к чувственным вещам является злой и происходит от дьявола; привязываясь к материальному, человек впадает в идолопоклонство, и его связь с чувственными реальностями нельзя назвать любовью в собственном смысле слова. Единственной подлинной любовью О. считает любовь божественную, к-рая происходит от Отца, порождает Сына, изводит Св. Духа, и от трех Ипостасей Троицы передается людям и проч. разумным творениям. Плотская любовь есть лишь злоупотребление божественной любовью, к-рую Бог поместил в сердца людей, чтобы они любили Творца (*Orig. In Cant. comm. Prol. 2. 15–48*). Однако и в божественной любви, по мысли О., должен существовать определенный порядок. Любить следует только Бога и Христа, которые одновременно являются субъектами и объектами любви; любить творения Божии означает воздавать твари то, что принадлежит только Богу (*Ibid. III 7; In Num. 11. 8; In Luc. hom. 25*). Бога должно любить без меры, от всего сердца (In Cant. hom. 2. 9; In Iudic. 2. 4; ср.: Мф 22. 37), а ближнего — «как себя самого» (Мф 22. 39), т. е. в относительном смысле. Любовь к ближнему также подчинена своего рода порядку: на 1-м месте стоит любовь к супруге (супругу), затем следует любовь к родственникам (мать, отец, братья,

сестры и т. п.), святым, пастырям Церкви, братьям по вере, неверным, врагам (*Orig. In Cant. comm. III 7. 16–22*). Однако любовь ни к одной из перечисленных категорий людей не должна быть выше любви к Богу в том случае, если человек ставится перед выбором.

Высшим выражением верности Богу и любви к Нему О. считал мученичество (*Hartmann. 1958; Lorenzi. 1984*). Оно, по его мнению, предполагает 2 элемента: истинную веру в Бога и исповедание этой веры, выраженное в отвержении идолопоклонства или ложного учения о Боге (*Orig. Exhort. ad marty. 18, 32*). Мученичество не было для О. предметом лишь теоретического рассуждения. Свидетельства о мученической кончине его отца Леонида, мн. учеников О. и факт его собственного исповеднического подвига при имп. Деции говорят о том, что во времена О. мученический подвиг в любой момент мог стать реальностью. Сам О. желал мученичества (*Disp. Heracl. 24*), однако он осуждает тех, кто сознательно стремятся предать себя в руки властей. Подлинное мученичество может совершаться не только открыто и публично (*ἐν φανερό*), но и «сокровенно» (*ἐν κρυπτό*), т. е. в виде «свидетельства совести», постоянной внутренней готовности пролить кровь за Христа, если потребуется (*Exhort. ad marty. 21; In Num. 10. 2; ср.: 2 Кор 1. 12*). Мученик — это христианин, к-рый остался верным обетам, данным в крещении; он предлагает себя Богу как жертву, выступает как борец (*ἀθλητής*) с дьяволом, подражает Христу и Его крестным страданиям. Исповедание веры и смерть за Христа полностью очищают мученика от грехов. Страдания мучеников являются частью искушительного дела Христа: мученики вместе со Христом очищают и спасают мир от греха, разрушают дьявольские сети и возводят верных к Богу (*Orig. Exhort. ad marty. 42*). Мученичество есть «крещение кровью», к-рое выше крещения водой, потому что мученик, соединившись с Христом в Его страданиях, уже не может отступить от Него (In Iudic. 7. 2; In Matth. comm. XVI 6).

Совершенство, по мнению О., не имеет предела: даже достигнув богоподобия, разумное творение не сможет насытиться высшим благом, будет с еще большей жадностью устремляться к Богу (*De princip. I 3. 8*),

и в этом состоянии аскезы будет заключаться в жизни для Бога, в постоянно возрастающей любви к Нему (см.: *Siclari. 1985*). О. не избегает сложного вопроса о том, каким образом учение о высшем совершенстве согласуется с потенциально возможным повторным падением, к-рое связано с фундаментальным тезисом системы О. — свободой воли разумных существ (*Orig. De princip. II 3. 3; III 6. 3; IV 4. 8; Contr. Cels. IV 65–68; V 20–21*). О. признает, что, в каком бы состоянии совершенства и добродетели ни находилась душа, поскольку «добродетель изменчива», а душа свободна, теоретически она может повторно пасть. Тем не менее О. высказывает предположение, что такого падения фактически не произойдет и для спасения вторично падшей души не понадобится новое домостроительство Христа. Свобода воли всегда будет присуща рациональной природе, однако сила Креста Христова, т. е. Его искушительный подвиг, сила Его любви, являются достаточными для исцеления и спасения всех разумных существ, для удержания их в любви к Богу (In Rom. comm. V 10).

Е. В. Ткачёв

Значение и влияние. Сложная личность О. нашла яркое выражение в его многообразной деятельности и в обширном корпусе созданных им сочинений. Во всех трудах О. отчетливо прослеживаются 2 основных направления. Прежде всего, О. осознавал себя служителем правосл. Церкви, с энтузиазмом исполняя обязанности учителя школы для христиан и язычников, а затем также — пресвитера и проповедника. Церковное служение О. воспринимал как важнейшее дело всей жизни; именно этому делу были подчинены все его научные и лит. занятия. С таким самосознанием О. связаны подчеркивание им значения Свящ. Писания и церковного Предания как критериев вероучительной истины, признание изучения Библии наиболее важным занятием для христиан, критическое отношение к всевозможным еретическим уклонам от христианской веры, постоянное внимание к вопросам духовно-практической христ. жизни и т. п. Однако церковное служение О. исполнял в условиях, когда христианство становилось все более распространенным и популярным, вследствие чего

усиливались и критические нападки на христ. веру с самых разных сторон. Историческая ситуация вынуждала О. вести полемику с иудеями, язычниками, гностиками, маркионитами и др. внешними и внутренними оппонентами того учения, к-рое О. считал церковной ортодоксией. Этой апологетической задачей определяется 2-е направление трудов О., связанное с его теоретическими философскими и богословскими исследованиями. О. осознавал, что одной только церковной экзегезы Свящ. Писания недостаточно для убедительного решения тех вопросов, которые ставились в ходе богословской полемики. В период, на к-рый пришлась проповедническая и лит. деятельность О., религиозный и философский контекст в значительной мере определялся поиском новых подходов к решению 2 взаимосвязанных фундаментальных философских проблем: проблемы зла и проблемы свободы. О. как апологету требовалось предложить решение этих проблем, к-рое было бы не просто догматическим, но и философским, т. е. обладало бы универсальной рациональной убедительностью. При выработке собственных решений он пользовался теми интеллектуальными средствами, к-рые были им усвоены в процессе получения философского образования и стали частью его мировоззрения, и опирался гл. обр. на философские концепции среднего платонизма и стоицизма (в целом о влиянии греч. философии на О. см.: *Dorival*. 2005; *Zambon, Wyrtwa*. 2018. S. 966–970). О. удалось создать цельную и рационально убедительную философско-теологическую систему, в основных чертах представленную им в трактате «О началах». Однако широкое использование философских средств оказало обратное влияние на церковную сторону деятельности О., заставив его искать такие способы интерпретации Свящ. Писания, к-рые позволили бы извлекать из библейских текстов необходимые для богословской системы постулаты и доказательства. Этим постоянным напряжением между церковной ориентацией на открытую в Свящ. Писании истину и философской ориентацией на индивидуальную рациональную интерпретацию этой истины задаются как теологические достижения О., оказавшие влияние на все последую-



Ориген.
Гравюра Я. Лейкена.
1698 г.

щее развитие христ. богословия, так и спорные моменты созданной им богословской системы, приведшие к осуждению его правосл. Церковью с позиций позднейшей христ. ортодоксии.

Двум направлениям деятельности О. соответствуют 2 линии рецепции его идей (обзор см.: *Zambon, Wyrtwa*. 2018. S. 992–997). Эти линии начали складываться еще при жизни О. и окончательно оформились к IV–V вв. Первая и наиболее широкая линия связана с признанием роли О. как выдающегося церковного учителя и экзегета, а также с избирательным использованием его экзегетических и апологетических достижений. Посвященные толкованию Свящ. Писания труды О. были высоко оценены уже в древности, несмотря на дискуссии, связанные с рядом его богословских концепций. Напр., источники сообщают, что Василий Великий и Григорий Богослов в молодости «собирали книги Оригена и по ним учились изъяснять Священное Писание» (*Socr. Schol. Hist. eccl.* IV 26). В их трудах действительно обнаруживаются многочисленные следы знакомства с сочинениями и идеями О. Свт. Григорий Нисский упоминает о комментарии О. на Книгу Песнь Песней в предисловии к собственному комментарию на эту библейскую книгу, в котором он творчески развивает предложенный О. аллегорический

подход. Как наиболее последовательный и яркий сторонник христ. аллегорического метода интерпретации Свящ. Писания, О. оставался образцом для всех последующих церковных писателей, признававших наличие в Свящ. Писании духовного или таинственного смысла, отличающегося от буквального. В последующей христ. экзегезе было воспринято и еще одно принципиально важное методологическое достижение О.: объяснение библейских отрывков не путем анализа широкого идейного и исторического контекста, а путем выстраивания многоплановых ассоциативных рядов, в к-рых выражения и понятия Свящ. Писания воспринимаются как наделенные скрытым внеконтекстуальным смыслом (примеры см.: *Дунаев*. 2006). Труды О. служили постоянным источником материала и идей для мн. христ. экзегетов как на Востоке, так и на Западе. Даже критически относившиеся к О. церковные писатели, как напр., сщмч. Мефодий Олимпийский или блж. Иероним (в поздний период), заимствовали у него экзегетические приемы и примеры для своей экзегезы. Итог многовековой положительной рецепции экзегетики О. в древней патристике подводится в словаре «Суда» (X в.): О. «составил бесчисленное множество толкований на все церковное Писание, так что все последующие церковные учителя позаимствовали у него основания [для собственных толкований]; как говорит Григорий Богослов, «Ориген — это наш общий точильный камень» (*Suda*. Ω. 182; в известных ныне сочинениях свт. Григория цитата не обнаружена). В рамках этой широкой линии рецепции обращение к трудам О. не предполагало согласия со всеми его богословскими идеями. Напр., свт. Афанасий Великий ссылаясь на высказывания О. как уважаемого церковного писателя, однако понимал, что его воззрения не во всем были бесспорны и безупречны. Свт. Василий Великий при толковании повествования о творении одновременно повторял некие предложенные О. интерпретации и критиковал его за чрезмерный аллегоризм. Составители сб. «Филокалия», выписав множество цитат из трудов О., посвященных теории библейской экзегезы и обоснованию учения о свободе воли, искусно обходили спорные моменты его теологии.

Показательным является пример свт. Григория Нисского, к-рый не явно использовал спорную концепцию апокатастасиса О. при разработке собственного учения о всеобщем спасении, однако весьма критически оценивал представление о предсуществовании и падении душ, к-рое у О. неразрывно связано с концепцией апокатастасиса. Т. о., в рамках 1-й линии не предполагалось слепого следования О.; ее многочисленные представители считали, что идейное наследие О. можно и нужно использовать, однако вполне допустима и критическая переоценка предложенных им богословских решений.

Вторая, более узкая линия рецепции наследия О. тесно связана со спорами по вопросу его личной ортодоксальности и соответствия его богословия нормативному правосл. вероучению (см. *Оригенистские споры*). Обвинения в ереси выдвигались против О. еще при его жизни, и он вынужден был оправдываться. В дальнейшем дискуссии становились все более острыми. На ранней стадии убежденные сторонники О. стремились доказать полное соответствие его взглядов тому, что в их время признавалось нормой правосл. вероучения. Более или менее явная переинтерпретация идей О. и идеализация его личности характерны для ранних апологетов О.: сщмч. Памфила, Евсевия Кесарийского, Руфина Аквилейского, Сократа Схоластика. От этой умеренно-апологетической линии отличается линия оригенизма в собственном смысле, представители к-рого не подгоняли идеи О. под некое условное «православие», но полагали, что его взгляды и являются подлинным православием. Они развивали эти взгляды и противопоставляли их общепринятой правосл. догматике, в то время часто еще не имевшей утверждения в формальных церковных постановлениях. Такой подход намечается в трудах Дидима Слепца и Евагрия Понтийского, достигая кульминации к кон. IV в. В этот период группы христиан, сознательно следовавших наиболее спорным положениям богословия О. и считавших их выражением истинного христианства, существовали по всей Римской империи — от пустынь Палестины и Египта, где прооригенистски были ориентированы мн. монахи и целые мон-ри, до Рима и Испании, куда книги и идеи О. привозили

путешественники и паломники (см. в ст. *Орозий*). Убежденным сторонникам О. противостояли его твердые противники, настроенные столь же бескомпромиссно. Показательным здесь является пример свт. Епифания Кипрского, к-рый возводил все ереси IV в. к «аллегоризму Оригена» (см.: *Ephiph. Adv. haer.* 64).

Противостояние оригенистов и антиоригенистов достигло кульминации к VI в. Реагируя гл. обр. на обострившуюся ситуацию в монастырях Палестины, имп. св. Юстиниан I в 543 г. издал адресованный патриарху К-польскому свт. Мише «Эдикт против Оригена», к-рый завершается 10 анафематизмами, содержащими осуждение основных спорных положений учения О.; в последнем анафематизме также объявляется о предании анафеме самого О. (текст см.: АСО. Т. 3. Р. 189–214; рус. пер: ДВС. Т. 5. С. 262–289). В документе император сообщал, что отправляет эдикт не только К-польскому патриарху, но и другим первоиерархам правосл. Церкви: папе Римскому *Вигилию* (537–555), патриархам Александрийскому, Антиохийскому и Иерусалимскому (см.: АСО. Т. 3. Р. 208). Согласно сообщению диак. *Либерата Карфагенского* в соч. «Краткая история несториан и евтихиан» (*Breviarium causae Nestorianorum et Eutychanorum*; CPL, N 865), все патриархи, включая папу Римского Вигилия, подписали императорский эдикт и поддержали предание анафеме О. (см.: *Liberat. Breviar.* 23 // АСО. Т. 2. Vol. 5. Р. 140). Независимое подтверждение того, что папа Римский Вигилий одобрил посмертное анафематствование О., предлагает современник этих событий Кассиодор, который отмечает: «...многие отцы считали, что Ориген является еретиком... и в настоящее время блаженнейшим мужем папой Вигилием вновь было подтверждено, что О. подлежит [церковному] осуждению (*damnatum esse*)» (*Cassiod. De inst. div. lit.* I 1. 5). Т. о., в сер. VI в. среди высшей имперской и церковной администрации существовал консенсус относительно осуждения О. как еретика (ср.: *Diekamp.* 1899. S. 50). Однако среди монахов, в особенности в Палестине, оставалось значительное число оригенистов, готовых отстаивать свои религ. убеждения. Вслед этого вопрос об О. и оригенизме вновь стал предметом обсуждения в период работы V Вселенского Со-

бора (подробнее об историческом и идейном контексте см.: *Hombergen.* 2001).

По причине фрагментарности и противоречивости источников в исследовательской лит-ре предлагались разнообразные теории относительно того, обсуждался ли вопрос об О. непосредственно на заседаниях V Вселенского Собора, и если обсуждался, то в какой форме и с какими итогами. В основном корпусе деяний Собора, к-рый сохранился только в лат. переводе, имя О. встречается дважды: 1) на 5-м заседании он упоминается как пример еретика, посмертно осужденного Церковью, причем дается косвенная ссылка на решение 543 г. и его поддержку со стороны папы Римского Вигилия (см.: АСО. Т. 4. Vol. 1. Р. 114); 2) в 11-м анафематизме, к-рый входит в 14 анафематизмов, принятых на заключительном 8-м заседании, О. упоминается в общем списке ранее анафематствованных Церковью еретиков; осужденными объявляются «Арий, Евномий, Македоний, Аполлинарий, Несторий, Евтихий и Ориген, с нечестивыми их сочинениями» (см.: *Ibid.* Р. 218). Предположение нек-рых исследователей (напр., см.: *Drewey.* 1985), что в последнем случае имя О. могло быть интерполировано в текст деяний Собора позднее, малоубедительно по неск. причинам: 1) анафематизмы Собора сохранились помимо лат. перевода в оригинальной греч. версии, где имя О. также присутствует в списке (см.: АСО. Т. 4. Vol. 1. Р. 242); 2) О. уже упоминался на 5-м заседании Собора как осужденный Церковью еретик; 3) включение О. в список согласуется с намерением использовать его пример для обоснования правомочности посмертного осуждения любых еретиков; 4) у правосл. противников оригенизма не было весомых мотивов для интерполяции деяний Собора. То, что в лат. версии деяний Собора нет упоминаний об обсуждении Собором проблемы О. и оригенистов, может означать, что этот вопрос обсуждался отдельно, на одном или нескольких заседаниях либо полного состава Собора, либо более узкой группы ведущих представителей прибывших на Собор делегаций. Такое заседание могло состояться как до, так и после основных заседаний Собора, посвященных «Трем Главам». Вероятнее всего, корректную последовательность событий

передает Евагрий Схоластик в «Церковной истории», хотя он не был непосредственным свидетелем событий, поэтому может ошибаться в нек-рых деталях (см.: *Evagr. Schol. Hist. eccl.* IV 38). Из его сообщения можно заключить, что после окончания долгого обсуждения отцами Собора «Трех Глав» правосл. палестинские монахи подали имп. Юстиниану «донесение против учения Оригена» и монахов-оригенистов. Возможно, реакцией императора на это донесение стало адресованное отцам Собора послание, к-рое сохранилось в составе «Краткой хроники» *Георгия Амартола* (см.: *Georg. Mon. Chron.* IX 17; также см.: *Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano*. Mil., 1977. P. 121–125). В нем кратко перечисляются взгляды оригенистов и говорится о необходимости их соборного осуждения. Поскольку среди участников Собора не было убежденных сторонников О. и оригенизма, длительного обсуждения вопроса не потребовалось. Вероятно, в рамках единственного деяния, текст к-рого не сохранился, однако о содержании к-рого дает нек-рые сведения Евагрий Схоластик (см.: *Evagr. Schol. Hist. eccl.* IV 38), были рассмотрены пункты поданного императору обвинения и приняты сохранившиеся 15 анафематизмов (текст см.: АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 248–249; ПЭ. Т. 9. С. 626–627), содержащие осуждение взглядов палестинских оригенистов, гл. обр. последователей Евагрия. Дополнительно обсуждать личность и мнения самого О. не было необходимости, поскольку после эдикта 543 г. они считались уже анафематствованными Церковью. Возможно, в этом же деянии поименно предавались анафеме О., Дидим и Евагрий. Последнее допущение согласуется как с отсутствием имен Дидима и Евагрия в лат. переводе 8-го деяния Собора (во время 8-го заседания они еще не были формально осуждены), так и с присутствием их имен наряду с именем О. во мн. позднейших источниках с прямым указанием на то, что они осуждены V Вселенским Собором. Подтверждение общецерковного анафематствования О., Дидима и Евагрия содержится в деяниях и постановлениях Латеранского Собора 649 г. (см.: АСО II. Vol. 1. P. 378), *Вселенского VI Собора* (Ibid. Vol. 2. Pt. 2. P. 768, 850), *Вселенского VII Собора* (Ibid. Vol. 3. Pt. 1. P. 240, 262; Pt. 3. P. 640, 824, 862).

В анафематизмах имп. Юстиниана и соборных анафематизмах были достаточно точно обозначены границы, отделявшие учение О. от церковной ортодоксии. С этого времени следование наиболее радикальным богословским мнениям О. означало сознательное присоединение к осужденной Церковью ереси. Вместе с тем, несмотря на жесткость осуждения, правосл. богословы не отказались от обращения к наследию О., хотя и вынуждены были делать это в новых условиях с предельной осторожностью. Пример подобного осторожного и творческого подхода к лит. наследию О. и идейному содержанию оригенизма представлен в богословии прп. *Максима Исповедника*, к-рый предпринял попытку сохранить те достижения О., к-рые могли быть сохранены без ущерба для ортодоксии (см.: *Шервуд*. 2007).

В Византии следствием осуждения О. стало почти полное исключение его теоретических концепций из богословского контекста. Его экзегетическое наследие продолжали использовать, но преимущественно косвенно, благодаря цитатам в катехах и пересказам в трудах др. церковных писателей. Напротив, на Западе начиная с эпохи Каролингов лат. переводы экзегетических сочинений О. получали все более широкое распространение. Известны и сторонники богословия О., наиболее ярким из к-рых является Иоанн Скот *Эриугена*. В период *схоластики* обращение к трудам О. становится эпизодическим; в целом он воспринимался нейтрально, как один из мн. древних экзегетов. Начиная с эпохи *Ренессанса* рецепция О. теологами и философами оказывается связана не только с их конфессиональной позицией, но и с их метафизическими взглядами, с признанием возможности или невозможности совмещения платонической онтологии с христианством. В трудах положительно относившихся к платонизму христианских теологов радикальные идеи О. отвергались или переформулировались в смягченном виде, тогда как более умеренные интерпретировались в духе византийского и средневекового христианского платонизма. Такой подход характерен, напр., для *Николая Кузанского*, кард. *Виссариона* Никейского, Марсилио *Фичино*, Джованни Пико делла Мирандола, Эразма Роттердамского, кембридж-

ских платоников XVII в., Г. В. *Лейбница* и мн. др.

В XVIII–XIX вв. экзегетическое и теологическое наследие О. часто рассматривалось в негативном свете в связи с представлениями о т. н. эллинизации христианства. Критическое направление интенсивно развивалось в нем. историографии, достигнув кульминации в трудах А. фон *Гарнака*: теологическую систему О. он расценивал как «гнозис, который по формальным параметрам представляет собой философию Откровения, или богословие Писания, а по материальным — космологическую спекуляцию» (см.: *Harnack*. 1888. S. 567). В монографии Э. де Фая аллегорическая экзегеза О. оценивается как средство для переосмысления Свящ. Писания и «обогащения», а точнее, искажения его различными философскими теориями (см.: *Faye*. 1923–1928). Отзвуки такой критической оценки О. как экзегета обнаруживаются также в исследованиях отечественных ученых и богословов, в частности, у прот. *Георгия Флоровского*, называвшего господство иносказательного толкования у О. методом «деисторизации Библии» (см.: *Флоровский*. 1998).

В сер. XX в., когда появились историко-богословские исследования, основанные на контекстуальном прочтении древних источников и привлечении новых свидетельств, представления об О. как экзегете стали существенно меняться. Значительный вклад в формирование новых подходов к наследию О. внесли фундаментальные исследования Ж. *Даниелу* (см.: *Daniélou*. 1948; *Даниелу*. 2013) и А. де Любака (*Lubac*. 1950), а также завязавшаяся между ними полемика по вопросу об источниках и значении разработанного О. аллегорического метода толкования Свящ. Писания. Если Даниелу подчеркивал наличие в экзегетических и богословских построениях О. двойственности, связанной с ориентацией одновременно на иудео-христ. традицию (типологический подход к Свящ. Писанию) и античную философскую и религ. культуру (антиисторичный аллегоризм), то Любак настаивал на внутреннем единстве типологии и аллегории у О., указывая, что для О. было характерно не столько стремление упразднить значение истории, сколько желание рассмотреть историю в свете открытой

в НЗ христ. истины, чтобы тем самым увидеть через посредство исторических образов вечные принципы и законы, определяющие отношения между Богом и человеком. Как отмечает И. Панагопулос, «многочисленные современные исследователи Оригена решительно дистанцируются от прежних односторонних и предвзятых суждений... и вместо увлечения философией и мистикой все яснее видят определяющее влияние библейской герменевтики на формирование его богословия» (Панагопулос. 2013. С. 355). По оценке Панагопулоса, О. «был и остается основоположником и первопроходцем библейской герменевтики, неиссякаемым источником здравого церковного толкования Библии» (Там же. С. 356).

Новое осмысление значения экзегетики О. в трудах исследователей XX–XXI вв. нередко оказывалось связано с попытками переоценки его богословия в целом. Весьма влиятельным на Западе стал подход, предполагающий перевод концепций О. на язык современной христ. теологии с целью их полной или частичной реабилитации. Яркое проявление такого подхода представлено в творчестве католич. теолога Х. У. фон Бальтазара (1905–1988), который стремился показать органичную принадлежность к христ. вероучению мн. идей О. и оригенистов, в т. ч. осужденных Церковью, и синтезировать их с совр. католич. догматикой. В правосл. патрологии также появляются исследования, авторы которых доказывают, что по меньшей мере некие из выдвинутых против О. обвинений в ереси некорректны и связаны с непониманием или предвзятой интерпретацией его богословской системы критиками (напр., см.: Behr. 2017). Однако влиятельной остается и традиц. церковная позиция, сторонники которой подчеркивают, что в наследии О. «наблюдается два порядка идей и интуиций: одни более или менее органично вписываются в общий контекст церковной ортодоксии, а другие в лучшем случае расходятся с ней, а в худшем — встают в непримиримое противоречие с этой ортодоксией» (Сидоров. 2013. С. 26).

Э. П. Б.

Соч.: CPG, N 1410–1525; CPGS, N 1410–1523; PG. Vol. 11–17; **критическое собрание сочинений**: *Origenes Werke*. Lpz., 1899. Bd. 1: Die Schrift vom Martyrium. Buch I–IV gegen Celsus. (GCS; 2); Bd. 2: Buch V–VIII gegen Celsus.

Die Schrift vom Gebet. (GCS; 3); Lpz., 1901. B., 1983². Bd. 3: Jeremiahomilien. Klageliederkommentar. Erklärung der Samuel- und Königsbücher. (GCS; 6); Lpz., 1903. Bd. 4: Der Johanneskommentar. (GCS; 10); 1913. Bd. 5: De principiis. (GCS; 22); 1920. Bd. 6: Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. Tl. 1: Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus. (GCS; 29); B., Boston., 2012². Bd. 6: Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. Tl. 1: Die Homilien zu Genesis. (GCS. NF; 17); Lpz., 1921. Bd. 7: Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. Tl. 2: Die Homilien zu Numeri, Josua und Judices. (GCS; 30); 1925. Bd. 8: Homilien zu Samuel I, zum Hohelied und zu den Propheten. Kommentar zum Hohelied in Rufins und Hieronymus' Übersetzungen. (GCS; 33); Lpz., 1930. B., 1959². Bd. 9: Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars. (GCS; 35, 49²); Lpz., 1936. Bd. 10: Matthäuserklärung I: Die griechisch erhaltenen Tomoi. (GCS; 40); Lpz., 1933. B., 1976². Bd. 11: Matthäuserklärung II: Die lateinische Übersetzung der Commentariorum Series. (GCS; 38); Lpz., 1941. Bd. 12: Matthäuserklärung III. Tl. 1: Fragmente und Indices: Erste Hälfte (GCS; 41/1); Lpz., 1955. B., 1968². Bd. 12: Matthäuserklärung III. Tl. 2: Fragmente und Indices: Zweite Hälfte (GCS; 41/2); B., 2015. Bd. 13: Die neuen Psalmenhomilien. (GCS. NF; 19); **издания в септис Sources Chrétiennes**: *Origène. Entretien avec Héraclide* / Ed. J. Scherer. P., 1960. (SC; 67); *Homélie sur Josué* / Ed. A. Jaubert. P., 1960. (SC; 71); *Homélie sur S. Luc* / Ed. H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon. P., 1962. (SC; 87); *Commentaire sur S. Jean*. P., 1966, 1996². T. 1: Livres I–V; 1970. T. 2: Livres VI, X; 1975, 2006². T. 3: Livre XIII; 1982. T. 4: Livres XIX–XX; 1992. T. 5: Livres XXVIII, XXXII. (SC; 120–120bis, 157, 222, 290, 385); *Homélie sur le Cantique des Cantiques* / Ed. O. Rousseau. P., 1966² (SC; 37bis); *Contre Celse* / Ed. M. Borret. P., 1967–1976. 5 t. (SC; 132, 136, 147, 150, 227); *Lettre d'Origène à Grégoire // Grégoire le Thaumaturge. Remerciement à Origène, suivi de la Lettre d'Origène à Grégoire* / Ed. H. Crouzel. P., 1969. P. 186–194. (SC; 148); *Commentaire sur l'Evangile selon Matthieu* / Ed. R. Girdot. P., 1970. T. 1: Livres X–XI. (SC; 162); *Homélie sur la Genèse* / Ed. H. de Lubac, L. Doutreleau. P., 1976² (SC; 7bis); *Homélie sur Jérémie* / Ed. P. Huxson, P. Nautin. P., 1976–1977. 2 t. (SC; 232, 238); *Philocalie 21–27: Sur le libre arbitre* / Ed. É. Junod. P., 1976. (SC; 226); *Traité des principes* / Ed. H. Crouzel, M. Simonetti. P., 1978–1984. 5 t. (SC; 252, 253, 268, 269, 312); *Homélie sur le Lévitique* / Ed. M. Borret. P., 1981. 2 t. (SC; 286, 287); *Philocalie 1–20: Sur les Écritures. La Lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne* / Ed. M. Harl, N. de Lange. P., 1983. (SC; 302); *Homélie sur l'Exode* / Ed. M. Borret. P., 1985. (SC; 321); *Homélie sur Samuel* / Ed. P. Nautin, M.-Th. Nautin. P., 1986. (SC; 328); *Homélie sur Ézéchiël* / Ed. M. Borret. P., 1989. (SC; 352); *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* / Ed. L. Brésard, H. Crouzel, M. Borret. P., 1991–1992. 2 t. (SC; 375, 376); *Homélie sur les Juges* / Ed. P. Messié, L. Neyrand, M. Borret. P., 1993. (SC; 389); *Homélie sur les Psaumes 36 à 38* / Ed. E. Prinzivalli, H. Crouzel, L. Brésard. P., 1995. (SC; 411); *Homélie sur les Nombres* / Ed. L. Doutreleau. P., 1996–2001. 3 t. (SC; 415, 442, 461); *Commentaire sur l'Épître aux Romains* / Ed. C. P. Hammond Bammel. P., 2009–[2012]. T. 1–[4]. (SC; 532, 539, 543, 555); **прочие издания**: *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum*

in totum Vetus Testamentum fragmenta / Ed. F. Field. Oxf., 1875. 2 vol.; *The Philocalia of Origen: The Text Revised with a Crit. Introd. and Indices* / Ed. J. A. Robinson. Camb., 1893; *Der Scholien-Kommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis nebst einem Stück aus Irenaeus, Lib. V* / Hrsg. C. Diobouniotis, A. Harnack. Lpz., 1911; *Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien* / Hrsg., Übers., Anmerk. H. Gorgemanns, H. Karpp. Darmstadt, 1976, 1985²; *Origène. Sur la Pâque* / Ed. O. Guéraud, P. Nautin. P., 1979; *Der Römerbriefkommentar des Origenes: Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins* / Hrsg. C. P. Hammond Bammel, H. J. Frede, H. Stanjek. Freiburg i. Br., 1990–1998. 3 Bde; *Die Schrift des Origenes «Über das Passa»*: Textausgabe und Kommentar / Hrsg. B. Witte. Altenberge, 1993; *Opere di Origene*. R., 2002–[2017]. Vol. 1–[19] (Vol. 1: Omelie sulla Genesi; Vol. 2: Omelie sull'Esodo; Vol. 8: Omelie su Ezechiele; Vol. 11. Pt. 1–[3]: Commento a Matteo; Vol. 11. Pt. 5–6: Commento a Matteo: Ser. 1–2; Vol. 14. Pt. 1–2: Commento alla Lettera ai Romani; Vol. 14. Pt. 4: Esegese paolina. I testi frammentari; Vol. 18: Dialogo con Eraclide; Vol. 19: La Pasqua) [ориг. текст и итал. пер.]; *Origene. Commentario al Cantico dei Cantici: Testi in lingua greca* / Introd., testo, trad. e comment. M. A. Barbàra. Bologna 2005; *Origenes. Werke mit deutscher Übersetzung*. B.; N. Y. etc., 2009–[2018] (2010. Bd. 1. Tl. 1: Die Kommentierung des Buches Genesis; 2011. Bd. 1. Tl. 2: Die Homilien zum Buch Genesis; 2014. Bd. 7: Die Homilien zum Ersten Buch Samuel; 2016. Bd. 9. Tl. 1: Der Kommentar zum Hohelied; 2016. Bd. 9. Tl. 2: Die Homilien und Fragmente zum Hohelied; 2009. Bd. 10: Die Homilien zum Buch Jesaja; 2018. Bd. 11: Die Homilien zum Buch Jeremia; 2014. Bd. 21: Über das Gebet; 2010. Bd. 22: Aufforderung zum Martyrium) [ориг. текст и нем. пер. с науч. введ. и коммент.]; *Origenes. Contra Celsum* / Übers. C. Barthold; Einl. und komm. M. Fiedrowicz. Freiburg, 2011–2012. 5 Bde. (Fontes Christiani; 50/1–5) [ориг. текст и нем. пер. с комментариями]; *Origenes. Sobre los principios* / Ed. S. Fernández Eyzaguirre. Madrid, 2015. (Fuentes patristicas; 27) [ориг. текст с исп. пер. и коммент.]; *Origen. On First Principles* / Ed., trad. J. Behr. Oxf., 2017. 2 vol. [ориг. текст с англ. пер.]; *Die Prologtexte zu den Psalmen von Origenes und Eusebius* / Hrsg. C. Bandt, F. X. Risch, B. Villani. B.; Boston, 2019. (TU; 183); **переводы на европейские языки**: *Origene. Commento al Vangelo di Giovanni* / Ed. E. Corsini. Torino, 1968 [итал. пер.]; *Origenes. Römerbriefkommentar* / Übers., Einl. Th. Heithier. Freiburg, 1990–1999. 6 Bde. (Fontes Christiani; 2/1–6) [ориг. текст и нем. пер.]; *Origenes. Homilien zum Lukasevangelium* / Übers. H.-J. Sieben. Freiburg, 1991–1992. 2 Bde. (Fontes Christiani; 4/1–2) [ориг. текст и нем. пер.]; **переводы на русский язык**: Перевод двух бесед Оригена на книгу Песнь Песней, [сделанный блж. Иеронимом] // Творения блж. Иеронима Стридонского. К., 1880. Ч. 6. С. 137–174; О молитве / Пер.: И. И. Корсунский. Ярославль, 1884; Увещание к мученичеству / Пер.: Н. И. Корсунский. Ярославль, 1886; «О молитве» и «Увещание к мученичеству»: Творения учителя Церкви Оригена / Пер.: Н. И. Корсунский. СПб., 1897; О началах / Пер.: Н. Петров // Творения Оригена, учителя Александрийского. Каз., 1899. Вып. 1: О началах; То же. СПб., 2000; Письмо Оригена к св. Григорию Чудотворцу / Пер.: Н. И. Сагарда // ХЧ. 1912. № 12. С. 1337–1341; Против Цельса: [Кп. I–IV] / Пер.: Л. И. Писарев. Каз., 1912. М., 1996; Гомилии на Песнь Песней / Пер. с лат.,

примеч.: И. Л. Холмогорова; ред.: Т. А. Миллер // *АнО*. 1995. № 1(4). С. 78–94; № 2(5) С. 76–94; Против Цельса: Кн. V / Пер., коммент.: А. Р. Фокин // БСБ. 1999. Вып. 2. С. 47–62; Вып. 3. С. 114–135; Вып. 4. С. 99–123; 2001. Вып. 7. С. 115–142; Комментарий на Евангелие от Иоанна: [Отрывок: I 1–20] / Пер., предисл.: А. Г. Дунаев // БТ. 2003. Сб. 38. С. 97–119; Комментарий на Евангелие от Матфея: Кн. 10–11 / Пер., предисл., примеч.: А. В. Серёгин // Там же. 2007. Сб. 41. С. 20–84; [Гомилии на книгу Бытие:] Гомилия 1: На Шестоднев (Быт 1. 1–30) / Пер.: диак. М. Асмус // *Асмус*. 2008. С. 23–39; Гомилии на Первую книгу Царств / Пер.: свят. К. Михайлов // ЦиВр. 2009. № 2(47). С. 88–112; Из «Комментария на псалмы» Добротолюбие, 26 / Пер.: А. В. Серёгин // *Космос и душа*. М., 2010. Вып. 2: Учения о природе и мышлении в Античности. Ср. века и Новое время. С. 175–183; Гомилии на Книгу пророка Исаии / Пер.: М. Г. Калинин; ред.: А. Г. Дунаев // БТ. 2013. Сб. 45. С. 11–64; Толкования на Евангелие от Иоанна / Пер., предисл., коммент.: О. И. Кулиев. СПб., 2018.

Библиогр.: *Crouzel H.* Bibliographie critique d'Origène. Steenbrugis, 1971. (Instrumenta Patristica; 8); *Idem*: Suppl. 1. Steenbrugis, 1982. (Instrumenta Patristica; 8A); *Idem*: Suppl. 2. Turnhout, 1996. (Instrumenta Patristica; 8B); Repertorio bibliografico: Pubblicazioni recenti su Origene e la tradizione alessandrina // *Adamantius: Annuario di Letteratura Cristiana Antica e di Studi Giudeoellenistici*. Pisa; Brescia, 1995–[2017]. Vol. 1–[23]; *Saizawa*. 2004. С. 436–437. Примеч. 1; С. 452. Примеч. 10; С. 460. Примеч. 6 [рус. лит.-ра]; *Zambon, Wyrtwa*. 2018. S. 1111–1128.

Лит.: *Малевацкий Г., свящ.* Догматическая система Оригена // ТКДА. 1870. № 1. С. 76–148; № 2. С. 293–401; № 3. С. 513–610; № 4. С. 3–107; № 5. С. 245–323; № 6. С. 495–567; № 7. С. 3–82; *Болотов В. В.* Учение Оригена о Св. Троице. СПб., 1879 [перизд.: *Он же*. Собр. трудов. 1999. Т. 1]; *Harnack A., von.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg i. Br., 1888². Bd. 1; *Klostermann E.* Die Schriften des Origenes in Hieronymus' Brief an Paula // SPAW. 1897. Bd. 2. S. 855–870; *idem*. Einführung in die Arbeiten des Origenes zum Matthäus // *Origenes Werke*. 1955. Bd. 12. Tl. 2. S. 1–22; *Diekamp F.* Die Origenistischen Streitigkeiten im 6. Jh. und das 5. allgemeine Concil. Münster, 1899; *Goltz E. F., von der.* Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jh.: Hrsg. nach einem Kodex der Athosklosters Lawra. Lpz., 1899. (TU; 17/4); *Gregg J. A.* The Commentary of Origen upon the Epistle to the Ephesians // JThSt. 1902. Vol. 3. N 10. P. 233–244; N 11. P. 398–420; N 12. P. 554–576; *Reichardt W.* Die Briefe des Sextus Iulius Africanus an Aristides und Origenes. Lpz., 1909. (TU; 34/3); *Ramsbotham A.* The Commentary of Origen on the Epistle to the Romans // JThSt. 1912. Vol. 13. N 50. P. 209–224; N 51. P. 357–368; Vol. 14. N 53. P. 10–22; *Borst J.* Beiträge zur sprachlich-stilistischen und rhetorischen Würdigung des Origenes: Diss. Münch., 1913; *Koetschau P.* Einleitung // *Origenes Werke*. 1913. Bd. 5. S. IX–CLVIII; *Оксиук М. Ф.* [опосл. митр. Макарий]. Эсхатология св. Григория Писского. К., 1914. М., 1999²; *Покровский А. И.* Соборы древней Церкви эпохи первых трех веков: Ист.-канонич. исслед. Серг. П., 1914; *Bardenheuer.* Geschichte. 1914². Bd. 2. S. 96–194; *Baehrens W. A.* Überlieferung und Textgeschichte der lateinisch Erhaltenen Origeneshomilien zum Alten Testament. Lpz., 1916. (TU; 42/1); *Bardy G.* Recherches sur l'histoire du

texte et des versions latines du «De Principiis» d'Origène. P., 1923; *idem*. [Notes] // *Eusèbe de Césarée*. Histoire ecclésiastique: Livres V–VII / Ed. G. Bardy. P., 1955. (SC; 41); *Faye E., de.* Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée. P., 1923–1928. 3 t.; *Strathmann H.* Origenes und die Johannesoffenbarung // NKZ. 1923. Bd. 34. S. 233–236; *Rivière J.* Rôle du démon au jugement particulier chez les Pères // RSR. 1924. Vol. 4. N 1. P. 43–64; *Staab K.* Neue Fragmente aus dem Kommentar des Origenes zum Römerbrief // BiblZschr. 1929. Bd. 18. S. 74–83; *Völker W.* Das Vollkommenheitsideal des Origenes: Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik. Tüb., 1931; *Koch H.* Pronoia und Paideusis: Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus. B.; Lpz., 1932; *Rauer M.* Form und Überlieferung der Lukas-Homilien des Origenes. Lpz., 1932. (TU; 47/3); *idem*. Origenes über das Paradies // Studien zum Neuen Testament und zur Patristik: E. Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht / Hrsg. G. Dellling. B., 1961. S. 253–259; *Maydiou J.-J.* La procession du Logos d'après le Commentaire d'Origène sur l'Evangile de St. Jean // BLE. 1934. Vol. 35. N 1/2. P. 3–16; N 3/4. P. 49–70; *Cadiou R.* Commentaires inédits des Psaumes: Étude sur les Textes d'Origène contenus dans le Ms. Vindob. 8. P., 1936; *Lieske A.* Die Theologie der Logosmystik bei Origenes. Münster, 1938; *Morin G.* Les homélies latines sur S. Matthieu attribuées à Origène // RBen. 1942. Vol. 54. P. 3–11; *Guéraud O.* Note préliminaire sur les papyrus d'Origène découverts à Toura // RHR. 1946. T. 131. P. 85–108; *Daniélou J.* Origène. P., 1948; *Lubac H., de.* Histoire et Esprit: L'intelligence de l'Écriture d'après Origène. P., 1950; *idem*. Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture. P., 1959. T. 1. Pt. 1. *Quasten.* Patrology. 1950. Vol. 2. P. 31–101; *Rahner K.* La doctrine d'Origène sur la pénitence // RechSR. 1950. Vol. 37. N 1. P. 47–97; N 2. P. 252–286; N 3. P. 422–456; *Bertrand F.* Mystique de Jésus chez Origène. P., 1951; *Kretschmar G.* Origenes und die Araber // ZTK. 1953. Bd. 50. H. 3. S. 258–279; *Hanson R. P. C.* Origen's Doctrine of Tradition. L., 1954; *idem*. A Note on Origen's Self-Mutilation // VChr. 1966. Vol. 20. N 2. P. 81–82; *idem*. Did Origen Apply the Word Homoousios to the Son? // Epektasis: Mélanges patristiques offerts à J. Daniélou. P., 1972. P. 293–303 (*Idem* // *Idem*. Studies in Christian Antiquity. L., 1985. P. 53–70); *idem*. Was Origen Banished from Alexandria? // StPatr. 1982. Vol. 17. Pt. 2. P. 904–906; *Pétré H.* «Ordinata caritas»: Un enseignement d'Origène sur la charité // RechSR. 1954. Vol. 42. N 1. P. 40–57; *Crouzel H.* L'anthropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel // RAM. 1955. Vol. 31. P. 364–385; *Idem*. Origène et Plotin, élèves d'Ammonius Saccas // BLE. 1956. Vol. 57. P. 193–214; *idem*. Théologie de l'image de Dieu chez Origène. P., 1956; *idem*. Origène et la «Connaissance mystique». Bruges, 1961; *idem*. Virginité et mariage selon Origène. Bruges, 1963; *idem*. Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité // Gregorianum. 1972. Vol. 53. N 4. P. 679–716; *idem*. L'exégèse origénienne de I Cor. III, 11–15 et la purification eschatologique // Epektasis: Mélanges patristiques offerts à J. Daniélou / Ed. J. Fontaine, C. Kannengiesser. P., 1972. P. 273–283; *idem*. A Letter from Origen to «Friends in Alexandria» // The Heritage of the Early Church: Essays in Honor of the Very Reverend G. V. Florovsky / Ed. D. Neiman, M. Schatkin. R., 1973. P. 135–150. (OCA; 195); *idem*. La «première» et la «se-

conde» résurrection des hommes d'après Origène // Didaskalia. Lisboa, 1973. Vol. 3. N 1. P. 3–19; *idem*. Les personnes de la Trinité sont-elles de puissance inégale selon Origène, «Péri Archon», I, 3, 5–8? // Gregorianum. 1976. Vol. 57. N 1. P. 109–125; *idem*. L'Hadès et la Géhenne selon Origène // Ibid. 1978. Vol. 59. N 2. P. 291–331; *idem*. Mort et immortalité selon Origène // BLE. 1978. Vol. 79. N 1. P. 19–38; *idem*. Faut-il voir trois personnages en Grégoire le Thaumaturge? // Gregorianum. 1979. Vol. 60. N 2. P. 287–320; *idem*. Le contenu spirituel des dénominations du Christ selon le Livre I du Commentaire sur Jean d'Origène // Origeniana secunda. 1980. P. 131–150; *idem*. La doctrine origénienne du corps ressuscité // BLE. 1980. Vol. 81. N 3. P. 175–200; N 4. P. 241–266; *idem*. L'anthropologie d'Origène: De l'arché au telos // Arché e Telos. 1981. P. 36–57; *idem*. Le Christ Sauveur selon Origène // Studia Missionaria. R., 1981. Vol. 30. P. 63–87; *idem*. La cristologie de Origène // Koinonia. Napoli, 1981. Vol. 5. P. 25–38; *idem*. Morte e immortalità nel pensiero di Origène // Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III–IV secolo / Ed. S. Felici. R., 1985. P. 41–46; *idem*. Origène. P., 1985; *idem*. Les fins dernières selon Origène. Aldershot, 1990; *Dörrie H.* Ammonios, der Lehrer Plotins // Hermes. Stuttgart, 1955. Bd. 83. N 4. S. 439–477; *Méhat A.* «Apocatastase», Origène, Clément d'Alexandrie, Act. 3, 21 // VChr. 1956. Vol. 10. N 3. P. 196–214; *idem*. Sur deux définitions de la prière // Origeniana sexta. 1995. P. 115–120; *Scherer J.* Extraits des livres I et II du «Contre Celse» d'Origène d'après le papyrus N 88747 du Musée du Caire. Le Caire, 1956; *idem*. Le commentaire d'Origène sur Rom. III, 5–7 d'après les extraits du papyrus N. 88748 du Musée du Caire et les fragments de la Philocalie et du Vat. Gr. 762. La Caire, 1957; *Barsotti D.* Amore di Dio e redenzione umana nel pensiero di Origène // Rivista di ascetica e mistica. Firenze, 1957. Vol. 2. P. 97–107; *Pollard T. E.* Logos and Son in Origen, Arius and Athanasius // StPatr. 1957. Vol. 2. P. 282–287; *Harl M.* Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné. P., 1958; *eadem*. Recherches sur l'origénisme d'Origène: La satiété de la contemplation comme motif de la chute des âmes // StPatr. 1966. Vol. 8. P. 373–405; *eadem*, ed. La Chaîne palettinienne sur le Psaume 118. P., 1972. 2 vol. (SC; 189, 190); *eadem*. La préexistence des âmes dans l'œuvre d'Origène // Origeniana quarta. 1987. S. 238–258; *Hartmann P.* Origène et la théologie du martyre // EthL. 1958. Vol. 34. P. 773–824; *Teichtweier G.* Die Sündenlehre des Origenes. Regensburg, 1958; *Cornélis H.* Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène // RSPTh. 1959. Vol. 43. N 1. P. 32–80; N 2. P. 201–247; *Devreesse R.* Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois: Fragments tirés des chaînes. R., 1959. (ST; 201); *idem*. Les anciens commentateurs grecs des Psaumes. Vat., 1970. (ST; 264); *Orbe A.* Textos y pasajes de la Escritura interesados en la teoría de la Reincorporación // Estudios eclesiásticos. Madrid, 1959. Vol. 33. N 128. P. 77–92; *Dodds E. R.* Numenius and Ammonius // Les Sources de Plotin. Gen., 1960. P. 1–32; *Hornschuh M.* Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule // ZKG. 1960. Bd. 71. S. 1–25, 193–214; *Jaubert A.* Introduction // Origène. Homélies sur Josué. 1960. P. 9–89; *Peri V.* I passi sulla Trinità nelle omelie origeniane tradotte in latino da S. Gerolamo // StPatr. 1962. Vol. 6. P. 155–180; *idem*. Omelie origeniane sui Salmi: Contributo all'identificazione del testo latino. Vat., 1980; *Simonetti M.* Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di Genesi II, 7 e

III, 21 // *Aevum*. Mil., 1962. Vol. 36. N 5/6. P. 370–381; *idem*. Due note sull'angelologia origeniana // *RCCM*. 1962. Vol. 4. P. 165–208; *idem*, ed. Origene: I Principi, Contra Celsum e altri scritti filosofici. Firenze, 1968; *idem*. La morte di Gesù in Origene // *RSLR*. 1972. Vol. 8. P. 3–41; *idem*. Origene e la lavanda dei piedi // *Orpheus*. Sofia, 1997. Vol. 18. P. 66–79; *idem*. Dio (Padre) // Origene: Dizionario. 2000. P. 118–124; *idem*. Spirito Santo // *Ibid.* P. 450–456; *idem*. Trinità // *Ibid.* P. 459–466; *idem*. Qualche novità sulla dottrina origeniana del «Logos» // *Augustinianum*. R., 2011. Vol. 51. P. 331–348; *idem*. Leggendo le «Omellerie sui Salmi» di Origene // *Adamantius*. Pisa, 2016. Vol. 22. P. 454–480; *Weber K.* O. Origenes der Neuplatoniker. Münch., 1962; *Göglar R.* Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origene. Düss., 1963; *Martínez Pastor M.* Teología de la luz en Orígenes: (De princ. e In Joh.). Comillas, 1963; *Kettler F. H.* Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes. B., 1966; *idem*. War Origenes Schüler des Ammonios Sakkas? // *Epektasis*. 1972. P. 327–334; *idem*. Origenes, Ammonios Sakkas und Porphyrios // *Kerygma und Logos*: FS C. Andresen. Gött., 1979. S. 322–328; *Theiler W.* Ammonios, der Lehrer des Origenes // *Idem*. Forschungen zum Neuplatonismus. B., 1966. S. 1–45; *Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. L., 1968; *Studer B.* À propos des traductions d'Origène par Jérôme et Rufin // *VetChr.* 1968. Vol. 5. P. 137–155; *idem*. La résurrection de Jésus d'après le «Peri Archon» d'Origène // *Augustinianum*. 1978. Vol. 18. P. 279–309; *idem*. Croce // Origene: Dizionario. 2000. P. 102–107; *Eichinger M.* Die Verklärung Christi bei Origenes: Die Bedeutung des Menschen Jesus in seiner Christologie. W., 1969; *Losada J.* La iglesia kosmos en Orígenes // *Miscelánea comillas*. 1969. Vol. 27. N 51. P. 33–112; *Mühlenberg E.* Das Verständnis des Bösen in neuplatonischer und frühchristlicher Sicht // *KuD*. 1969. Bd. 15. S. 226–238; *Whittaker J.* Ἐπεκείνα τοῦ καὶ οὐσίας // *VChr.* 1969. Vol. 23. N 2. P. 91–104; *Laporte J.* La chute chez Philon et Origène // *Kyriakon*: FS J. Quasten / Hrsg. P. Granfield, J. A. Jungmann. Münster, 1970. Bd. 1. S. 320–335; *Lebeau P.* L'interprétation origénienne de Rm 8, 19–22 // *Ibid.* S. 336–345; *Rius-Camps J.* El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes. R., 1970; *idem*. La hipótesis origeniana sobre el fin último (peri telous) // *Arché e Telos*. 1981. P. 58–121; *Barghiotes L.* Origen's Dual Doctrine of God and Logos // *Theologia*. Athens, 1972. Vol. 43. N 1/2. P. 202–212; *Kübel P.* Schuld und Schicksal bei Origenes, Gnostikern und Platonikern. Stuttgart, 1973; *Vögt H. J.* Das Kirchenverständnis des Origenes. Köln; W., 1974; *idem*. Origenes als Exeget // Hrsg. W. Geerlings. Paderborn; Münch., 1999; *Gessel W.* Die Theologie des Gebetes nach «De oratione» von Origenes. Paderborn, 1975; *idem*. Kennt der origenische Gebetslogos eine Theologie der Mystik des Gebetes? // *Origeniana secunda*. 1980. P. 119–128; *Grant R. M.* Eusebius and His Lives of Origen // *Forma Futuri*: Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino. Torino, 1975. P. 635–649; *Le Bouluec A.* De la croissance selon les Stoïciens à la résurrection selon Origène // *REG*. 1975. Vol. 88. P. 143–155; *idem*. Controverses au sujet de la doctrine d'Origène sur l'âme du Christ // *Origeniana quarta*. 1987. S. 223–237; *idem*. La polémique contre les hérésies dans les «Homélies sur les Psaumes» d'Origène // *Adamantius*. 2014. Vol. 20. P. 256–274; *Leanza S.* L'esegesi di Origene al libro dell'Ecclesiaste. Reggio Calabria, 1975; *Origeniana*: Premier colloque intern. des études origénienes, Mont-

serrat, 18–21 sept. 1973 / Ed. H. Crouzel, G. Lomiento, D. Rizk. Bari, 1975; *Boyd W. J. P.* Origen's Concept of the Love of God // *StPatr*. 1976. Vol. 14. P. 110–116; *De Lange N. R. M.* Origen and the Jews. Camb., 1976; *Goulet R.* Porphyre, Ammonius, les deux Origènes et les autres... // *HPhR*. 1977. Vol. 57. P. 471–496; *Naubin P.* Origène: Sa vie et son oeuvre. P., 1977; *Crouzel H.*, *Simonetti M.* Introduction // *Origène*. Traité des principes. 1978. T. 1. P. 9–58; *Lies L.* Wort und Eucharistie bei Origenes: Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses. Innsbruck; W., Münch., 1978, 1982; *Monaci Castagno A.* Apocalisse ed escatologia nell'opera di Origene // *Augustinianum*. 1978. Vol. 18. P. 139–151; *eadem*. Origene predicatore e il suo pubblico. Mil., 1987; *eadem*. Origene e Ambrogio: L'indipendenza dell'intellettuale e le pretese del patronato // *Origeniana octava*. 2003. Vol. 1. P. 165–193; *Treu K.*, *Worp K. A.* Origenes De principiis III 1. 6–8 in einem Amsterdamer Papyrus // *ZfPE*. 1979. Bd. 35. S. 43–47; *Anselmetto C.* La presenza dell'Apocalisse di Giovanni nelle Omellerie di Origene // *Origeniana secunda*. 1980. P. 255–266; *Mazzucco C. L.* «Apocalisse» di Giovanni nel «Contro Celso» di Origene // *Ibid.* P. 267–278; *Origeniana secunda*: Second colloque intern. des études origénienes, Bari, 20–23 sept. 1977 / Ed. H. Crouzel, A. Quacquarelli. R., 1980; *Quacquarelli A.* Col Cristo la preghiera al Padre (Orig. De orat. 22) // *Paradoxos politicia*: Studi patristici in onore di G. Lazzati / Ed. R. Cantalamessa, L. F. Pizzolato. Mil., 1980. P. 233–246; *Ullmann W.* Die Beziehungen von Trinitätstheologie und Christologie im 6. Buch von Origenes' Johannes-Kommentar // *Origeniana secunda*. 1980. P. 165–176; *idem*. Die Sophia-Lehre des Origenes im 1. Buch seines Johanneskommentars // *StPatr*. 1985. Vol. 16. P. 271–278; *Arché e Telos*: L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa; Analisi storico-religiosa: Atti del Colloquio Milano, 17–19 maggio 1979 / Ed. E. Bianchi, H. Crouzel. Mil., 1981; *Borret M.* Introduction // *Origène*. Homélies sur le Lévitique. 1981. T. 1. P. 11–64; *idem*. Introduction // *Origène*. Homélies sur l'Exode. 1985. P. 9–39; *Cox P.* Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man. Berkeley, 1983. P. 69–101; *Pazzini D.* In principio era il Logos: Origene e il prologo del Vangelo di Giovanni. Brescia, 1983; *idem*. Figio // Origene: Dizionario. 2000. P. 161–168; *idem*. Lingua e teologia in Origene: Il Commento a Giovanni. Brescia, 2009; *Reijnders G. Q.* Das Wort vom Kreuz: Kreuzes- und Erlösungssymbolik bei Origenes. Köln, 1983; *Trigg J. W.* Origen: The Bible and Philosophy in the Third-Century Church. Atlanta, 1983; *idem*. The Angel of Great Counsel: Christ and the Angelic Hierarchy in Origen's Theology // *JThSt. N. S.* 1991. Vol. 42. N 1. P. 35–51; *idem*. Origen. L.; N. Y., 1998; *Junod É.* À propos des soi-disant scolies sur l'Apocalypse d'Origène // *RSLR*. 1984. Vol. 20. P. 112–121; *idem*. Wodurch unterscheiden sich die Homilien des Origenes von seinen Kommentaren? // *Predigt in der Alten Kirche* / Hrsg. J. van Oort, E. Mühlenberg. Kampen, 1994. S. 50–81; *idem*. Que savons-nous des «Scolies» (σχόλια – σημειώσεις) d'Origène? // *Origeniana sexta*. 1995. P. 133–149; *idem*. Du danger d'écrire, selon Origène // *Origeniana decima*. 2011. P. 91–108; *idem*. Questions au sujet de l'anthologie origénienne transmise sous le nom de Philocalie // *Lire en extraits*: Lecture et production des textes de l'Antiquité à la fin du Moyen Age / Ed. S. Morlet. P., 2015. P. 149–166; *Lorenzi L.*, *de*. Sangue dei martiri e remissione dei peccati in Origene // *Sangue e antropologia nella Li-*

turgia / Ed. F. Vattioni. R., 1984. Vol. 2. P. 1101–1123; *Sfameni Gasparro G.* Origene: Studi di antropologia e di storia della tradizione. R., 1984; *eadem*. Image of God and Sexual Differentiation in the Tradition of Enkrateia: Protological Motivations // *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition* / Ed. K. E. Borresen. Oslo, 1991. P. 134–169; *Bostock D. G.* Medical Theory and Theology in Origen // *Origeniana tertia*. 1985. P. 191–199; *idem*. The Sources of Origen's Doctrine of Pre-existence // *Origeniana quarta*. 1987. S. 259–264; *Drewery B.* The Condemnation of Origen: Should It Be Reversed? // *Origeniana tertia*. 1985. P. 271–277; *Hammond Bammel C. P.* Der Römerbrieftext des Rufin und seine Origenes-Übersetzung. Freiburg i. Br., 1985; *Kelly J. F. T.* Early Medieval Evidence for Twelve Homilies by Origen on the Apocalypse // *VChr*. 1985. Vol. 39. N 3. P. 273–279; *Origeniana tertia*: The Third Intern. Colloquium for Origen Studies, Univ. of Manchester, Sept. 7th–11th, 1981 / Ed. R. P. C. Hanson, H. Crouzel. R., 1985; *Prinzivali E.* L'esegesi biblica di Metodio di Olimpo. R., 1985; *eadem*. Aspetti esegetico-dottorinali del dibattito nel IV secolo sulle tesi origeniane in materia escatologica // *AnSE*. 1995. Vol. 12. N 2. P. 279–325; *eadem*. Apocatastasi // Origene: Dizionario. 2000. P. 24–29; *eadem*. La donna, il femminile e la Scrittura nella tradizione origeniana // *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani*: L'uso dei testi biblici nella costruzione dei modelli femminili e la riflessione teologica dal I al VII secolo / Ed. K. E. Borresen, E. Prinzivali. Trapani, 2013. P. 77–96; *eadem*. L'originale e la traduzione di Rufino // *Origenes Werke*. 2015. Bd. 13. S. 35–57; *Siclari A.* L'unità dell'amore nel Commento al Cantico dei Cantici di Origene // *Sapienza antica*: Studi in onore di D. Pesce / Ed. N. Scivoletto. Mil., 1985. P. 269–298; *Williams R. D.* Origen and the Soul of Jesus // *Origeniana tertia*. 1985. P. 131–137; *Cocchini F.* Problematiche relative a Rm 9 nel Commento di Origene alla Lettera ai Romani // *AnSE*. 1986. Vol. 3. P. 85–97; *Dorival G.* Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes: Contribution à l'étude d'une forme littéraire. Louvain, 1986–2018. 5 t.; *idem*. Origene d'Alessandrie // *DPHA*. 2005. T. 4. P. 807–842; *idem*. Origen in the «Catenae» on Psalms: An Overall Outline // *Adamantius*. 2014. Vol. 20. P. 8–13; *Micaelli C.* L'anima di Cristo nella teologia occidentale tra il quarto e il sesto secolo: Tracce della presenza di Origene // *Augustinianum*. 1986. Vol. 26. P. 261–272; *idem*. Prescienza divina e libero arbitrio nel Commento origeniano alla Lettera ai Romani: Osservazioni su alcune implicazioni filosofiche // *Origeniana octava*. 2003. Vol. 1. P. 537–546; *Torjesen K. J.* Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis. B., 1986; *Hamman A. G.* L'homme, image de Dieu: Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles. P., 1987; *McGuckin J. A.* The Changing Forms of Jesus // *Origeniana quarta*. 1987. S. 215–222; *idem*. The Life of Origen (ca. 186–255) // *The Westminster Handbook to Origen*. 2004. P. 1–23; *Moreschini C.* Note ai perduti Stromata di Origene // *Origeniana quarta*. 1987. S. 36–43; *Neuschäfer B.* Origenes als Philologe. Basel, 1987. 2 Bde; *Origeniana quarta*: Die Referate des 4. Intern. Origeneskongresses, Innsbruck, 2.–6. Sept. 1985 / Hrsg. L. Lies. Innsbruck, 1987; *Rowe J. N.* Origen's Doctrine of Subordination: A Study in Origen's Christology. Berne etc., 1987; *Schroeder F. M.* Ammonius Saccas // *ANRW*. 1987. R. 2. Bd. 36. Tbd. 1 S. 493–596; *Deshou J. F.* Dogma and Mysticism in Early

Christianity: Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen. Macon, 1988; *Kannengiesser C.* Divine Trinity and the Structure of «Peri Archon» // Origen of Alexandria: His World and His Legacy / Ed. C. Kannengiesser, W.L. Petersen. Notre Dame, 1988. P. 231–249; *Meis Wörmer A.* El problema del mal en Orígenes: Importancia y significado teológico del tiempo en la argumentación sobre el mal del Peri archon III, 1–24. Santiago, 1988; *Pietras II.* L'amore in Origene. R., 1988; *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Freiburg, 1990³. Bd. 1; *Laak W., van.* Allversöhnung: Die Lehre von der Apokatastasis, ihre Grundlegung durch Origenes und ihre Bewertung in der gegenwärtigen Theologie bei Karl Barth und Hans Urs von Balthasar. Sinzig, 1990; *Pace N.* Ricerche sulla traduzione di Rufino del «De principiis» di Origene. Firenze, 1990; *idem.* Un passo discusso della traduzione rufiniana del «Peri Archon» di Origene (I 6, 2) // Storia ed esegesi in Rufino di Concordia. Udine, 1992. P. 199–220; *idem.* Orígenes, «Sobre los principios»: Osservazioni su una recente edizione // RSLR. 2016. Vol. 52. N 1. P. 135–147; *Díaz Sánchez-Cid J. R.* Justicia, pecado y filiación: Sobre el Comentario de Orígenes a los Romanos. Toledo, 1991; *Scott A. B.* Origen and the Life of the Stars: A History of an Idea. Oxf., 1991; *Beatrice P. F.* Porphyry's Judgement on Origen // Origeniana quinta. 1992. P. 351–367; *Edwards M.* Origen no Gnostic, or On the Corporeality of Man // JThSt. N. S. 1992. Vol. 42. N 1. P. 23–37; *idem.* Ammonius, Teacher of Origen // JEclH. 1993. Vol. 44. N 2. P. 169–181; *idem.* Did Origen Apply the Word Homousios to the Son? // JThSt. N. S. 1998. Vol. 49. N 2. P. 658–670; *idem.* One Origen or Two?: The Status Quaestionis // Symbolae Osloenses. 2015. Vol. 89. N 1. P. 81–103; Origeniana quinta: Papers of the 5th Intern. Origen Congress, Boston College, 14–18 Aug. 1989 / Ed. R. J. Daly. Leuven, 1992; *Osborne C.* Neoplatonism and the Love of God in Origen // Origeniana quinta. 1992. P. 270–283; *Lyman J. R.* Christology and Cosmology: Models of Divine Activity in Origen, Eusebius, and Athanasius. Oxf., 1993; *Messia P., Neyrand L., Borret M.* Introduction // *Origène.* Homélies sur les Juges. 1993. P. 7–43; *Perrone L.* «Quaestiones et responsiones» in Origen: Prospettive di un'analisi formale dell'argomentazione esegetico-teologica // Cristianesimo nella storia. Bologna, 1994. Vol. 15. P. 1–50; *idem.* Der formale Aspekt der origenischen Argumentation in den Auseinandersetzungen des 4. Jh. // Origeniana septima. 1999. S. 119–134; *idem.* La morte in croce di Gesù: Epifania divina del mistero del Logos fatto carne // Adamantius. 2010. Vol. 16. P. 286–307; *idem.* La preghiera secondo Origene: L'impossibilità donata. Brescia, 2011; *idem.* Origenes alt und neu: Die Psalmenhomilien in der neuentdeckten Münchner Handschrift // ZACHr. 2013. Bd. 17. N 2. S. 193–214; *idem.* Aspetti dottrinali delle nuove omelie di Origene sui Salmi: Le tematiche cristologiche a confronto col «Peri Archôn» // Teologia y vida. Santiago de Chile, 2014. Vol. 55. N 2. P. 209–242; *idem.* Codex Monacensis Graecus 314: 29 Psalmenhomilien des Origenes // *Origenes* Werke. 2015. Bd. 13. S. 1–12; *Widdicombe P.* The Fatherhood of God from Origen to Athanasius. Oxf., 1994; *Ziebritzki H.* Heiliger Geist und Weltseele: Das Problem der dritten Hypostase bei Origenes, Plotin und ihren Vorläufern. Tüb., 1994; *Aland K., Rosenbaum H.-U.* Repertorium der griechischen christlichen Papyri. B., 1995. Bd. 2: Kirchenväter-Papyri. Tl. 1: Beschreibungen; *Crouzel H., Brésard L.* Introduction // *Origène.* Homélies sur les Psaumes 36 à 38. 1995. P. 9–

31; *Fédou M.* La sagesse et le monde: Essai sur la christologie d'Origène. P., 1995; *idem.* Introduction // *Origène.* Commentaire sur l'Épître aux Romains. 2009. T. 1. P. 9–116; *Maritano M.* L'argomentazione scritturistica di Origene contro i sostenitori della metempsychosi // Origeniana sexta. 1995. P. 251–276; Origenes: Vir ecclesiasticus: Symposium zu Ehren von Herrn Prof. Dr. H.-J. Vogt / Hrsg. W. Geerlings, H. König. Bonn, 1995; Origeniana sexta: Origène et la Bible: Actes du Colloquium Origenianum sextum, Chantilly, 30 août – 3 sept. 1993 / Ed. G. Dorival, A. Le Boulluc, M. Alexandre. Leuven, 1995; *Gemmiti D.* La donna in Origene: Con testimonianze dei primi tre secoli. Napoli, R., 1996; *Bendinelli G.* Il commentario a Matteo di Origene: L'ambito della metodologia scolastica dell'antichità. R., 1997; *idem.* Il matrimonio nel Commentario a Matteo di Origene // Origeniana decima. 2011. P. 385–406; *Caner D. F.* The Practice and Prohibition of Self-Castration in Early Christianity // VChr. 1997. Vol. 51. N 4. P. 396–415; *Сидоров А. И.* Библиейско-критический труд Оригена «Гекзаплы» // ЛиО. 1998. № 2(16). С. 61–69; *он же.* Жизненный путь Оригена // Патристика: Новые пер., ст. Н. Повг., 2001. С. 290–332; *он же.* Экзегетические труды Оригена: Толкования на Ветхий Завет // ЛиО. 2005. № 1(42). С. 80–93; № 2(43). С. 76–90; *он же.* Экзегетические труды Оригена: Гомилии // Патристика: Тр. отцов Церкви и патрологические исслед. Н. Повг., 2007. С. 258–351; *он же.* Экзегетические труды Оригена: Толкования на Новый Завет // ЛиО. 2008. № 1(51). С. 4–61; № 2(52). С. 33–50; *он же.* Апологетический труд Оригена «Против Кельса (Цельса)» // Там же. № 3(53). С. 33–51; *он же.* Основные этапы развития доникеевского богословия // *Он же.* Святоотеческое наследие и церковные древности. М., 2013. Т. 3. С. 13–66; *Флоровский Г. В., прот.* Противоречия оригенизма // *Он же.* Догмат и история. М., 1998. С. 292–302; Discorsi di verità: Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene: Atti del II Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su «Origene e la Tradizione Alessandrina» / Ed. L. Perrone. R., 1998; Origen's Hexapla and Fragments: Papers presented at the Rich Seminar on the Hexapla, Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, 25th July – 3rd August 1994 / Ed. A. Salvesen. Tüb., 1998; *Fernández Eyzaguirre S.* Cristo médico, según Orígenes: La actividad médica como metáfora de la acción divina. R., 1999; *idem.* Gli interventi dottrinali di Rufino nel De Principiis di Origene // L'Oriente in Occidente. 2014. P. 27–44; *idem.* A Neglected 6th-Century Manuscript of Origen's «De principiis» // Adamantius. 2016. Vol. 22. P. 323–327; *idem.* The Pedagogical Structure of Origen's «De principiis» and Its Christology // StPatr. 2017. Vol. 84. P. 15–22; Mosè ci viene letto nella Chiesa: Lettura delle Omelie di Origene sulla Genesi / Ed. E. Dal Covolo, L. Perrone. R., 1999; Origeniana septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jh. / Ed. W. A. Bienert, U. Kühnweg. Leuven; P., 1999; *Thümmel H. G.* «Нв лоте бте охъ нв» // Ibid. P. 109–117; *Uthemann K.-H.* Protologie und Eschatologie: Zur Rezeption des Origenes im 4. Jh. vor dem Ausbruch der ersten Origenistischen Kontroverse // Ibid. P. 399–458; *Пантелеев А. Д., Петров А. В., Цыб А. В.* Фрагменты Гераклеона Пюстикта из трактата Оригена «Толкование на Евангелие от Иоанна» // АКАДЕМЕΙΑ: Мат-лы и исслед. по истории платонизма. СПб., 2000. Вып. 2. С. 305–328; *Fürst A.* Lasst uns erwachsen werden! Ethi-

sche Aspekte der Eschatologie des Origenes // Theologie und Philosophie. Freiburg i. Br., 2000. Bd. 75. S. 321–338; *idem.* Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus: Studien zur antiken Theologiegeschichte. B.; Boston, 2011; *idem.* Bibel und Kosmos in der Psalmenauslegung des Origenes // Adamantius. 2014. Vol. 20. P. 130–146; *idem.* Einleitung // *Origenes.* Werke mit deutscher Übersetzung. 2014. Bd. 7. S. 3–113; *idem.* Origenes // RAC. 2014. Bd. 26. Sp. 460–567; *idem.* Origenes: Griechen und Christ in römischer Zeit. Stuttgart, 2017; *Norelli E.* Origene: Vita e opere // Origene: Dizionario. 2000. P. 293–302; Origene: Dizionario: La cultura, il pensiero, le opere / Ed. A. Monaci Castagno. R., 2000; *Rizzi M.* Scuola di Alessandria // Ibid. P. 437–440; *idem.* La seconda parte del «Dialogo con Eraclide»: L'anima e il sangue? // Adamantius. 2015. Vol. 21. P. 269–283; *Сергеев А. В.* Ориген и стоическая концепция «вечного возвращения» (по De princ. 2. 3. 4 и С. Cels. 4. 67–68; 5. 20–21) // ВДИ. 2001. № 2. С. 52–70; *он же.* Апокатастасис и традиционная эсхатология у Оригена // Там же. 2003. № 3. С. 170–193; *он же.* «О началах» I, 4, 3–5 и оригеновское понимание вечности творения // Космос и душа. М., 2005. [Вып. 1:] Учения о вселенной и человеке в Античности и в Ср. века. С. 779–822; *он же.* Свобода и онтология морального зла в теодицее Оригена // Там же. 2010. Вып. 2. С. 139–183; *он же.* Ориген-платоник и Ориген-христианин // Πλατωνικά ζητήματα: Исследования по истории платонизма. М., 2013. С. 444–497; *Фокин А. Р.* Учение Оригена о Логосе и логосах // БСб. 2001. Вып. 8. С. 197–226; *он же.* Блж. Иероним Стридонский: библист, экзегет, теолог. М., 2010; *Behr J.* The Formation of Christian Theology. Crestwood (N. Y.), 2001. Vol. 1: The Way to Nicaea. P. 163–206; *idem.* Introduction // *Origen.* On First Principles. 2017. Vol. 1. P. XV–LXXXVIII; *Grappone A.* Annotazioni sulla cronologia delle omelie di Origene // Augustinum. 2001. Vol. 41. N 1. P. 27–58; *idem.* Annotazioni sul contesto liturgico delle omelie di Origene // Ibid. N 2. P. 329–362; *idem.* Omelie origeniane nella traduzione di Rufino: Un confronto con i testi greci. R., 2007; *idem.* Omelie tradotte e/o tradite? // L'Oriente in Occidente. 2014. P. 59–116; *Hombert D.* The Second Origenist Controversy: A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Biographies as Historical Sources for 6th-Cent. Origenism. R., 2001; Omelie su Geremia: Lettura origeniana / Ed. E. Dal Covolo, M. Maritano. R., 2001; Origene maestro di vita spirituale / Ed. L. F. Pizzolato, M. Rizzi. Mil., 2001; *Bohm T.* Origenes – Theologe und (Neu-)Platoniker. Oder: Wem soll man misstrauen – Eusebius oder Porphyrius? // Adamantius. 2002. Vol. 8. P. 7–23; Omelie sull'Eso-do: Lettura origeniana / Ed. M. Maritano, E. Dal Covolo. R., 2002; Origene e l'alessandrinismo cappadoce (III–IV sec.): Atti del V Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su «Origene e la Tradizione Alessandrina» / Ed. M. Girardi, M. Marin. Bari, 2002; *Асмус М. [В.], диак.* Ориген и его гомилии на книгу Бытия: Тематические связи с источниками // БСб. 2003. № 12. С. 94–127; *он же.* Гомилия 1 Оригена Александрийского на Бытие // Вестн. ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. 2008. Вып. 1(21). С. 17–40; Omelie sul Levitico: Lettura origeniana / Ed. M. Maritano, E. Dal Covolo. R., 2003; Origeniana octava: Origen and the Alexandrian Tradition: Papers of the 8th Intern. Origen Congress, Pisa, 27–31 Aug. 2001 / Ed. L. Perrone, P. Bernardino, D. Marchini. Leuven, 2003. 2 vol.; *Zambon M.* Παράνομος ζῆν: La cri-

tica di Porfirio ad Origene (Eus., HE VI, 19, 1–9) // Ibid. Vol. 1. P. 553–563; *idem*. Porfirio e Origene, uno status quaestionis // *Le traité de Porphyre contre les Chrétiens* / Ed. S. Morlet. P., 2011. P. 107–164; *Саварда Н. И.* Ориген // *Он же.* Лекции по патристике: I–IV вв. / Общ. и научн. ред.: диак. А. Глушенко, А. Г. Дунаев. М., 2004. С. 436–472; La biografia di Origene fra storia e agiografia / Ed. A. Monaci Castagno. Verucchio, 2004; *Heine R. E.* God // *The Westminster Handbook to Origen*, 2004. P. 106–113; *Markschies Ch.* Trinitarianism // Ibid. P. 207–209; *idem*. Kastration und Magen-probleme?: Einige neue Blicke auf das asketische Leben des Origenes // *Idem*. Origenes und sein Erbe: Gesammelte Studien. B.; N. Y., 2007. S. 15–34; *idem*. Scholien bei Origenes und in der zeitgenössischen wissenschaftlichen Kommentierung // *Origeniana decima*. 2011. P. 147–167; *Norris R. A.* School of Alexandria // *The Westminster Handbook to Origen*, 2004. P. 190–191; Omelie sui Numeri: Lettura origeniana / Ed. M. Maritano, E. Dal Covolo. R., 2004; *The Westminster Handbook to Origen* / Ed. J. A. McGuckin. Louisville, 2004; *Buchinger H.* Pascha bei Origenes. Innsbruck; W., 2005; Il Commento a Giovanni di Origene: Il testo e i suoi contesti / Ed. E. Prinziavalli. Villa Verucchio (Rimini), 2005; *Tloka J.* Griechische Christen – Christliche Griechen: Plausibilisierungsstrategien des antiken Christentums bei Origenes und Johannes Chrysostomos. Tüb., 2005; *Дунаев А. Г.* О границах поэтической аллегории при толковании Священного Писания: (На примере образа горы у Оригена и в святоотеческой экзегезе) // *ХВ. Н. с.* 2006. Т. 4(X). С. 73–135; *Нестерова О. Е.* Allegoria pro typologia: Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Свящ. Писания в раннепатристическую эпоху. М., 2006; *она же.* Проблемы интерпретации учения Оригена о трех смыслах Свящ. Писания в современной науч. лит-ре // *Раннехристианская и византийская экзегетика*. М., 2008. С. 26–67; Commento a Giovanni: Lettura origeniana / Ed. M. Maritano, E. Dal Covolo. R., 2006; *Fladerer L., Börner-Klein D.* Kommentar // *RAC*, 2006. Bd. 21. Sp. 274–329; *Шервуд П.* Максим и оригенизм // *При. Максим Исведник: Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом* / Сост.: Г. И. Беневиц, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб., 2007. С. 496–528; *Law T. M. A History of Research on Origen's Hexapla: From Masius to the Hexapla Project* // *Bull. of the Intern. Organization for Septuagint and Cognate Studies*, 2007. Vol. 40. P. 30–48; Omelie su Giosuè: Lettura origeniana / Ed. M. Maritano, E. Dal Covolo. R., 2007; *Ramelli I. L. E.* Christian Soteriology and Christian Platonism // *VChr*, 2007. Vol. 61. N 3. P. 313–356; *eadem*. Origen's Exegesis of Jeremiah: Resurrection Announced throughout the Bible and its Twofold Conception // *Augustinianum*, 2008. Vol. 48. P. 59–77; *eadem*. Origen the Christian Middle/Neoplatonist: New Arguments for a Possible Identification // *J. of Early Christian History*, Pretoria, 2011. Vol. 1. P. 98–130; *eadem*. Origen's Anti-Subordinationism and Its Heritage in the Nicene and Cappadocian Line // *VChr*, 2011. Vol. 65. N 1. P. 21–49; *eadem*. The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena. Leiden; Boston, 2013; *Bruns Ch.* War Origenes wie Plotin Schüler des Ammonios Sakkas?: Ein quellenkritischer Beitrag zu seiner Verortung im Bildungsmilieu Alexandriens // *Jb. f. Religionsphilosophie*, 2008. Bd. 7. S. 191–208; *idem*. Trinität und Kosmos: Zur Gotteslehre des Origenes. Münster, 2013; *Villani A.* Origenes

als Schriftsteller: Ein Beitrag zu seiner Verwendung von Prosopopoeie, mit einigen Beobachtungen über die prosopologische Exegese // *Adamantius*, 2008. Vol. 14. P. 130–150; *Fürst A., Hengstmann Chr.* Einleitung // *Origenes. Werke mit deutscher Übersetzung*, 2009. Bd. 10. S. 1–191; Origeniana nona: Origen and the Religious Practice of His Time: Papers of the 9th Intern. Origen Congress, Pécs, Hungary, 29 Aug. – 2 Sept. 2005 / Ed. G. Heidl, R. Sonos, C. Németh. Leuven; P.; Walpole, 2009; *Pieri F.* Introduzione generale // *Opere di Origene*, 2009. Vol. 14. Pt. 4. P. 9–34; *Belda M.* La oración continua en el tratado «Περὶ Εὐχῆς» de Origenes // *StPatr*, 2010. Vol. 46. P. 267–272; *Johnson A. E.* In the Name of Jesus: Consequences of Preaching in Origen's «Homilies on Joshua» // Ibid. P. 223–228; *Kurek-Chomyz D. A.* Scenting the Aroma of Christ: 2 Cor. 2: 15–16 in Origen's Interpretation // Ibid. 2010. Vol. 44. P. 275–279; *Metzler K.* Einleitung // *Origenes. Werke mit deutscher Übersetzung*, 2010. Bd. 1. Tl. 1. S. 3–24; *Stritzky M-B., von.* Einleitung // Ibid. 2010. Bd. 22. S. 3–27; *eadem*. Einleitung // Ibid. 2014. Bd. 21. S. 3–94; *Cacciari A.* Origen's Language: Some Research Perspectives // *Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident*, 2011. S. 129–148; *Guly S.* The Salvation of the Devil and the Kingdom of God in Origen's Letter to Certain Close Friends in Alexandria // *Origeniana decima*, 2011. P. 197–220; *Habermehl P.* Einleitung // *Origenes. Werke mit deutscher Übersetzung*, 2011. Bd. 1. Tl. 2. S. 3–24; *Hengstmann C.* Christliche Natur- und Geschichtsphilosophie: Die Weltseele bei Origenes // *Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident*, 2011. S. 43–75; *idem*. Origenes und der Ursprung der Freiheitsmetaphysik. Münster, 2016; Il «Commento a Matteo» di Origene: Atti del X Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina, Napoli, 24–26 settembre 2008 / Ed. T. Piscitelli Carpio. Brescia, 2011; *Lettieri G.* «Reductio ad unum»: Dialettica cristologica e «retractatio» dello gnosticismo valentiniano nel «Commento a Matteo» di Origene // Ibid. P. 237–287; *Lössl J.* Origenes und die Begriffe «Naturgesetz» und «Gewissen» nach Röm. 2, 14–16: Exegese-geschichtliche Perspektiven // *Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident*, 2011. S. 77–100; *O'Leary J. S.* Christianisme et philosophie chez Origène. P., 2011; Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident / Hrsg. A. Fürst. Münster, 2011; Origeniana decima: Origen as Writer: Papers of the 10th Intern. Origen Congress, Univ. School of Philosophy and Education «Ignatianum», Kraków, Poland, 31 Aug. – 4 Sept. 2009 / Ed. S. Kaczmarek, H. Pietras, A. Dziadowiec. Leuven; P.; Walpole, 2011; *Pennacchio M. C.* Aspetti della cristologia origeniana nel «Commento a Matteo»: Cristo re e giudice // Il «Commento a Matteo» di Origene, 2011. P. 288–306; *Piscitelli Carpio T.* La preghiera di Gesù nel Getsemani: Origene «Commento a Matteo», Series 89–96 // Ibid. P. 433–463; *Pouderon B.* Les Lamentations de Jérémie et L'Exegese sur l'ame (NHC II, 6) chez Origene et Olympiodore d'Alexandrie // *Origeniana decima*, 2011. P. 733–750; *idem*. La genèse du roman pseudo-clémentin: Études littéraires et historiques. P.; Louvain; Walpole, 2012. P. 87–103; *Vakula O.* Spiritual Progress and a Disciple of Christ as a Model of the Perfect Christian in Origen // *StPatr*, 2011. Vol. 51. P. 45–62; *Verheyden J.* Origen in the Making: Reading between (and behind) the Lines of Eusebius' «Live of Origen» (HE 6) // *Origeniana decima*, 2011. P. 713–726; *Blosser B. P.* Become Like the Angels: Origen's Doctrine of the

Soul. Wash., 2012; *Martens P. W.* Origen and Scripture: The Contours of the Exegetical Life. Oxf., 2012; *Scott M. S. M.* Journey Back to God: Origen on the Problem of Evil. Oxf., 2012; *Даниелу Ж.* Таинство будущего: Исследования о происхождении библейской типологии. М., 2013; *Παναγιώτος Ι.* Толкование Свящ. Писания у Отцов Церкви: Первые три века и александрийская экзегетическая традиция до V в. М., 2013. Т. 1; *Bagby S.* Volitional Sin in Origen's «Commentary on Romans» // *HarvTR*, 2014. Vol. 107. N 3. P. 340–362; L'Oriente in Occidente: L'opera di Rufino di Concordia: Atti del XIII Convegno intern. di studi promosso dalla Facoltà teologica del Triveneto e dal Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina. Portogruaro, 6–7 dicembre 2013 / Ed. M. Girolami. Brescia, 2014; *Risch F. X.* Das Handbuch des Origenes zu den Psalmen: Zur Bedeutung der zweiten Randkatene im Cod. Vindob. theol. gr. 8 // *Adamantius*, 2014. Vol. 20. P. 36–48; *Arcari L.* Menzogna e contraddizione: La polemica tra Celso e Origene sulla natura «angelica» di Gesù e l'uso di I Enoc (Orig., Cels. 5, 52–53) // *Auctores Nostri*. Bari, 2015. Vol. 15. P. 137–163; *Jacobsen A.-Chr. L.* Christ: The Teacher of Salvation: A Study on Origen's Christology and Soteriology. Münster, 2015; *Fürst A., Strutwolf H.* Einleitung: [Der Kommentar] // *Origenes. Werke mit deutscher Übersetzung*, 2016. Bd. 9. Tl. 1. S. 3–54; *idem*. Einleitung: [Die Homilien und Fragmente] // Ibid. Tl. 2. S. 3–59; Origeniana undecima: Origen and Origenism in the History of Western Thought: Papers of the 11th Intern. Origen Congress, Aarhus Univ., 26–31 Aug. 2013 / Ed. A.-C. Jacobsen. Leuven; P.; Bristol, 2016; *Кожухов С. А., диак.* Вторая гомилия Оригена на Книгу пророка Иеремии: Доктринальные темы и экзегезис // *Вестн. Екатеринбургской ДС*, 2017. Вып. 1(17). С. 11–37; *Kuhner M.* The «Aspects of Christ» («Επινοιαί Χριστού») in Origen's «Commentary on the Epistle to the Romans» // *HarvTR*, 2017. Vol. 110. P. 195–216; *Fürst A., Lona H. E.* Einleitung // *Origenes. Werke mit deutscher Übersetzung*, 2018. Bd. 11. S. 3–105; *Zambon M., Wyrwa D.* Origenes // *GGPh*. [Ser. 1.] 2018. Bd. 5. Hbd. 1. S. 957–997, 1111–1128.

ОРИГЕНИСТСКИЕ СПОРЫ, дискуссии по поводу богословских мнений, связанных с именем *Оригена*. Имели место в кон. IV — нач. V в., а также в 1-й пол. VI в. и завершились осуждением оригенизма на *Вселенском V Соборе* в 553 г.

Понятие «оригенизм» используется исследователями в разных значениях: учение Оригена, насколько оно может быть реконструировано на основе его сохранившихся (полностью и фрагментарно) сочинений; мнения, приписывавшиеся Оригену оппонентами, гл. обр. в ходе О. с.; взгляды, к-рые исповедовали т. п. оригенисты VI в. (*Bonwetsch*, 1904; *Fritz*, 1932; *Vogt*, 1998). В течение длительного времени было принято говорить об оригенизме преимущественно в 1-м значении (см., напр.: *Loofs*, 1906. S. 174; *Gericke*, 1940. S. 88; *Ivanka*, 1951. S. 301; *Adam*, 1965.

S. 213). В частности, Ф. Лоофс указывал на то, что некоторые высказывания авторов III в. противоречили «подлинному оригенизму», а В. Герике называл *Евсевия*, еп. Кесарийского († 339/40), убежденного последователя Оригена (см.: *Ulrich*. 1999; *Strutwolf*. 1999), представителем «эпигонской формы оригенизма». Проблема терминологии осложняется тем, что мн. богословы, испытывавшие несомненное влияние со стороны александрийского учителя, внесли в его доктрину некоторые изменения или же восприняли ее лишь частично. Так, свт. Григорий, еп. Нисский († ок. 394), глубоко почитавший Оригена как одного из главных наставников христ. философии, в целом принимал его эсхатологическую доктрину, которая подразумевала идею *апокатастасиса*, т. е. «всеобщего восстановления». Тем не менее данная идея развивалась свт. Григорием вне связи с оригеновским учением о предсуществовании душ. По всей видимости, святитель принял попытку привести эсхатологию Оригена в соответствие с церковным вероучением. В последние десятилетия в исследовательской литературе постулируется необходимость четкого различения аутентичной доктрины Оригена и позднейших богословских систем, воспринимавшихся современниками как результат развития и дальнейшей интерпретации его наследия. Т. о., речь должна идти соответственно об «оригеновском» и «оригенистском» богословии (*Treu*. 1973; *Bienert*. 1978. S. 6–10).

К положениям оригенизма относятся: субординационизм в сфере триадологии, предполагавший подчиненное положение Сына и Св. Духа по отношению к Отцу; учение о множественности миров, или эонов (греч. αἰῶνες; лат. saecula), которые Бог сотворил прежде нашего мира и продолжит творить впосл.; учение о предсуществовании душ, являвшихся изначально чистыми умами (νόες; mentes), а затем, после отпадения от блага, принявших тела; предсуществование человеческой души Христа; апокатастасис; преимущественное использование аллегорического метода толкования Свящ. Писания.

Предыстория: рецепция учения Оригена в III–IV вв. Прижизненные споры об Оригене. В ряде источников, составленных в период

О. с., сообщается, что обвинения в неправоиславии выдвигались против Оригена уже при его жизни. Так, активный участник данных споров, *Руфин Аквилейский* († 410), цитирует лат. перевод письма Оригена александрийским друзьям (Ep. ad quosdam caros suos Alexandriam; CPG, N 1491). Согласно переводу Руфина, Ориген отверг приписывавшееся ему учение о спасении диавола и обвинил своих противников из числа еретиков в сознательном искажении его позиции (*Rufin*. De adult. lib. Orig. 7). Развивая эту мысль, Руфин утверждает, что порча книг Оригена была частным случаем многочисленных искажений еретиками произведений правосл. авторов (*Ibid*. 3, 6). Однако блж. *Иероним Стридонский* († 419/20), ставший к этому времени противником оригеновского учения, подверг т. зр. Руфина резкой критике (*Hieron*. Adv. Rufin. II 17) и даже заявил, что последний, «хотя и ставит в вину еретикам подлог сочинений Оригена, сам начинает с подлога, переводя не так, как сказано в греческом тексте» (*Ibid*. II 18). Далее блж. Иероним цитирует в своем переводе пространный фрагмент из указанного письма, к-рый, по его словам, был намеренно пропущен Руфином. В этом фрагменте Ориген, ссылаясь на содержащиеся в Свящ. Писании слова «да укорит (греч. ἐπιτιμῆσαι; лат. incipiet; в Синодальном переводе — «да запретит») тебя Господь», к-рые обращены к диаволу (Зах 3. 2; Иуд 1. 9), пишет: «Укорит или не укорит Господь диавола, Он Сам усмотрит, и если укорит, то каким образом укорит, Сам решит» (*Hieron*. Adv. Rufin. II 18). Впрочем, в цитируемом письме Ориген отвергает, что «отцу злобы и гибели тех, кто изгоняется из Царства Божия, то есть диаволу, надлежит спастись, чего не может сказать даже повредивший умом и явный безумец» (*Ibidem*).

По словам блж. Иеронима, Ориген намеренно умолчал в письме о своем споре с валентинианином Кандидом, к-рый изначально касался важной триадологической проблемы — отношения Бога Отца к Богу Сыну. Кандид утверждал, что Сын происходит из сущности Отца (*Filium de Patris esse substantia*) и является т. о. Его изведением, или эманацией (проβολή; prolatio). Желая избежать разделения Отца на части, Ориген отверг изведение и рождение Сына,

постулируя вместо этого Его происхождение, как высшего и превосходящего творения, по воле (*voluntate*) Отца. При обсуждении вопроса о возможности спасения диавола Ориген в отличие от Кандида, считавшего диавольскую природу «самой злой» и неспособной к спасению, утверждал: сущность диавола не такова, что он непременно должен погибнуть; диавол пал по собственной воле (*voluntate propria*) и может спастись (*Ibid*. II 19).

Хотя сведения об александрийском учителе, приводимые блж. Иеронимом, не были объективными, взгляды Оригена на спасение, а также др. его богословские мнения, по всей вероятности, действительно вызвали споры уже при его жизни. В пользу этого свидетельствует и сообщение Евсевия Кесарийского, согласно к-рому Ориген писал письма еп. Римскому спмч. *Фабиану* (236–250) и мн. др. епископам, свидетельствуя о своем православии; тексты этих писем были приведены Евсевием в 6-й кн. «Апологии Оригена» (*Euseb*. Hist. eccl. VI 36. 4). Как сообщает свт. *Фотий I*, патриарх К-польский (858–867, 877–886), над первыми 5 книгами «Апологии Оригена» работал наставник Евсевия, спмч. *Памфил*, помещенный в кон. 307 г. в темницу за исповедание христианства. Евсевий, находившийся рядом, активно помогал Памфилу, а затем, после кончины учителя, написал 6-ю книгу. По словам свт. Фотия, «многие другие весьма примечательные люди составляли в то время апологию Оригена» (*Phot*. Bibl. 118). До наст. времени сохранилась лишь 1-я книга Памфила, переведенная на лат. язык Руфином (CPG, N 3476; *Pamphil*. Apol. pro Orig. I).

Т. о., неоднозначное восприятие богословского наследия Оригена уходит корнями в 1-ю пол. III в. Описывая конфликт между Оригеном и *Димитрием*, еп. Александрийским (189–231), Евсевий связывает его с вопросами не вероучительного, а дисциплинарного характера (подробнее см. в ст. *Ориген*). При этом в источниках отсутствуют сведения о канонических прещениях, наложенных на александрийского учителя за его богословские взгляды.

Свт. Дионисий Великий и оригенизм в Александрийской школе. Вопрос о предпосылках О. с., открыто начавшихся в кон. IV в., тесно свя-

зан с проблемой восприятия оригенизма в предшествующий период, в III — 1-й пол. IV в., особенно в Александрийской Церкви. Одним из важнейших посредников в передаче наследия Оригена был свт. *Дионисий Великий* († 264/5), его ученик в Александрийском огласительном уч-ще. Свидетельства о позиции свт. Дионисия Великого и его круга, имеющиеся в распоряжении исследователей, неоднозначны и часто противоречат друг другу. По-видимому, свт. Дионисий следовал субординационистской триадологии своего учителя. Как и Ориген, он вел напряженную борьбу с монархианами. Поскольку главным оппонентом свт. Дионисия был монархианин-модалист *Савеллий*, учивший о тождестве Отца и Сына по сущности и по ипостаси, святитель стремился подчеркнуть реальное различие между божественными Лицами. В одном из посланий свт. Дионисий писал, что Сын Божий есть творение и произошедший (ποίημα καὶ γενητόν). По словам свт. Дионисия, Он «не собственец Отцу по природе, по чужд Ему по сущности» (*Athanas. Alex. De sent. Dionys. IV 1*). Подобные высказывания вызвали большое волнение, в т. ч. в Риме. В результате свт. *Дионисий*, еп. Римский (259–268), адресовал свт. Дионисию Александрийскому послание, в котором подверг резкой критике как савеллиан, так и тех, «кто разделяет Святую Единицу на три Ипостаси, чуждые друг друга и совершенно разлученные», и вводит т. о. трех богов (*Idem. De decret. Nic. Syn. XXVI 1–3*). Рим. епископ требовал от свт. Дионисия Александрийского признания единосущия Сына Отцу. В ответ свт. Дионисий Александрийский написал соч. «Обличение и оправдание» (*Refutatio et apologia*; CPG, N 1579), в к-ром представил свое триадологическое учение в более полном виде. Свт. Дионисий называет ложным обвинение, согласно к-рому он говорил, что «Христос не единосущен Богу» (*Athanas. Alex. De decret. Nic. Syn. XXV 4*). По словам свт. Дионисия, он не только не разделял Отца и Сына, но, напротив, настаивал на Их тесном единстве (*Ibid. XVII*). Очевидно, что свт. Дионисий несколько смягчил крайности оригеновского учения о Св. Троице, однако в целом триадологические рассуждения свт. Дионисия следуют за мыслью Оригена. Среди об-

щих пунктов их учения — вечное рождение Сына Божия от Отца и, следов., Их совечность; преобладание идеи о различии Отца и Сына над мыслью об Их единстве; подчинение Св. Духа Сыну (*Болотов. 1879. С. 389–393; Quasten. Patrology. 1986. Vol. 2. P. 105–106*; систематический анализ триадологии святителя см. в ст. *Дионисий Великий*). Рецепция доктрины Оригена продолжилась в Александрийской школе под рук. преемников свт. Дионисия на посту главы школы — Пиерия и Феогноста.

Критика Оригена в кон. III — нач. IV в. Сщмч. *Методий* († ок. 311), еп. Олимпийский (Патарский), написал большое соч. «О воскресении» (*De resurrectione*; CPG, N 1812). Оно представляло собой диалог между сторонниками православного учения о воскресении и почитателями Оригена. Последние, по словам сщмч. Методия, считали, что воскресшее тело не будет тождественно телу человека при жизни, и рассматривали тело в качестве темницы, в к-рую душа заключена после падения. Космологические представления Оригена сщмч. Методий подверг критике в труде «О сотворенном» (*De creatis*; CPG, N 1817). Он также написал против Оригена трактат «О чревоушательнице» (*Hieron. De vir. illustr. 83*; подробнее о критике сщмч. Методием учения Оригена см.: *Patterson. 1992; Dechow. 1992*).

Согласно 1-й кн. «Апологии Оригена», составленной Памфилом, на рубеже III и IV вв. в отношении Оригена выдвигались обвинения в том, что он называл Сына Божия нерожденным (*innatum*); утверждал, подобно Валентину, что Сын пришел в бытие через эманацию (*per prolationem... in subsistentiam venisse*); в согласии с *Павлом Самосатским*, еп. Антиохийским, учил о Христе как о простом человеке (*homo purus*; ср. греч. ψιλὸς ἄνθρωπος); считал всё, совершённое Спасителем, докетическим, а не реальным; проповедовал «двух Христов»; не признавал исторический смысл событий, описанных в Свящ. Писании; неверно учил о воскресении мертвых и о наказании нечестивых, отрицая, в частности, наказание грешных; заблуждался относительно состояния души; писал о переселении человеческих душ после смерти в тела животных (*Pamphil. Apol. pro Orig. I 5. 62–65*). Свт. *Евстафий*, еп. Антиохийский

(† до 337), составил «Рассудительное слово (Диагностик) о чревоушательнице» (CPG, N 3350; *Eust. Antioch. De engastr.*), в к-ром выступил против оригеновского толкования ветхозаветной истории *Саула* и аэндорской волшебницы (1 Цар 28. 3–25).

Т. о., к этому времени число спорных элементов оригенизма возрастает и охватывает помимо триадологии также христологию, космологию, эсхатологию и экзегезу. При этом многие из обвинений, выдвигавшихся против Оригена, не отражали реального содержания его учения.

Влияние оригенизма на арианство. Рецепция учения Оригена в IV в. В сочинениях авторов, вовлеченных в арианские споры, нередко встречаются обвинения Оригена в том, что он отчасти ответствен за заблуждения *Ария*, на учение к-рого оказал большое влияние. Так, *Маркелл*, еп. Анкирский († 374/5), будучи убежденным противником тринитарного субординационизма и критиком *арианства*, полагал недопустимым считать Логос «второй основой» (δεύτερον ὑπόθεσιν) в Св. Троице, как это делал Ориген (*Euseb. Contr. Marcel. I 4. 22 (fragm. 32)*). Он осуждал последнего и за его излишнюю увлеченность греч. философией, в т. ч. учением *Платона*, что отрицательно влияло на понимание Оригеном Свящ. Писания (*Ibid. I 4. 21 (fragm. 78)*). Кроме того, Маркелл подверг критике сторонников Оригена, к-рые отказывались считать Сына эманацией, или изведением (προβολή; *prolatio*), Отца (*Ibid. I 4. 19*; ср.: *Theodoret. Hist. eccl. I 6*). Впосл. свт. *Епифаний Кипрский* († 403) писал об Оригене как об арианине до Ария, утверждая, что ариане восприняли свою доктрину от александрийского учителя. Свт. Епифаний подчеркивал, что Ориген считал едиnorodного Сына творением, чуждым божества и сущности Отца (*Epiph. Adv. haer. LXIV 8. 2*; см. также: *Ibid. LXIV 12–72*).

Совр. исследователи (напр.: *Hanson. 1987*) признают, что некие богословские идеи разделяли как Ориген, так и Арий. Оба богослова действительно отвергали представление о Сыне как об изведении, или эманации, Отца (см. аргументы Оригена: *Orig. De princip. I 2; IV 1*), хотя Арий приводил против этого учения новый аргумент, к-рый не был

актуален для Оригена: Мани учил о Сыне как об эманации Отца (подробнее см. в ст. *Манихейство*). И Ориген, и Арий считали Сына созданием (κτίσμα) (см., напр.: Ibid. I 2. 22; IV 4. 1), а также полагали, что знание о Боге Отце, к-рым обладает Сын, несовершенно. Степень влияния Оригена на Ария и его сторонников была сильно преувеличена современниками арианских споров. Сравнение доктрин Оригена и Ария показывает наличие серьезных расхождений между ними. Во-первых, в отличие от Ария Ориген четко отличал творение (ποίησιν) Сына от образования (πλάσσειν) всего остального (Idem. In Ioan. comm. XX 22). Во-вторых, Ориген постоянно указывал на вечность Сына, Который изначально был отдельной от Отца сущностью. В-третьих, центральной для Оригена была идея, согласно к-рой человеческая душа Христа, как и души др. людей, существовала до Воплощения (см. подробнее: Williams. 1985. P. 131–137). Ариане же, опиравшиеся на христологическую модель «Слово — плоть», отрицали наличие у Господа человеческой души, поскольку считали, что Логос вошел в сущностное единство с плотью, а не со всецелым человеком (Grillmeier. 1990. Bd. 1. S. 374–382, 494–497).

Т. о., несмотря на то что Арий действительно заимствовал ряд идей, а также богословских терминов у Оригена (возможно, имело место не прямое влияние), он не усвоил базовых идей оригенизма в сфере триадологии и христологии. Между арианством и оригенизмом имеется ряд фундаментальных расхождений в этих разделах богословия.

Первый оригенистский спор (кон. IV — нач. V в.). Палестинская стадия (397–398). Одним из импульсов к спору стало распространившееся в Церкви мнение о еретичности идей, содержащихся в сочинениях Александрийского учителя. Истоки дискуссии лежат в деятельности свт. Епифания Кипрского, к-рый подверг Оригена критике в ересеологических сочинениях, составленных между 374 и 377 гг.: «Анкорате», или «Слове якорном» (CPG, N 3744), и «Панарионе» (CPG, N 3745). Свт. Епифаний выдвинул следующие обвинения против Оригена: чрезмерная приверженность к аллегорическому толкованию Свящ. Писания; триадологические заблужде-

ния (отделение Сына от божества Отца, а также учение о том, что Сын не может видеть Отца, как Св. Дух не может видеть Сына); превратное учение о *воскресении мертвых*, подразумевавшее отрицание тождества воскресшего тела тому телу, к-рым человек обладал при жизни (Epirh. Apoc. 62–63, 87). Перечисляя известные ему ереси, свт. Епифаний указывает 2 вида оригенистов (ὀριγενισταί): «творящие постыдное» (οἱ αἰσχροποιοί) и «адамантовы» (οἱ τοῦ Ἀδαμαντίου) (Ibid. 13. 6). В «Панарионе» приведены подробные сведения об этих группах. По словам свт. Епифания, еретики, принадлежащие к 1-й группе, отвергают брак и предаются разврату. При этом святитель выражает неуверенность в вопросе о происхождении их названия: «от Оригена ли адамантового (τοῦ Ἀδαμαντίου), прозванного Сочинителем, или от кого-либо другого» (Idem. Adv. haer. LXIII 1). Вторая группа получила название от Оригена, к-рый, по сообщению свт. Епифания, имел хорошее греч. образование и в молодые годы много претерпел от язычников за исповедание христианства. Не желая быть подвергнутым назначенному ему истязанию, Ориген якобы был вынужден принести языческую жертву. В результате он был отлучен от Церкви и, покинув Александрию, поселился в Палестине, где местные иерархи уговаривали его начать проповедь в церкви. Однако вскоре Ориген, придерживавшийся до того «правой и вселенской веры» (τῆς ὀρθῆς καὶ καθολικῆς πίστεως), впал в ересь, к-рая была хуже всех древних ересей и получила широкое распространение. Как отмечает свт. Епифаний, эта ересь подразумевает заблуждения относительно божества, впосл. усвоенные арианами (Ibid. LXIV).

В 387–393 гг. свт. Епифаний Кипрский неоднократно посещал Палестину, где в ряде монашеских центров широко было распространено почитание Оригена как великого богослова. К числу таких центров принадлежали мон-ри, основанные прп. *Меланием Старшей* и ее наставником Руфином Аквилейским; они пользовались поддержкой свт. *Иоанна II Иерусалимского*. Эти мон-ри в свою очередь имели тесные связи с нитрийскими монахами, к-рые также принадлежали к числу почитателей Оригена; среди последних был и *Евагрий Понтийский*. В то же вре-

мя часть монашества считала учение Оригена ересью. Свт. Епифаний обращался с предложением осудить Оригена как еретика к свт. Иоанну II Иерусалимскому, который, однако, отверг данное предложение. Свой отказ он объяснил тем, что человек не может быть осужден после смерти. В 393 г. группа монахов во главе с неким Атарвием (Атербием), прибывшим в Иерусалим с Запада, выступила с критикой оригенизма. Затем Атарвий заручился поддержкой свт. Епифания и стал требовать от почитателей Оригена осудить его учение. Руфин Аквилейский, к-рый был в то время настоятелем мон-ря на Елеонской горе, рукоположенный свт. Иоанном Иерусалимским и являвшийся в течение длительного времени почитателем Оригена, выступил против осуждения. Однако близкий друг Руфина, блж. Иероним, к-рый также изучал творения Оригена, согласился его осудить (подробнее о группах, сложившихся на Западе и в Палестине и отличавшихся отношением к Оригену, см.: Clark. 1992. P. 11–42).

Весной 393 г. свт. Епифаний Кипрский прибыл в Иерусалим на празднование Пасхи (согласно др. датировке, в сент. 393). Произнося по предложению свт. Иоанна Иерусалимского проповедь, свт. Епифаний осудил Оригена и его сторонников. Свт. Иоанн, по всей видимости симпатизировавший оригенистам, в тот же день после богослужения начал в присутствии свт. Епифания проповедовать против тех, кто представляли Бога в человеческом облике. Антропоморфизм подвергал критике Ориген, а впосл. и его почитатели. Так, Ориген отрицательно отзывался об *антропоморфитах*, к-рые, «поставив в церкви телесный образ человека (imaginem corpoream hominis), говорят, что это есть образ Божий». По мнению Оригена, по образу Божию сотворен не телесный, а внутренний человек (homo interior), поскольку именно он «невидим, бестелесен, нетленен и бессмертен». Очевидно, что те же самые характеристики относятся и к природе божества, принятие же т. зр. антропоморфитов равносильно признанию того, что Бог имеет телесные черты (Orig. In Rom. comm. I 15–19; подробнее: *Флоровский*. Антропоморфиты. 1998; Clark. 1992. P. 43–84; см. также в ст. *Образ Божий*).

Свт. Епифаний публично предложил свт. Иоанну осудить Оригена. В результате отношения между свт. Иоанном и свт. Епифанием испортились, причем последний начал открыто обвинять свт. Иоанна в оригенизме. Затем свт. Епифаний прибыл в Вифлеем, где стремился заручиться поддержкой блж. Иеронима, однако последний, боясь вступить в конфликт со своим архиепископом, стал призывать свт. Епифания к примирению со свт. Иоанном. Свт. Епифаний отверг это предложение и покинул Вифлеем. Вскоре он вернулся на о-в Кипр.

Весной 394 г. конфликт еще более обострился. Свт. Епифаний составил послание свт. Иоанну Иерусалимскому, в к-ром опять просил осудить Оригена, настаивая на том, что последний в писаниях порочил супружеские отношения, и обвиняя его в энкратизме. Просьба была вновь отвергнута свт. Иоанном. В результате свт. Епифаний начал кампанию против свт. Иоанна, открыто проповедуя, что тот поддерживает еретическое учение Оригена. Свт. Епифаний убедил блж. Иеронима разорвать церковное общение со свт. Иоанном и рукоположил брата блж. Иеронима, Павлиниана, во диакона, а затем — во пресвитера. Несмотря на то что Павлиниан был рукоположен для Вифлеемского монастыря, к-рый входил в юрисдикцию архиепископа Иерусалимского, само таинство свт. Епифаний совершил в своем монастыре в Бесандуке, не подчинявшемся свт. Иоанну. Свт. Епифаний отправил последнему письмо, в к-ром указал на это обстоятельство и повторно призвал свт. Иоанна осудить Оригена. Однако свт. Иоанн не только не ответил на послание, но и обратился за помощью к *Феофилу I*, архиеп. Александрийскому. Свт. Епифаний вновь направил палестинским епископам и монахам послание, в к-ром содержался призыв к разрыву евхаристического общения со свт. Иоанном. В том же послании свт. Епифаний назвал Руфина Аквилейского еретиком. После того как послание было переведено на лат. язык блж. Иеронимом, Руфин прервал общение не только с ним, но и со свт. Епифанием Кипрским. Примерно в то же время было принято неск. попыток примирения враждующих сторон. Так, в 394 г. архиеп. Феофил направил с этой целью в Палестину прп. *Исидора Странно-*

приимца, который вскоре привез в Александрию исповедание веры, составленное блж. Иеронимом Стридонским (впрочем, в посл. блж. Иероним называл прп. Исидора оригенистом).

Свт. Иоанн Иерусалимский, по-прежнему стремившийся привлечь на свою сторону архиеп. Феофила Александрийского, адресовал ему апологию, в к-рой опровергал выдвинутые против него обвинения в оригенизме. В кон. 396 — нач. 397 г. блж. Иероним составил соч. «Против Иоанна Иерусалимского» (CPL, N 612; *Hieron. Contr. Ioan. Hieros.*), представлявшее собой ответ на апологию (сочинение является одним из основных источников, содержащих сведения о палестинской стадии 1-го оригенистского спора; подробнее о ходе событий см. в ст. *Епифаний Кипрский*).

Несмотря на примирение между блж. Иеронимом Стридонским и Руфином Аквилейским, состоявшееся в Иерусалиме на Пасху 397 г., конфликт в скором времени обострился. Руфин Аквилейский отправился в Рим, где перевел на лат. язык «Апологию Оригена» (CPG, N 3476), составленную сщмч. Памфилом, а также соч. «О началах» (CPG, N 1482). Вскоре блж. Иероним, считавший, что Руфин сделал этот последний перевод с целью скрыть ереси Оригена, сам перевел «О началах» на латынь (сохр. лишь фрагменты: *Hieron. Ep.* 124).

Александрийская и константинопольская стадии (399–403). В кон. IV — нач. V в. О. с. затронули монашескую среду Египта. По словам *Сократа Схоластика*, непосредственной причиной споров стал вопрос о том, «является ли Бог телом и имеет ли Он человеческий вид (ὁ Θεὸς σῶμα ἐστὶν καὶ ἀνθρώπου ἔχει σῆμα), или же Он бестелесен (ἀσώματος) и чужд человеческого и всякого другого телесного вида» (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI* 7 1–2). Как указывает Сократ, часть монахов, принадлежавших к числу «простых подвижников» (τῶν ἀπλοῦκῶν ἀσκητῶν), утверждали, что Бог телесен и человекообразен. По всей видимости, среди монахов, не имевших образования, такие взгляды в то время были распространены. Кроме того, речь могла идти о встречающемся среди монашества отрицательном отношении к богословию Оригена, а также к практике «чистой молит-

вы», теоретиком к-рой был Евагрий Понтийский. Егип. антропоморфиты, т. о., отстаивали возможность представлять Христа во время молитвы в телесном облике (подробнее см.: *Gould. 1992; Флоровский. Антропоморфиты. 1998; Он же. Ориген. 1998; Ledegang. 1999*). Др. группа монахов придерживалась мнения, согласно к-рому Бог бестелесен и не обладает плотским обликом (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI* 7 1–2).

Первоначально Феофил, архиеп. Александрийский, поддерживал оригенистов. Стремясь разрешить противоречия, затронувшие егип. монашество, на Пасху 399 г. архиеп. Феофил издал послание, в к-ром подверг критике антропоморфитов. Большое число сторонников антропоморфизма инициировали волнения на улицах Александрии. Стремясь погасить недовольство в монашеской среде, архиеп. Феофил внезапно изменил позицию и начал осуждать Оригена. Вскоре архиепископ вступил в конфликт с нек-рыми монашескими лидерами; его причинами были как новая богословская позиция архиеп. Феофила, так и его личные отношения с прп. Исидором Странноприимцем. В результате этого конфликта прп. Исидор был вынужден бежать в Нитрию, где его приютили т. н. Долгие, или Длинные, братья (прп. *Аммоний Долгий, Диоскор*, еп. Гермопольский, Евсевий и Евфимий), ранее весьма почитавшиеся архиеп. Феофилом. Последний, получив ходатайство Долгих братьев, к-рые просили снять с прп. Исидора Странноприимца прещения, начал антиоригенистскую кампанию. В ходе этой кампании архиеп. Феофил провел Собор, запретивший читать сочинения Оригена, а также привлек на свою сторону имп. власть, к-рая предписала изгнать оригенистов из Египта. В кон. 399 или в нач. 400 г. архиепископ созвал в Александрии новый Собор, на к-ром Ориген и его сторонники были осуждены.

Вскоре после этого архиеп. Феофил направился в Нитрию, где лично возглавил карательную акцию против Долгих братьев, к-рые вместе с 300 сторонниками были вынуждены покинуть Нитрийские монастыри и направиться в Палестину. Однако архиеп. Феофил убедил палестинских епископов не принимать беженцев. В результате прп. Исидор Странноприимец, Долгие братья и ок. 50 монахов прибыли в К-поль,

где им дал прибежище свт. Иоанн Златоуст. Несмотря на то что свт. Иоанн, по всей видимости, не вступил с ними в ехвхаристическое общение и направил ряд посланий архиеп. Феофилу, последний, находясь со свт. Иоанном в конфликте, крайне негативно воспринял его «вторжение» в круг своих полномочий и использовал данный эпизод для продолжения интриг против святителя. В результате интриги привели к осуждению свт. Иоанна Златоуста на Соборе «при Дубе», состоявшемся в сент. 403 г. (Ibid. VI 7, 9). О контактах с оригенистами как о дискредитирующем обстоятельстве фактически речь идет во 2-м пункте обвинения (подробнее об александрийской и к-польской стадиях О. с. см. в статьях *Иоанн Златоуст*, свт., *Константинопольские Соборы*, *Нитрия*).

Как только свт. Иоанн был осужден, архиеп. Феофил восстановил нормальные отношения с монахами-оригенистами, в результате чего 1-й оригенистский спор завершился (Harding. 2004. P. 165), однако проблемы, связанные с оригенизмом, потребовали решения уже в VI в.

Второй оригенистский спор (VI в.). Одним из предлогов к спору стали волнения по поводу оригенизма в среде палестинского монашества в 30-х гг. VI в., вопрос же о глубинных причинах до настоящего времени не имеет общепринятого решения в лит-ре. По всей видимости, спор приобрел такую актуальность именно в это время в связи с масштабными христологическими дискуссиями между сторонниками Вселенского IV Собора и антихалкидонитами, окончательное же осуждение оригенизма в 553 г. оказалось не случайностью, а частью религ. политики имп. св. Юстиниана I.

Основным источником сведений о начале 2-го О. с. является Житие прп. Саввы Освященного (Cyr. Scyth. Vita Sabae; CPG, N 7536; BHG, N 1608), составленное Кириллом Скифопольским в сер. VI в. Согласно этому сочинению, в апр. 531 г. (о датировке см.: Hombergen. 2001. P. 75–76. Not. 92) прп. Савва Освященный (439–532), лидер живших в Палестине монахов-халкидонитов, прибыл с делегацией в К-поль для того, чтобы ходатайствовать перед императором об оказании помощи христианам, пострадавшим от восстания самаритян (529). Кроме того, прп. Савва по-

просил императора содействовать искоренению ересей Ария, Нестория и Оригена. По словам автора Жития, упоминание арианства было связано с тем, что готы и вандалы были арианами, а преподобный «по божественному вдохновению знал, что император покорит их своей властью». О сторонниках несторианства прп. Савва упомянул из-за того, что некоторые члены его делегации, полемизировавшие с антихалкидонитами (см. в ст. *Монофизитство*), оказались представителями противоположной ереси — доктрины Феодора, еп. Мопсуестийского († 428), учителя Нестория.

Проблема диалога со сторонниками антихалкидонского богословия была актуальна, поскольку примерно в то же время имп. св. Юстиниан I инициировал диалог между правосл. сторонниками IV Вселенского Собора и антихалкидонитами, целью которого было восстановление церковного единства. По словам Кирилла Скифопольского, после возвращения прп. Саввы в Палестину имп. Юстиниан выполнил его просьбы, в т. ч. осудил (уже после смерти преподобного, последовавшей 5 дек. 532) несторианство и оригенизм (Cyr. Scyth. Vita Sabae. 70–74).

Под осуждением несторианства подразумевается процесс осуждения «Трех Глав», т. е. личности и творений Феодора, еп. Мопсуестийского, сочинений Феодорита, епископа Кирского († ок. 460), написанных им против свт. Кирилла, архиеп. Александрийского († 444), а также писем Ивы, еп. Эдесского († 457), к Маре Персу. Этот процесс, истоки которого лежат в нач. 30-х гг. VI в., завершился принятием отцами V Вселенского Собора (553) анафематизмов против «Трех Глав», поскольку последние связывали с несторианством (ACO. T. 4. Vol. 1. P. 240–244 (греч.), 215 (лат.); ДВС. Т. 5. С. 211–215). Впервые предложение об осуждении «Трех Глав» было высказано в ходе богословских собеседований с антихалкидонитами, состоявшихся в 532 г. в К-поле по инициативе имп. Юстиниана (см.: Грацианский. 2016. С. 135–148). С правосл. стороны в этих собеседованиях участвовал оригенист Леонтий Византийский, к-рый не только не был осужден, но и играл значительную роль в имп. политике. В 536 г. в К-поле появился оригенист Феодор Аскида, настоятель Новой лавры, установивший контакт

с Леонтием и примкнувший к к-польской оригенистской партии. Выдавая себя за сторонника Халкидонского Собора, он вошел в доверие к имп. Юстиниану и способствовал сохранению влияния оригенистов, в т. ч. в Палестине. Близость к императору позволила Феодору стать епископом Кесарии Палестинской (Cyr. Scyth. Vita Sabae. 83).

Вопрос о том, как были связаны деятельность оригенистов и дело против «Трех Глав», до сих пор окончательно не решен. В лит-ре распространено мнение, согласно к-рому это дело было инициировано императором в результате интриг Феодора Аскиды, надеявшегося т. о. отвлечь императора от проблемы распространения оригенизма (см., напр.: Haacke. 1953. S. 163–166; Frend. 1972. P. 279–280). Эта т. зр. опирается на «Краткую историю несториан и евтихиан», составленную диак. Либератом Карфагенским († после 566). Последний негативно относился к осуждению «Трех Глав» и рассматривал процесс против них как проявление другой, не менее опасной, чем несторианство, ереси — евтихианства. Т. о., осуждение «Трех Глав», по мнению Либерата, было результатом действий оригениста Феодора Аскиды (Liberat. Breviar. 23 // ACO. T. 2. Vol. 5. P. 140–141). Сходные мысли о роли сторонников Оригена в указанных событиях выразил и др. защитник «Трех Глав» — Факунд, еп. Гермианский (Facund. Pro defens. cap. I 2. 3–6).

Несомненно, Либерат и Факунд были заинтересованы в том, чтобы представить осуждение «Трех Глав» как случайное. Предложение об осуждении личности Феодора Мопсуестийского, а также творений Феодорита Кирского и Ивы Эдесского, впервые высказанное в 532 г., до того, как имп. Юстиниан познакомился с Феодором Аскидой, было реализовано благодаря эдикту «Об осуждении Трех Глав» (In damnationem trium capitulorum; CPG, N 6881), изданному в 545 г. Основной причиной осуждения была необходимость устранения любого повода к обвинению в несторианстве со стороны антихалкидонитов (см.: Грацианский. 2016. С. 217–234).

Осуждение оригенизма состоялось еще раньше — в кон. 542 или в нач. 543 г., когда император издал «Эдикт против Оригена» (CPG, N 6880; Justinian. Edict. contr. Orig. // ACO.

Т.З. Р. 189–214; ДВС. Т. 5. С. 262–289), адресованный свт. Мине К-польскому (536–552). Одной из причин осуждения оригенизма были новые волнения монахов-оригенистов в Палестине (подробнее см. в ст. Мина, свт., патриарх К-польский). Не исключено, что для имп. Юстиниана I проблема оригенизма могла быть связана с христологическими спорами. Возможно, участие в этих спорах обострило проблему оригенистской христологии, к-рая могла восприниматься в VI в. как возрождение антиохийской христологии «Трех Глав» (Meyendorff. 1968. Р. 56; Он же (Meyendorff). 2012. С. 310–315). При этом нек-рые лица, характеризующие в источниках того времени как оригенисты, могли и не являться таковыми. Так, анализ сочинений Леонтия Византийского показывает, что он не был оригенистом в богословском смысле, в т. ч. в сфере христологии, однако мог находиться под влиянием аскетических идей Евагрия Понтийского (подробнее см.: Hombergen. 2001. Р. 131–254).

«Эдикт против Оригена» начинается с критики основных положений в сфере триадологии, отождествляемых с оригенизмом, прежде всего субординационизма: Ориген, подобно арианам и др. еретикам, изрек хулу на Святую и Единую Троицу, поскольку учил, будто Отец больше Сына, Сын больше Св. Духа, а Св. Дух больше др. духов. Далее имп. Юстиниан упоминает об учении Оригена, согласно к-рому Сын не может видеть Отца, а Св. Дух — Сына, а также об именовании «творение» применительно ко Второй и Третьей Ипостасям Св. Троицы. Затем критически разбираются такие положения оригенизма, как учение о предсуществовании душ и об их отпадении от Бога, переселение душ, представление о сферообразном теле человека после воскресения, апокатастасис (детальный анализ: Grillmeier. 1989. Bd. 2. S. 403–421). Завершают эдикт 10 анафематизмов против Оригена и всех, кто исповедуют его заблуждения: 1) «что души людей предсуществовали (προϋπάρχειν), что они были прежде умами (νόας) и святыми силами (δυνάμεις), пресытившись же божественным созерцанием, обратились к худшему и через это охладели (ἀποψυγείσας) в любви к Богу, отчего и называются душами (ψυχάς) и ради наказания посланы в тела»; 2) «что душа Гос-

пода предсуществовала и соединилась (ἡνωμένην γεγενησθαι) с Богом Словом прежде воплощения и рождения от Девы»; 3) «что сначала образовалось тело Господа нашего Иисуса Христа во чреве святой Девы, а затем с ним соединились (ἡνωθήναι) Бог Слово и душа, существовавшая прежде»; 4) «что Слово Божие уподобилось (ἐξομοιωθήναι) всем небесным чинам, будучи для херувимов херувимом и для серафимов серафимом и уподобляясь всем вообще высшим силам»; 5) «что в воскресении тела людей восстанут сферообразными, а не исповедует, что мы восстанем в правильном виде»; 6) «что небо, солнце, луна, звезды и «воды, которые превыше небес» (Пс 148. 4), есть одушевленные и некие разумные силы (ἐμψύχους καὶ λογικὰς εἰσὶ τίνας δυνάμεις)»; 7) «что Господь Христос в будущем веке распнется за демонов, как и за людей»; 8) «что сила Божия ограничена и что Он создал столько, сколько мог обнять и постичь, или что творение совечно Богу»; 9) «что наказание демонов и нечестивых людей временно и что после некоторого времени оно будет иметь конец, или что будет после восстановления (ἀποκατάστασιν) демонов и нечестивых людей». В заключительном, 10-м анафематизме провозглашается анафема «Оригену адамантову, изложившему это, вместе с его отвратительными и проклятыми учениями, и всякому лицу, которое держится этих мыслей, или защищает их, или каким-нибудь образом когда-либо осмелится повторять их» (АСО. Т. 3. Р. 213–214; ср. рус. пер.: ДВС. Т. 5. С. 288–289).

Однако даже после издания имп. Юстинианом I эдикта О. с. не завершились. Более того, после смерти игум. Ноина (547), основателя Новой лавры, обострились внутренние споры между сторонниками Оригена, в результате к-рых они разделились на *исохристов* и *протоктистов*. Окончательное осуждение оригенизма было осуществлено в 553 г. на II К-польском Соборе (см. в ст. Вселенский V Собор), что можно считать завершением собственно О. с. (подробнее о 2-м этапе О. С. см.: Hombergen. 2001).

Лит.: Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. СПб., 1879; он же. Лекции. Т. 4. С. 156–175, 384–438; Diekamp F. Die Origenistischen Streitigkeiten im 6. Jh. und das 5. allgemeine Concil. Münster, 1899; Bonwetsch G. N. Origenistische Streitigkeiten // PRE. 1904³. Bd. 14. S. 489–493;

Loofs F. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle, 1906¹; Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles. T. 1. Pt. 1. P. 156–160; Флоровский Г., прот. Противоречия оригенизма: [Рец. на кн.: Faye E., de. Origene, sa vie, son oeuvre, sa pensée. P. 1923–1928. 3 t.] // Путь. 1928. № 18. С. 107–115; он же. Антропоморфиты егип. пустыни // Он же. Догмат и история: Сб. ст. М., 1998. С. 303–350; он же. Ориген, Евсевий и иконоборческий спор // Там же. С. 351–376; Bardy G. Origène // DTC. 1932. T. 11. Pt. 2. Col. 1489–1565; Fritz G. Origenisme // Ibid. Col. 1565–1588; Gericke W. Marcell von Ancyra: Der Logos-Christologie und Biblizist: Sein Verhältnis z. antiochenischen Theologie und z. NT. Halle, 1940; Ivánka E., von. Zur geistesgeschichtlichen Einordnung des Origenismus // BZ. 1951. Bd. 44. S. 291–303; Haacke R. Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451–553) // Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart / Hrsg. A. Grillmeier, H. Bacht. Würzburg, 1953. Bd. 2. S. 95–177; Adam A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Gütersloh, 1965. Bd. 1: Die Zeit der Alten Kirche; Meyendorff J. Justinian, the Empire and the Church // DOP. 1968. Vol. 22. P. 43–60; он же (Meyendorff И., протопресв.) Единство империи и разделения христиан: Церковь в 450–680 гг. М., 2012. С. 309–315; Friend W. H. C. The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the 5th and 6th Cent. L., 1972; Treu K. [Rev:] Bienert W. A. «Allegoria» u. «Anagoge» bei Didymos dem Blinden von Alexandria. B.: N. Y., 1972. (PTS; 13) // ThLZ. 1973. Bd. 98. N 5. Sp. 355–356; Bienert W. A. Dionysius von Alexandria: Zur Frage des Origenismus im 3. Jh. B.: N. Y., 1978. (PTS; 21); Williams R. Origen on the Soul of Jesus // Origeniana tertia: The III Intern. Colloquium for Origen Studies, Univ. of Manchester, Sept. 7–11, 1981 / Ed. R. P. C. Hanson, H. Crouzel. R., 1985. P. 131–137; Riggi C. Origene e origenisti secondo Epifanio (Haer. 64) // Augustinianum. R., 1986. Vol. 26. N 1/2. P. 115–142; Tsirpanlis C. N. The Origenistic Controversy in the Historians of the 4th, 5th and 6th Cent. // Ibid. P. 177–183; Sfameni Gasparro G. Aspetti della controversia origeniana: Le traduzioni latine del «Peri Archon» // Ibid. P. 191–205; Hanson R. P. C. The Influence of Origen on the Arian Controversy // Origeniana quarta: Die Referate des 4. Intern. Origeneskongresses, Innsbruck, 2.–6. Sept. 1985 / Hrsg. L. Lies. Innsbruck, 1987. S. 410–423; Origen of Alexandria: His World and His Legacy / Ed. Ch. Kannengiesser, W. L. Petersen. Notre Dame (Ind.), 1988; Clark E. A. New Perspectives on the Origenist Controversy: Human Embodiment and Ascetic Strategies // Church History. Chicago etc., 1990. Vol. 59. N 2. P. 145–162; eadem. The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate. Princeton, 1992; Grillmeier A. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Freiburg i. Br.; Basel; W., 1990³. Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451). S. 266–280; 1989. Bd. 2. Tl. 2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jh. / Mitarb. T. Hainthaler. S. 403–430; Dechow J. F. Origen and Corporeality: The Case of Methodius' «On the Resurrection» // Origeniana quinta: Papers of the 5th Intern. Origen Congress, Boston College, 14–18 Aug. 1989 / Ed. R. J. Daly. Leuven, 1992. P. 509–518; Gould G. The Image of God and Anthropomorphic Controversy in 4th-Cent. Monasticism // Ibid. P. 549–557; Patterson L. G. Methodius on Origen in «De creatis» // Ibid. P. 497–508; Vogt H.-J. Origenismus // LTK. 1998³. Bd. 7.

Sp. 1131–1135; *Ledegang F.* Anthropomorphites and Origenists in Egypt at the End of the 4th Cent. // *Origeniana septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jh.* / Hrsg. W. A. Bienert, U. Kühnweg. Leuven, 1999. S. 375–380; *Strutwolf H.* Der Origenismus des Euseb von Caesarea // *Ibid.* S. 141–148; *Ulrich J.* Euseb und die Juden: Der origeneische Hintergrund // *Ibid.* S. 135–140; *Homben D.* The Second Origenist Controversy: A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Biographies as Historical Sources for 6th-Cent. Origenism. R., 2001; *Prinzivalli E.* Magister Ecclesiae: Il dibattito su Origene fra III e IV secolo. R., 2002; *eadem.* La controversia origeniana di fine IV secolo e la diffusione della conoscenza di Origene in Occidente // *Augustinianum*. 2006. Vol. 46. P. 35–50; *Harding E. M.* Origenist Crises // *The Westminster Handbook to Origen* / Ed. J. A. McGuckin. Louisville, 2004. P. 162–167; *Cain A.* Origen, Jerome, and the «Senatus Pharisaeorum» // *Latomus*. Brux., 2006. T. 65. P. 727–734; *Banev K.* Theophilus of Alexandria and the First Origenist Controversy: Rhetoric and Power. Oxf., 2015; *Грацианский М. В.* Империя Юстиниана Великий и наследие Халкидонского Собора. М., 2016; *Hasse-Ungeheuer A.* Das Mönchtum in der Religionspolitik Kaiser Justinians I: Die Engel des Himmels und der Stelvertreter Gottes auf Erden. B.; Boston, 2016.

Е. А. Заболотный

«ORIENTALUM ECCLESIA-RUM», декрет *Ватиканского II Собора* о Восточных католич. Церквях. Принят 21 нояб. 1964 г. большинством голосов (2110 — за, 39 — против) с установленной возможностью двухмесячной отсрочки вступления в законную силу на местах (лат. *vocatio legis*) по усмотрению иерархов.

История составления. После разделения Церквей отношение в *католицизме* к армянской, византийской, сирийской, коптской, эфиопской и др. обрядовым и богослужебным традициям христ. Востока было преимущественно прагматичным. Так, папа Римский *Бенедикт XIV* в конституции «*Etsi pastoralis*» (1742) и энциклике «*Allate sunt*» (1755), опираясь на постановления своих предшественников, деяния униональных *Лионского II* и *Ферраро-Флорентийского Соборов*, утверждал превосходство и образцовость происходящего из Рима лат. обряда, а иные признавал лишь в качестве средства к унии. В каноническом отношении униатские Церкви в большинстве своем находились в сильной зависимости от Ватикана, назначавшего или утверждавшего их иерархию (*Hilberath*. 2009. S. 8–9). Попытки добиться внимания и уважения к вост. традиции на *Ватиканском I Соборе* успехом не увенчались. Редким примером положи-

тельной оценки восточно-христианского литургического наследия католич. учительством до II Ватиканского Собора служит энциклика папы Римского *Льва XIII* «*Orientalium dignitas*» (1894).

В предсоборный период для пересмотра положения дел была учреждена в 1960 г. комиссия, подготовившая на основе представленных вост. Синодами, специализированными католич. академическими учреждениями (напр., *Восточным папским институтом*) и ватиканской Конгрегацией по делам Восточных Церквей (см. в ст. *Восточные католические Церкви*) материалов и предложений схемы «*De Ecclesiae unitate*» (О единстве Церкви). Начавшаяся работа над документом, затрагивающим тему вост. христианства, вызвала интерес у правосл. иерархов и богословов, в частности привлекла внимание патриарха К-польского *Афинагора I*. В связи с этим папа Римский *Иоанн XXIII* поручил провести консультации по определенным вопросам с православными.

На Соборе в комиссию по выработке декрета вошли представители мн. крупных вост. Церквей, включая 6 патриархов. Документ создавался в атмосфере напряженных дискуссий, выявивших глубокие разногласия по нек-рым вопросам в первую очередь между самими униатами. Спорным представлялось, напр., употребление именования «восточные католические Церкви», ввиду того что в нек-рых пунктах «О. Е.», первоначально предназначавшихся для декрета об экуменизме «*Unitatis reintegratio*», речь идет также о вост. христианах-некатоликах; сомнительной казалась и сама необходимость принятия отдельного декрета наряду с догматической конституцией о Церкви «*Lumen gentium*», как бы ставящая эклезиологию вост. католич. Церквей в разряд своего рода исключения в рамках нормативной лат. традиции (ср. подспудное противопоставление католич. и униатских Церквей во Вступлении и Заключении — CVatII. OE. 1, 30). В то же время для униатов Украины и Румынии, существовавших тогда в условиях коммунистических режимов, необходимость специального соборного изъявления поддержки, признания их обрядовой и церковной идентичности была продиктована политическими обстоятельствами, затрагивавшими

проблемы религ. свободы и самосохранения. Составители документа высказывали также противоположные суждения относительно экуменического характера документа (*Hilberath*. 2009. S. 57–58).

Текст ОЕ претерпел 3 редакции и дорабатывался вплоть до последнего дня перед офиц. обнародованием.

Содержание. В «О. Е.» «торжественно» (*sollemniter*) отдано должное почтению заслугам вост. Церквей, «священной древности» уклада их духовной и литургической жизни, к-рые относятся к общецерковному достоянию, высказывается пожелание, чтобы они процветали и «пребывали целыми и невредимыми», соответствуя локальным нуждам и запросам душепопечения (CVatII. OE. 1–2, 4–5). В основе такого отношения находится новая эклезиология, подчеркивающая единство Церкви как мистического Тела Христова в многообразии находящихся в общении (*communio*) традиций, носители к-рых «органически объединены в Святом Духе одной и той же верой, одними и теми же таинствами, одним и тем же управлением», так что «разнообразие внутри Церкви не только не вредит ее единству, но скорее являет его» (*Ibid.* 2; ср: *Ibid.* LG. 23; *Ibid.* UR. 16). Под единым управлением в декрете понимается всеобъемлющая папская власть (*gubernium pastorale*) Римского понтифика, обеспечивающая юрисдикционное и обрядовое равноправие отдельных Церквей (*particulares Ecclesiae*), пребывающих зачастую на одной территории, с собственными уставами, богослужебным языком, иерархией и приходами (*Ibid.* OE. 3–5, 23), а также выполняющая наряду с Соборами координирующую и учредительную функции в вопросах относительно общих для них литургических праздников (*Ibid.* 19).

Не ставя под сомнение существование древнего института патриаршества, декрет допускает его канонические прерогативы и привилегии, установленные Вселенскими Соборами с учетом «старшинства чести» (*praecedentia honoris*), только при условии неколебимого верховного примата Римского папы (*Ibid.* 7–9). Поощряется также в случае необходимости основание высшей церковной властью новых патриархатов (*Ibid.* 11). Верующим и клирикам

вост. Церквей вменяется в обязанность повсеместное хранение, изучение и соблюдение своих обрядов и обычаев, а церковным институтам лат. традиции рекомендовано придерживаться их в случае осуществления деятельности в странах Востока (Ibid. 4, 6, 22).

В «О. Е.» высказано настоятельное желание полного восстановления древней дисциплины таинств вост. Церквей, в частности преподания *Миропомазания* пресвитерами «либо вместе с Крещением, либо отдельно», в т. ч. и верующим лат. традиции, что ранее канонически не позволялось; возвращения к практике частого приобщения *Евхаристии*, к рукоположению в чин постоянного диакона и хиротесиям церковнослужителей (Ibid. 12–15, 17). Одновременно по пастырским соображениям допускаются в равной степени зап. и вост. формы заключения действительного церковного *Брака* (Ibid. 18), принятие священнослужителями исповеди у католиков любого обряда (Ibid. 16), совершение «божественных Хвалений» (*celebrationi divinarum laudum*) наряду с Божественной литургией «от Вечерни кануна до конца воскресного или праздничного дня» с целью расширить возможности обязательного участия верующих в праздничных богослужениях (Ibid. 15).

В заключение составители «О. Е.» обращаются к межконфессиональной проблематике и, отсылая к принципам соборного декрета об экumenизме «*Unitatis redintegratio*», возлагают на католич. Церкви Востока особую миссию содействия единству христиан — «прежде всего молитвой, примером жизни, благоговейной верностью древним восточным традициям, взаимным и все более полным познанием друг друга, сотрудничеством и братским уважением ко всему и ко всем» (Ibid. 24), а также поиском единодушия в вопросе совместного празднования Пасхи (Ibid. 20). На этом пути допустим также «по уважительной причине» ради спасения душ и «свидетельства любви» более мягкий порядок общения в нек-рых таинствах и священнодействиях (*communicatio in sacris*) с вост. христианами, поскольку признается действительность священства (*sacerdotium validum*) в их Церквях (Ibid. 25, 26, 28). Конкретизируя, декрет устанавливает следующее правило: «Можно преподавать таинства

Покаяния, Евхаристии и Елеосвящения больным восточным христианам, отделенным от католической Церкви не по их собственному злому умыслу, если они сами об этом попросят и будут настроены должным образом. Более того: католикам также разрешается просить о тех же таинствах у служителей-некатоликов, в Церкви которых наличествуют действительные таинства, всякий раз, когда того потребует нужда или подлинная духовная польза, а доступ к католическому священнику окажется физически или нравственно невозможен» (Ibid. 27).

Следствия. Эмансипация вост. литургической и канонической традиции в рамках католицизма была призвана способствовать большей пастырской гибкости в решении практических вопросов, связанных с местными культурными или национальными особенностями католиков (ср.: Ibid. 21). В экклезиологическом отношении это стало шагом в сторону признания самобытности и большей самостоятельности отдельных (локальных) Церквей и, соответственно, нек-рого ослабления рим. централизма, способствовало отходу от «униатской» формы мышления и утверждению модели церковного единства в разнообразии не только в границах католич. Церкви, но и в экumenическом сближении с Православием (История II Ватиканского Собора. 2005. С. 387, 569).

Произошедшие перемены также вызвали к жизни необходимость работы над новым отдельным церковно-правовым кодексом для католиков вост. обряда (ССЕО), к-рая длилась с 1972 по 1990 г. Мн. униатские Церкви — особенно на Ближ. Востоке и в Юж. Индии — вскоре после принятия «О. Е.» приступили к упразднению несвойственных им дисциплинарных предписаний и богослужебных наслоений лат. происхождения.

Ист.: Sacrosanctum concilium oecumenicum Vaticanum II: Decretum de Ecclesiis Orientalibus catholicis // AAS. 1965. Vol. 57. P. 76–89; Декрет о Восточных католических Церквях «*Orientalium Ecclesiarum*» // Док-ты II Ватиканского Собора. М., 1998². С. 131–141. Лит.: *Edelby N., Dick I.* Les Églises Orientales catholiques: Décret «*Orientalium Ecclesiarum*». P., 1970; *Said É. A.* Les patriarches orientaux dans le décret «*Orientalium Ecclesiarum*» du Concile Vatican II: Diss. Strasbourg, 1998; История II Ватиканского Собора / Под ред. Дж. Альберти и др. М., 2005. Т. 2. С. 385–397, 559–575; *Gaillardetz R. R.* The Church in the Making: «*Lumen gentium*», «*Christus*

Dominus», «*Orientalium ecclesiarum*». N. Y. etc., 2006; *Suttner E. Ch.* «*Orientalium Ecclesiarum*» // Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde / Hrsg. W. Thönissen. Freiburg. i. Br., 2007. Sp. 1000–1001; *Hilberath B. J.* Theologischer Kommentar zum Dekret über die katholischen Ostkirchen «*Orientalium Ecclesiarum*» // Herders Theologischer Kommentar zum II. Vatikanischen Konzil / Hrsg. P. Hünemann, B. J. Hilberath. Freiburg i. Br. etc., 2009. Bd. 3. S. 1–68; *Jalakh M.* Ecclesiological Identity of the Eastern Catholic Churches: «*Orientalium Ecclesiarum*» 30 and Beyond. R., 2014; Revisiting Vatican II: «*Orientalium Ecclesiarum*» after 50 Years: The Impact of «*Orientalium Ecclesiarum*» on the Eastern Catholic Churches in India / Ed. F. Thonippara. Bengaluru, 2016; *DeVillie A. A. J.* «*Orientalium Ecclesiarum*» (The Eastern Catholic Churches) // The Reception of Vatican II / Ed. M. L. Lamb, M. Levering. N. Y., 2017. P. 324–346; *Szabó P.* Return to the «*Ancestral Traditions*» (OE n. 6a): Reasons and Meaning // OS. 2017. Bd. 66. H. 2. S. 256–284.

Е. А. Пилипенко

ОРИЕНЦИЙ [лат. *Orientius*] (V в.), св. (пам. зап. 1 мая), еп. г. Августа Авсков (ныне Ош), лат. богослов и поэт.

Источники. Известны 3 источника, в к-рых упоминается О. Первый — найденное в XVII в. иезуитом историком Иоганнесом Гамансом Житие, созданное в VI–VII вв. (Brux. 207–208 (3132), XIII в.; *Tandoi.* 1984. P. 209; *Gillet.* 2003. P. 142). Второй — Житие в составе Буржского бревиария XV в. (*Orlandi.* 1722. P. 304). Третий — группа памятников, в к-рых имеется ряд косвенных отсылок к О.: «Хроника» Проспера Аквитанского (MGH. SS. AA. T. 9. P. 476), «Трехчастная церковная история» (PL. 69. Col. 1125), «История готов» Кассиодора (MGH. SS. AA. T. 11. P. 277–278) и Житие св. Мартина Венанция Фортуната (Ibid. T. 4. Pars. 1. P. 293–370).

Главный труд О. — «*Commonitorium fidelium*» (Увещание верных, или Наставление верующих) (ок. 430), дидактическая поэма в 1036 строк о морали в назидание верующим. Написана элегическим дистихом в подражание *Седулио Скоту* и *Пруденцию* (*Orientius.* 1945. P. XIV, 4, 13, 122). В поэме описаны эпизоды нашествия вторжений вандалов в Галлию в нач. V в.

Сохранились 2 молитвы, составленные О. Единственной рукописью, содержащей произведения святого, является Paris. Nouv. acq. lat. 457, созданная в X или XI в. (*Manitius.* 1891. S. 192). Ряд творений О. издан Р. Эллисом в 1888 г. (CSEL. 16. P. 205–243, последнее изд.: *Orientii Commonitorium. Carmina* / Cur. C. Rapisarda. Catania, 1958).

Жизнь. О. род. в г. Оска (ныне Уэска, Испания) или в г. Ургелл (ныне Ла-Сеу-д'Уржелъ) в христ. семье (ActaSS. Mai. T. 1. P. 62). Его отец был дуксом Ургелла и рим. наместником в испан. Каталонии. Святой получил великолепное религ. образование в Бурдигале (ныне Бордо), Толосе (ныне Тулуза) и Тарраконе (ныне Таррагона). Унаследовав пост наместника от ушедших друг за другом из жизни отца и старшего брата, О. понял, что управление огромной провинцией не соответствует его идеалам христ. жизни. Раздав имущество бедным, он стал отшельником и подвизался в местности Левитания (ныне Лавдан), построил скит и мельницу у р. Изаврий (ныне Изаби). Когда проживавшие неподалеку крестьяне узнали о его убежище, к нему потянулись паломники. Желая избежать общения с ними, О. удалился в грот близ совр. Вильонга. Там он строго постился и молился.

После смерти епископа г. Августа Авсков горожане решили просить О. стать епископом и он согласился. Святой стяжал дар чудотворения. Однажды он воткнул палку в землю, та проросла и превратилась в большое дерево. По молитве святого обрушился языческий храм на горе Нервава (ныне Сен-Крик). О. обратился к вере во Христа васконов, предков совр. басков. Принимал участие в посольстве вестготов к рим. полководцам Литорию и Флавию Аэцию (439). По просьбе Теодориха I (418–451) О. пытался предотвратить осаду Толосы и, проповедуя, старался убедить римлян отступить. Литорий проигнорировал слова О., а Аэций прислушался к ним, и вестготам удалось победить в сражении. Провинциальные магнаты отправили О. послом к королю готов с просьбой о помиловании одного из них, приговоренного к смерти. После разговора О. с королем заключенного освободили из-под стражи (*Salvianus Massiliensis*. De gubernatione Dei // PL. 53. Col. 136–138; *Gillet*. 2003. P. 140). В конце жизни святой удалился в грот в Пиренеях и спустя некое время мирно скончался.

Почитание. О. был похоронен в позднеантичной церкви (ок. III в.), к-рую в V в. переименовали в его честь (Сент-Оренс). На ее месте вскоре построили базилику. В VI в. кор. Хлодвиг I (481/2–511) даровал следующему епископу Августу Ав-

сков право управления всеми церквями города. Сент-Оренс стал главным приходом еп-ства. Ок. 870 г. была проведена опись имущества базилики (*Guédon*. 2013. P. 51). В 960 г. бенедиктинские монахи основали аббатство на ее месте, а в 1068 г. оно было отдано вместе с неск. др. аббатствами в подчинение клунийцам как приорат (*De La Haye*. 1995. P. 52). В 1075 г. была освящена ц. св. Ориенция в мон-ре во имя О. (*Du Mège*. 1843. P. 10). Мощи святого, утерянные в результате неск. нашествий варваров, были обретенны в 1078 г. и с тех пор хранились частично в реликварии, частично были помещены в саркофаг в ц. св. Ориенция рядом с саркофагами др. святых. В XIV в. клунийская конгрегация провела реконструкцию приората (*Canéto*. 1872. P. 95). Аббатство было разрушено после Великой французской революции (1789–1799), ок. 1800/02 г. После 1802 г. руины мон-ря приобрели монахини-урсулистки и восстановили обитель. В 1904 г. здания приората выкуплены городскими властями Оша, а в 1947 г. внесены в реестр исторических памятников (*Courtès*. 2003. P. 56).

Ист.: BHL, N 6344–6349; ActaSS. Mai. T. 1. P. 60–64; *Orientius*. Commonitorium / Ed. M. D. Tobin. Wash., 1945. P. XIV, 4, 13, 122. Лит.: *Orlandi P. A.* Origine e progressi della stampa, o sia Dell'arte impressoria e notizie dell'opere stampate dall'anno 1457. sino all'anno 1500. Bologna, 1722; *Du Mège A.* Mémoire sur l'ancien monastère de Saint-Orens, à Auch. P., 1843; *Canéto F.* Le choeur d'Auch: Étude iconographique. Auch, 1872; *Manitius M.* Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis zur Mitte des 8. Jh. Stuttg., 1891. S. 192; *Platelle H.* Orenzio // BiblSS. 1967. T. 9. Col. 1223–1224; *Tandoi V.* Noterelle Orientiane // Vichiana: rassegna di studi filologici e storici del mondo classico. Napoli, 1984. P. 199–210; *De La Haye R.* Apogée de Moissac. Maastricht, 1995; *Courtès G.* Les communes du département du Gers. Auch, 2003. Vol. 1. P. 56; *Gillet A.* Envoys and Political Communication in the Late Antique West, 411–533. Camb., 2003². P. 142; *Guédon F.* Archaeological Prospection of the Pyrenean Valleys in the Upper Lavedan, Hautes-Pyrénées // Continuity and Change in Cultural Adaptation to Mountain Environments: From Prehistory to Contemporary Threats / Ed. L. R. Lozny. N. Y., 2013. P. 43–97.

И. М. Косов

ОРИОН, прмч. Синайский (пам. 14 янв.) — см. в ст. *Синайские и Раифские преподобномученики*.

ОРИФЛАММА [лат. auriflamma; франц. oriflamme; старофранц. oriflambe; букв. — золотое пламя], имевшее сакральный характер средневековья. Представля-

ло собой полотнище ярко-красного цвета с вытканными на нем желтыми языками пламени, с развевавшимися на ветру косицами, также в виде языков пламени, закреплялось на позолоченном копье. В средние века О. считалась священным национальным символом Франции. Использовалась наряду с королевским штандартом (с 3 золотыми лилиями на лазурном поле), но не входила в число королевских регалий. Во 2-й пол. XV в. О. вытеснена т. н. знаменем св. Михаила (белый прямой крест на лазурном поле).

Использование О. Прототипом О. была хоругвь аббатства Сен-Дени (близ Парижа) — «знамя св. Дионисия» (*vexillum sancti Dionysii*; см. *Дионисий Ареопагит*). Впервые О. была поднята в 1124 г. франц. кор. Людовиком VI Толстым (1108–1137) после торжественной церемонии, проведенной в связи с переходом прав на защиту имущества и интересов аббатства Сен-Дени от графов Вексен к королю Франции: по преданию, кор. *Дагоберт I* († 638/9) или его потомки передали обл. Вексен аббатству св. Дионисия; с сер. IX в. эти земли на правах держания от мон-ря получили графы — они стали вассалами и знаменосцами аббатства и были обязаны защищать его интересы; после присоединения графства Вексен к королевскому домену (1077) монарх сделался «вассалом, защитником и гонфалоньером» аббатства св. Дионисия (см.: *Блок*. 1998. С. 343). Инициатором проведения церемонии поднятия О. был, по-видимому, *Сугерий*, аббат мон-ря Сен-Дени (1122–1151). В сложной политической ситуации, когда кор. Людовику VI противостояла коалиция во главе с имп. Генрихом V (1111–1125), Сугерий убедил франц. монарха прибегнуть к заступничеству «особого покровителя и после Господа несравненного защитника королевства» — св. Дионисия. Его мощи и мощи его спутников — святых Рустика и Элевтерия — вынесли из крипты и поставили на алтарь, на них сверху возложили знамя (по-видимому, специально изготовленное для этого случая), затем О. принял король (*Сугерий*. 2006. С. 122–123). Одержанная Людовиком VI победа без боя над превосходящими силами коалиции принесла славу О. С благодарностью за победу король торжественно возвратил знамя в аббатство.

Поднимать О. имел право только король; наличие этого знамени на поле боя означало, что армию возглавляет сам монарх. Военные действия под поднятой О., т. е. при заступничестве св. Дионисия, надлежало вести гл. обр. для защиты христ. веры и католич. Церкви: это могли быть войны с язычниками и иноверцами, крестовые походы, но также и оборона страны и защита «общего интереса королевства» (Contamine. 1973. Р. 210). В кон. XII в. анонимный бретонский поэт и хронист Ригор из Сен-Дени утверждали, что франц. монархи брали «знамя св. Дионисия» на все войны, которые они вели. В «Деяниях короля Людовика VII» (Gesta Ludovici VII regis, кон. XIII в.) говорилось, что франц. монархи брали О., когда отправлялись на войну или в паломничество. Однако в нач. XIV в. Гийом Гиар, автор рифмованной хроники «Ветвь королевских родов» (La branche des royaux lignages, 1306), уже строго ограничивал поводы для использования О.: война с неверными или язычниками, защита христиан и католич. Церкви. Так, напр., в 1382 г., во время похода франц. кор. Карла VI Безумного (1380–1422) против восставших из-за увеличения налогового гнета фламандцев, возникли сомнения в том, можно ли поднимать О. в противостоянии с единоверцами-католиками, но поскольку в условиях *схизмы в католической Церкви* Фландрия поддерживала папу Урбана VI (1378–1389), а Франция выступала на стороне авиньонского антипапы Климента VII (1378–1394), то фламандцев сочли схизматиками и врагами веры, для борьбы с которыми и предназначено священное знамя. Однако существовали и ограничения для поднятия О. Так, в конфликте в 1386 г. кор. Карла VI с Ги де Монсо, аббатом Сен-Дени (1363–1393), к-рого поддерживали монахи и мн. рыцари, аббат выступил против использования О. в походе на Аррас и Амьен, поскольку эти военные действия велись «не для защиты королевства, а для завоевания другой земли» (см.: Contamine. 1973. Р. 202–203). В 1414 г. аббат Сен-Дени Филипп Ла Виллетт оправдывал использование О. в противостоянии группировок бургиньонов и арманьяков, т. е. в военных действиях против христиан и соотечественников, тем, что государь обязан защищать «об-



Королевская орифламма (в центре) в битве при Креси (1346).

Миниатюра из рукописи

«Хроника» Жана Фруассара. XV в. (Paris. fr. 2643. Fol. 165v)

щий интерес королевства», наказывать за грехи и преступления против своего народа, восстанавливать порядок, будучи «рыцарем и наместником Бога» и «рабом справедливости» (Un sermon de Philippe. 1944. Р. 459–462).

Знамя во главе королевского войска нес особый хранитель О. (garde, porte-etendard): он держал О. свернутой на груди до начала битвы, затем разворачивал знамя так, чтобы его было видно и своим, и врагам. При угрозе О. надлежало надежно укрыть. Вначале хранителями знамени были рыцари из известного, но незнатного рода, опытные и прославленные в битвах. Со временем служба хранителя О. сделалась почетной и пожизненной, на эту должность назначали людей преклонных лет, сведущих в традициях (обычно из числа придворных или окружения короля). К сер. XIV в. эта служба была оформлена институционально: определен круг прав и обязанностей хранителя О., установлены правила его назначения (сначала по королевскому указу, затем в результате выборов) и ритуал введения в должность — торжественное принесение клятвы в присутствии короля, зафиксировано жалованье, выплачиваемое из казны (полный список хранителей О. см.: Contamine. 1973. Р. 223–224).

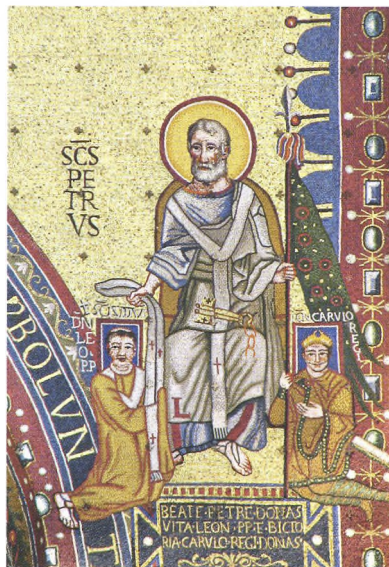
Всего О. поднимали 36 раз: 4 раза — в XII в., 7 раз — в XIII в., 19 или 20 раз — в XIV в., 6 раз — в XV в. (Стукалова. 2004. С. 200). Вторым после

Людовика VI Толстого О. поднял его сын, кор. Людовик VII Молодой (1131–1180, правил самостоятельно с 1137); собираясь во 2-й крестовый поход (1147–1149), он отправился в аббатство Сен-Дени, где торжественно принял посох паломника и «знамя св. Дионисия». Участник 3-го крестового похода (1189–1192) кор. Филипп II Август (1180–1223) в 1190 г. тоже принял в аббатстве Сен-Дени посох и О. 27 июля 1214 г. король развернул О. в битве при Бувине: войско сражалось под королевским знаменем, а О. несли во главе ополчения от городов, впервые в истории Франции прибывшего на помощь королю. В этом сражении французская армия одержала победу над объединенными войсками имп. Оттона IV (1209–1218), графа Фландрии Фердианда (Феррана) Португальского (1212–1233) и англ. кор. Иоанна Безземельного (1199–1216), что способствовало началу почитания О. как «защитницы Франции». Кор. Людовик IX Святой (1226–1270) поднимал «орифламму французских королей» в 1242 г. в войне с англ. кор. Генрихом III (1216–1272). Отправляясь в крестовые походы (1248, 1270), он дважды принимал в аббатстве Сен-Дени посох паломника и О. Начавшаяся Столетняя война нанесла ущерб славе О.: знамя поднималось над королевским войском в походах Филиппа VI Валуа (1328–1350) и Иоанна II Доброго (1350–1364), однако не принесло удачу при попытке снять английскую осаду Кале; в битве при Креси (26 авг. 1346) О. была разорвана в клочья, а при поражении французов при Пуатье (19 сент. 1356), когда погиб хранитель О. — Жоффруа де Шарни, «знамя св. Дионисия», по-видимому, было утрачено. Кор. Карл V Мудрый (1364–1380), хотя ни разу не возглавил войска в битве, предпринял целенаправленные усилия по прославлению и закреплению ритуала поднятия О. Однако в правление его сына Карла VI Безумного, когда началась война между группировками знати и принцев крови (арманьяков и бургиньонов) и королевские солдаты, используя О., попеременно воевали на обеих сторонах (1410, 1412, 1414), почитание «знамени св. Дионисия» заметно уменьшилось. Возобновление в 1415 г. военных действий, поражение в битве при Азенкуре и раскол Франции (1418–1436) изменили отношение

католиков к О. Поскольку с 1418 г. Париж находился под властью бургиньонов, а в 1420 г., после подписания мирного договора в Труа, город оказался под властью англичан, хранившиеся в пригородном аббатстве Сен-Дени королевские регалии и О. частично утратили сакральный характер. После коронации Карла VII (1422–1461) в Реймсе (17 июля 1429) отряд во главе с Жанной д'Арк подошел к аббатству Сен-Дени и взял его без боя. Прибывший туда король не принял О. и затем ни разу ее не поднимал.

Последний раз О. поднимали в правление кор. Людовика XI Благоразумного (1461–1483), однако ритуал был существенно изменен. В 1465 г., во время войны Лиги общего блага, когда Париж был осажден, король решил поднять О., но не в аббатстве Сен-Дени, а в парижской ц. Сент-Катрин-дю-Валь-дез-Эколье. Вероятно, из-за приближающейся опасности О. вместе с др. регалиями была перенесена монахами из пригородного аббатства в Париж, высказывалось мнение о том, что тогда была сделана копия О. Во время религиозных войн во Франции, когда сокровища и мощи из аббатства Сен-Дени укрыли в Париже, монахи не взяли с собой О., поместив ее за алтарем в один из опустевших реликвариев (1588); там знамя пали в 1594 г., при возвращении на место св. мощей. Королевская традиция посещать перед военными походами аббатство Сен-Дени для получения помощи св. мучеников сохранялась и позднее, но уже без церемонии поднятия О. После многовекового перерыва, во время первой мировой войны, 22 апр. и 6 мая 1917 г., О. выносили из базилики Сен-Дени.

Происхождение О. Обычай французских королей принимать О. после ее возложения на мощи св. мучеников Дионисия, Рустика и Элевтерия сначала возводили к сер. IX в. Однако фраза из «Хроники» аббата Сугерия о давней традиции франц. монархов брать с собой «знамя св. Дионисия» на войну с врагами королевства могла указывать на более древние корни ритуала. Происхождение О. пытались связать то с кор. Дагобертом I — основателем мон-ря Сен-Дени, то с кор. Пипином Коротким (751–768) — родоначальником династии Каролингов, то с Карлом Великим (768–814, император с 800) —



Ап. Петр, вручающий папе Римскому Льву III паллий, а имп. Карлу Великому знамя. Мозаика в конхе триклиния Латеранского дворца в Риме. 800 г.

самым почитаемым в средние века правителем.

Источником представлений о знамени Карла Великого служила, по-видимому, мозаика триклиния папы Римского Льва III (795–816) в Латеранском дворце. На мозаике был изображен ап. Петр, даровавший Льву III паллий, а Карлу Великому — копьё с 3-хвостым красным полотнищем, символизировавшим империю. Эту мозаику могли видеть мн. паломники и клирики, приезжавшие в Рим, в т. ч. аббат Сугерий. О получении Карлом Великим «древнего знамени Рима» упомянуто под 796 г. в «Больших французских хрониках» (см.: Hibbard-Loomis. 1959. Р. 483). Впервые знамя Карла Великого называется О. в самой ранней редакции «Песни о Роланде» (ркп.: Bodl. Digby 23b, сер. XII в.): «И Жоффрау Анжуйский с орифламмой (l'orie flambe). То стяг Петра: он прежде «Римским» звался, а ныне «Монжуа» ему название» (Песнь о Роланде / Пер.: Ю. Корпеев // БВЛ: М., 1976. Т. 10. С. 118). Т. о. была впервые обозначена связь между ап. Петром и знаменем Карла Великого. Впосл. наименование «орифламма» часто встречалось в произведениях, созданных в жанре chansons de geste, при описании знамен императоров и королей, простых баронов; однако эти знамена никак не были связаны с Сен-Дени (Con-tamine. 1973. Р. 196–197).

Сам аббат Сугерий хоругвь аббатства Сен-Дени не называл О.: ни в одной из версий его соч. «Жизнь Людовика Толстого» (Vita Ludovici Grossi regis) до кон. XIII в. это слово не встречалось. Однако именно Сугерий способствовал укреплению символической связи мон-ря Сен-Дени и Карла Великого: под контролем аббата была написана «История Карла Великого» (Historia Caroli Magni) Псевдо-Турпина и изготовлена подложная грамота с сообщением о том, что в 813 г. император якобы передал королевство франков св. Дионисию как феодальное держание. В хрониках и королевских указах св. Дионисий стал упоминаться как «сеньор короля» (см.: Beaune. 1985. Р. 171–172). Усилиями монахов Сен-Дени, направленными на оформление монархической идеологии и исторической памяти франц. гос-ва (в мон-ре была устроена королевская усыпальница, с 1120 хранились королевские регалии, с кон. XII в. вели «Большие французские хроники» и т. д.), были объединены 2 образа — имперского знамени Карла Великого и хоругви св. Дионисия. По-видимому, это произошло в правление кор. Филиппа II Августа, когда династия Капетингов по жен. линии «возвратилась к роду Карла Великого» (redditus ad stirpem Karoli) и Франция претендовала на статус, равный имперскому (Hibbard-Loomis. 1959. Р. 479). В рамках новой концепции в скриптории мон-ря Сен-Дени во мн. рукописях были сделаны исправления: из текстов, в к-рых шла речь об О., последовательно изымались упоминания о знамени ап. Петра и Рима; все манускрипты «Песни о Роланде», кроме самого старого, подверглись редактированию. В это же время в текст «Больших французских хроник» было включено описание сновидения «императора Константинопольского» (в разных рукописях его называли то Константином, то Мануилом), к-рому ангел явил спасителя от сарацин — рыцаря высокого роста с пышной бородой (в нем император узнал Карла Великого), державшего в руках красное знамя на белом копьё; от знамени словно бы исходило пламя.

Можно предположить, что монахи Сен-Дени уже при жизни Сугерия знали 2 версии происхождения О. Утверждение, что О. появилось во времена правления кор. Дагоберта I

было более выгодно для аббатства, но менее престижно; связь с Карлом Великим, а через него — с ап. Петром и Римом придавала О. больше значимости, но снижала авторитет мон-ря Сен-Дени, к-рый тогда становился всего лишь хранителем знамени (*Contamine. 1973. Р. 192, 228*). Гийом Гиар в рифмованной хронике соединил обе версии. Он именует О. «знаменем св. Дионисия» и повторяет рассказ о сне императора и видении Карла Великого. Но хронист возводит О. ко времени кор. Дагоберта I, основателя аббатства Сен-Дени, к-рый якобы изготовил это знамя и всегда брал его с собой на войны с неверными, в мирное время поручая его охрану монахам; вполн., подчеркивал хронист, по его примеру действовали также Карломан и Карл Великий в войнах с язычниками, турками и сарацинами.

Оба названия — «знамя св. Дионисия» и «орифламма» — долгое время сосуществовали. Во мн. хрониках, которые велись в аббатстве Сен-Дени в XII–XIII вв. («Жизнь Людовика VII», «Хроника» Ригора, «Житие Людовика Святого» Гийома из Нанжи), королевское знамя именовалось по-прежнему хоругвью св. Дионисия (*Du Cange du Fresne. 1938. Р. 59*). Однако в ряде хроник XIII в. использовалось слово «орифламма»: «орифламма короля» («королевский знак») или даже «орифламма Франции». В «Деяниях Людовика VII» из свода хроник аббатства Сен-Дени, а также в позднем лат. переводе «Хроники» Примата (после 1274) появилось упоминание «хоругви блаженного Дионисия, на французском именуемой орифламмой (*oriflamme*)». В кон. XIV в. Жан Фруассар в своих «Хрониках» уже писал об О. как о «суверенном знамени короля».

Англ. хронист Гервасий Кентерберийский (рубеж XII и XIII вв.) называл знамя, поднятое в 1184 г. кор. Филиппом II Августом, «знаком короля Карла (Великого)» (*signum regis Karoli*). В «Хронике» архиеп. Рихера Сансского (40–60-е гг. XIII в.) говорилось, что «король развернул хоругвь Карла Великого, в просторечии именуемую орифламмой». В поэме Гийома Ле Бретона «Филиппида», прославлявшей деяния кор. Филиппа II Августа, особенно победу при Бувине, упоминалось победное королевское знамя, к-рое

«в просторечии именуется золотым пламенем» (*flamma habeat vulgariter aurea pomen*). Аббатство Сен-Дени с этого времени стало восприниматься только как место хранения О. и королевских регалий. Так, после битвы при Монс-ан-Певеле (18 авг. 1304), когда, несмотря на победу французов, О., как утверждали хронисты, была потеряна, захвачена противником и разорвана на куски, а ее хранитель рыцарь Ансо де Шверрёз погиб, монахи Сен-Дени стали утверждать, что король взял в поход новое знамя — копию «настоящей» О., а сама реликвия все время оставалась в сокровищнице аббатства.

В XIII в. О. стали связывать с *лабарумом* (лат. *labarum*; греч. *λάβραρον*) имп. Константина I Великого (306–337), что вписывалось в концепцию «король Франции — император в своем королевстве». В сражении имп. Константина с имп. Лицинием на р. Гебр (ныне Марица) 3 июля 324 г. лабарум был развернут как штандарт христианства и стал символом победы над языческим Римом.

При кор. Карле V Мудром, после серии поражений франц. армии в Столетней войне, были приняты меры для прославления и сакрализации О. как знака избранности, суверенности и превосходства короны Франции (др. знаками, ниспосланными свыше, были способность истинного короля излечивать золотуху прикосновением руки (подробнее см.: *Блок. 1998*), наличие св. ампулы с елеем, к-рым совершалось помазание на царство франц. монархов (см. в ст. *Ремигий*), герба с 3 геральдическими лилиями на синем поле (знак Пресв. Девы Марии) — *Beaune. 1985. Р. 288–294*). По заказу короля и были написаны трактаты, в к-рых особое место отводилось чину освящения О., а также вопросам ее происхождения и предназначения: «Чин коронации Карла V» (1365), трактат «О коронации королей Франции» Жана Голена (1372–1374), пролог к переводу Рауля де Преля соч. «О Граде Божиим» блж. Августина (1371–1375). Используя известные легенды о происхождении О., авторы дают им новые интерпретации. Голен, излагая легенду о видении «императора Константинопольского» (он называет его Мануилом), указывает, что Карл Великий направился в Сен-Дени и поднял знамя «по примеру своих предков, посту-

павших так в большой нужде и для защиты королевства, веры и Церкви». Одержав победу над сарацинами, он вернул О. в Сен-Дени, и именно это знамя или новое, сделанное по его образцу, после благословения берут короли Франции на войну. Голен подчеркивал статус О. как символа высокого и исключительного достоинства монархов Франции, ведь оба знамени франц. монархов имеют чудесное происхождение: одно, с золотыми лилиями, было даровано кор. Хлодвигу, принявшему крещение, св. отшельником из Жуанваля (а тот, по преданию, получил его от ангела), другое обретоно благодаря ангелу в чудесном видении, «благородною победой утверждённому и доказанному». Более того, наличие О. ставит короля Франции на недосягаемую высоту среди других монархов: «...сие знамя, дарованное видением императора Константинопольского Карлу Великому», он «пожелал оставить во Франции в знак вечной империи, наследуемой по мужской линии, а не выборами, как в Римской или Германской империях» (т. о., в изложении Голена О. также освящала и т. н. Салический закон о престолонаследии) (*Golein. 1969. Р. 320–323*).

В 1414 г. аббат Филипп Ла Виллетт в речи, произнесенной перед кор. Карлом VI и его двором на церемонии передачи О. (поводом стала подготовка к военному походу против Иоанна Бесстрашного, герц. Бургундского, к-рый королевским указом от 10 февр. 1414 был объявлен «врагом и противником всеобщего блага нашего королевства»), предложил новую версию происхождения знамени: видение было не «императору Константинопольскому», а самому Карлу Великому — ему явился не ангел, а св. Дионисий и передал «золотое копье, из коего вырывалось пламя». Заручившись поддержкой святого, король франков отправился в поход против сарацин и одержал победу. Позднее, уезжая жить в Германию, он признал св. Дионисия «хранителем, сеньором и правителем королевства Франции»; врученная Карлу О. служит знаком избранности страны. Вслед за Карлом Великим короли Франции, отправляясь на войну за права короны и защиту подданных от насилия, поднимают О. как «меч Бога» (2 Макк 15. 16) (*Un sermon de Philippe. 1944. Р. 458–468*).

Хотя в сер. XV в. О. уже не использовалась в военных целях, ее статус как знака избранности франц. королей не подвергался сомнениям (напр., в трактате «Чудеса для прославления Франции и управления этим королевством» (Miranda de laudibus Francie et de ipsius rigimine regni, 1440) Бернара дю Розье, регулярного каноника собора Сент-Этьен и профессора права в Тулузском ун-те (епископ Базаса в 1447–1450, епископ Монтобана в 1450–1452, архиепископ Тулузы в 1452–1474), О. названа в числе 4 привилегий франц. монарха, дарованных Богом, наряду с елеем для помазания, геральдическими лилиями и чудотворной силой исцелять золотушных — *Arabeysre*. 1992). К этому времени относится попытка еще больше «удревнить» О.: ее появление возводят к франк. кор. Хлодвигу. Согласно трактату «Спор герольдов Франции и Англии» (1453–1461), все знаки избранности королей Франции были некогда дарованы именно Хлодвигу (*Beaune*. 1985. Р. 86–87, 344–345). В XV–XVI вв. О. становится опорой «фундаментальных» законов королевства, в т. ч. легитимирует т. н. Салический закон о престолонаследии по муж. линии «по образу и подобию небесной монархии, управляемой мужским провидением». Королевский советник Клод де Сейсель, архиеп. Турина (1517–1520), ссылался на О., как на одну из основ закона о престолонаследии, поскольку женщина не может возглавлять войско.

На фоне утраты практического применения О., усиливается историческая критика ее значения. Франц. юрист и историк Этьен Паскье (1529–1615) считал происхождение О. мифом. Эрудиты XVII в. окончательно опровергли версию о мистическом и легендарном происхождении О.

Церемонии освящения и возвращения О. оформились в правление кор. Карла V Мудрого и описаны в трактатах Рауля де Преля и Жана Голена. Церемония освящения О. проводилась аббатом Сен-Дени в главной церкви, но не на главном алтаре, а на алтаре св. мучеников Дионисия, Рустика и Элевтерия, возведенном аббатом Сугерием при перестройке базилики в XII в. Король должен был прибыть в монастырь накануне вечером для участия в ранней мессе. Он располагался в отдельном «королевском» помещении в корпусе настоятеля, справа от глав-

ных ворот аббатства. Наутро король спускался из своих апартаментов и через ворота Сен-Клеман шел в часовню св. Климента, где с 1392 г. находились мощи Людовика IX Святого. Там короля встречали аббат и монахи; в этот момент они запевали гимн в честь Св. Троицы. Затем торжественная процессия направлялась в базилику через Большие ворота с юж. стороны, все поднимались в неф и подходили к алтарю св. мучеников. Король с аббатом обходили алтарь, чтобы подойти к мощам. Взяв с 2 сторон раку, король и аббат помещали реликвию на алтарь (с XIV в. и мощи Людовика IX Святого). На алтаре извлеченные из раки мощи накрывали золотой тканью; там они оставались в течение всей мессы. Хор пел антифон в честь св. Дионисия. О. «освящали и посвящали» при соприкосновении ее с реликвиями. Затем полотнище складывали и на время совершения мессы помещали под корпорал (богослужебный плат). После приношения Св. Даров аббат обращался к королю, его свите и хранителю О. «на манер проповеди», во время к-рой хранитель О. стоял на коленях с непокрытой головой. Проповедь была посвящена статусу О., «великой чести и благоговению» при сохранении ее. После проповеди король и хранитель О. причащались Св. Даров. Закончив мессу, аббат разворачивал знамя и благословлял его (*Contamine*. 1973. Р. 208–209; *Стукалова*. 2004. С. 208). При всех разночтениях в сохранившихся текстах в благословении неизменно упоминались ветхозаветные Авраам и царь Давид и арх. Михаил, покровитель рыцарства, — все трое как победители над врагами и защитники богоизбранного народа. После благословения аббат передавал О. королю со словами о даруемой Господом по молитвам св. заступников и покровителей Дионисия, Рустика и Элевтерия возможности победы над врагами. Затем хранитель О. клялся, что верно будет хранить знамя к чести и пользе короля и королевства, не оставит его и исполнит свой долг доброго и верного рыцаря по отношению к своему сеньору. Король передавал О. ее хранителю, к-рый принимал знамя двумя руками. После этого король поднимал хранителя с колен и целовал. Тот преклонял колено перед мощами мучеников, также держа знамя двумя ру-

ками. Затем он поднимал и показывал О. собравшимся в храме сеньорам, к-рые могли теперь подойти и поцеловать знамя. Если О. не прикрепляли к копы, король помещал ее в свернутом виде на шею хранителю. Далее король и аббат возлагали мощи мучеников в раки.

Возвращение О. после военной кампании сопровождалось более короткой церемонией. В случае победы король приносил благодарности св. Дионисию, покровителю королевства. Король или хранитель возлагал О. на алтарь мучеников либо аббат принимал знамя (*Contamine*. 1973. Р. 205–213; *Стукалова*. 2004. С. 205–210).

Иконография. О. не имела строго определенной формы. Ее теряли в сражениях, потом изготавливали новое знамя, нередко в неск. экземплярах. Все описания О. сходятся в одном: О. всегда была ярко-красного цвета, к-рый был символом мученичества св. Дионисия или Самого Иисуса Христа.

Изначально О., обычная церковная хоругвь, сделанная из шелка или тафты красного цвета, возможно, с вышитыми на ней языками пламени, могла выглядеть следующим образом. Квадратная по форме, рассеченная внизу на неск. полос, украшенных бахромой, она прикреплялась к древку сверху перпендикулярно и была развернута во всю длину вдоль пики. Благодаря квадратной форме и скорее всего отсутствию орнамента О. могла прикрепляться к пики не только вертикально, но и горизонтально, как знамя (гонфалон). Заканчивалась О. 2, 3 или 5 косицами небольшой длины; шелковые кисти (бахрома) могли быть разного цвета (белые или зеленые).

1225–1230 гг. датируется витраж Шартрского собора Пресв. Богородицы. На нем представлен маршал Франции Жан Клеман, принимающий О. из рук св. Дионисия, вероятно, перед альбигойским походом 1226 г. О. — ярко-красного цвета, имеет прямоугольную форму с 5 длинными косицами, наподобие гонфанаона прикреплена к белому древку. В том же соборе на др. витраже (его изготовление примерно в это же время было оплачено цехом меховщиков Шартра) изображены Карл Великий и неск. О., в т. ч. на одном из медальонов представлен сюжет со сновидением императора. На миниатюре к трактату Ж. Голена «О коронации королей Франции» — вручение О. хранителю Пьеру де Вилье — изображено знамя небольшого размера из красного узорчатого шелка, с небольшими разрезами или бахромой. Иллюстрации к тому же трактату, созданные в нач. XV в., представляют О. символически — как огромного размера полот-



нище, парящее над всеми сражающимися войнами и их знаменами; ярко-красное полотно усеяно беловатыми пятнами-отблесками и имеет 5 косиц. Рукопись «Хроники» Жапа Фруассара кон. XV в. украшают изображения О. как длинного узкого баннера с 2 косицами и надписью «Радость св. Дионисия» (*La Joie de Saint-Denis*), под завершием древка — красная кисть и 2 длинных золотых шнура. На др. миниатюре полотнище усеяно золотыми языками пламени. На миниатюре в рукописи нач. XVI в. О. представлена в виде узкого баннера красного цвета с 2 косицами и распростершей крылья голубкой в качестве завершия древка. В ряде миниатюр одновременно изображены неск. О., к-рые благословляет прелат. Считалось, что одна из них была истинной реликвией, полученной от Карла Великого, а остальные — копиями.

В нач. XVI в. О., уже не использовавшаяся в военных походах, была прикреплена к столбу близ реликвариев мучеников Дионисия, Рустика и Элевтерия; позднее ее прикрепили к одному из скульптурных изображений ангелов вокруг алтаря. В инвентаре сокровищницы аббатства (1505) упомянуто знамя, именуемое монахами О., — «штандарт из шелка, очень ветхий, свернутый вокруг жезла из позолоченной меди» (по-видимому, это была относительно недавняя копия). В 1534 г. в описи имущества аббатства Сен-Дени, сделанной комиссарами Счетной палаты, также упомянута О. — «знамя из толстой шелковой ткани с фестом посредине на манер гонфана, очень ветхое, обернутое вокруг древка, покрытого золоченой медью, с длинным и острым копьем на конце». В 1594 г., когда О. нашли в одном из реликвариев, упоминалось, что ткань была попорчена моллю. В 1626 г. реликварий мучеников и алтарь XII в., поврежденные во время религ. войн, были разобраны и заменены новыми, из мрамора (скульптор Т. Боден). Тогда же исчезла и О., о ней больше не упоминается (Стукалова. 2004. С. 210–211). В наст. время в музее аббатства Сен-Дени выставлена копия XIX в. Ист.: *Guiart G.* Branche des royaux lignages / *Ed. J. A. Buchon.* P. 1828. 2 vol. (Collection des chroniques nationales françaises; 7–8); *Un sermon de Philippe de Vilette, abbé de Saint-Denis, pour la levée de l'oriflamme (1414)* / *Ed. Ch.-J. Liebman* // *Romania.* P. 1944. Vol. 68. N 272. P. 444–470; *Golein J.* The Traité du sacre / *Ed. R. A. Jackson* // *PAPS.* 1969. Vol. 113. N 4. P. 305–324; *Сугерий, аббат Сен-Дени.* Жизнь Людовика VI Толстого, короля Франции (1108–1137) / Пер. с лат.: Т. Ю. Стукалова. М., 2006.

Лит.: *Sepet M.* Le drapeau de la France // *RQH.* 1871. Vol. 10. P. 148–211; *Du Cange du Fresne C.* De la bannière de St. Denis et de l'oriflamme: Diss. 18 // *Idem.* Glossarium mediae et infimae latinitatis / *Ed. L. Favre.* P. 1938. T. 10. P. 59–63; *Barroux M.* L'abbé Suger et la vassalité du Vexin en 1124 // *Le Moyen Âge.* P. 1958. Vol. 64.

P. 1–26; *Hibbard-Loomis L.* L'oriflamme de France et le cri «Munjoie» au XII^e siècle // *Ibid.* 1959. Vol. 65. P. 469–499; *Contamine Ph.* L'oriflamme de Saint-Denis aux XIV^e et XV^e siècles: Étude de symbolique religieuse et royale // *Annales de l'Est.* Ser. 5. Nancy, 1973. Vol. 25. N 3. P. 179–244; *Beaune C.* Naissance de la nation France. P., 1985; *Arabeyre P.* La France et son gouvernement au milieu du XV^e siècle d'après Bernard de Rosier // *Bibliothèque de l'École des chartes.* P., 1992. T. 150. N 2. P. 245–285; *Bouzy O.* Les armes symboles d'un pouvoir politique: L'épée du sacre, la sainte lance, l'oriflamme, aux VIII^e–XII^e siècles // *Francia.* Sigmaringen, 1995. Bd. 22. N 1. S. 45–58; *Блок М.* Короли-чудотворцы: Очерки представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии / Пер. с франц.: В. А. Мильчина. М., 1998; *Lombard-Jourdain A.* Fleur de lis et Oriflamme: Signes célestes du royaume de France. P., 2002; *Стукалова Т. Ю.* «Посланная небом в великой тайне...»: Орифламма и церемония ее поднятия во Франции (2-я пол. XIV — нач. XV в.) // *Королевский двор в поллит. культуре средневеков. Европы* / Отв. ред.: Н. А. Хачатурян. М., 2004. С. 200–215; *Цатурова С. К.* «Сияние и закат орифламмы»: Формирование монархической идеологии и понятие «общего блага» во Франции XIII–XV вв. // *СВ.* 2018. Вып. 79. № 3. С. 74–96.

С. К. Цатурова

ОРИШИ, духи у западно-африкан. племен и негров Америки — см. в ст. *Африканские традиционные религии*.

ОРЛАНДОС [греч. Ὀρλάνδος] Анастасиос (23.12.1887, Афины — 6.10.1979, там же), греч. ученый, археолог, реставратор. Принадлежал к известной с XVIII в. семье Орландосов с о-ва Спеце. Приходился внуком участнику национально-освободительной борьбы гос. деятелю Иоаннису Орландосу (1770–1852). Изучал инженерное дело в Афинском политехническом ун-те (1904–1908), затем — гуманитарные науки на философском фак-те Афинского ун-та. Параллельно работал под рук. Н. Баланоса над реконструкцией Афинского акрополя (1910–1917). В 1915 г. защитил докт. дис. «Фронтон храма Посейдона в Суннионе» (Τὸ ἀέτωμα τοῦ ἐν Σουνίῳ ναοῦ τοῦ Ποσειδῶνος). Впосл. занимал кафедры профессора архитектуры в Политехническом ун-те (1919–1940) и профессора визант. археологии в Афинском ун-те (1939–1958). В 1920–1942 гг. О. осуществлял общее руководство реставрационными и консервационными работами на территории Греции за исключением акрополя, в 1942–1958 гг. — всеми работами без исключения. Был одним из основателей (1926), пре-

зидентом (1950) и генеральным секретарем (1956–1966) Афинской АН, членом совета (1927–1951) и секретарем Афинского археологического об-ва (с 1951), вице-президентом (с 1955) и президентом (с 1968) греч. Об-ва византийских исследований, президентом Христианского археологического об-ва (с 1966), 1-м председателем Национального комитета византинистов Греции (с 1970), иностранным членом франц. Академии надписей и изящной словесности (с 1976 по представлению П. Лемерля). Кавалер ордена Почетного легиона (1948).

В 1935–1973 гг. О. опубликовал 12 выпусков альманаха «Архив ви-



А. Орландос.

Фотография из кн.:

Λεύκομα τῆς ἐκατονταετηρίδος τῆς ἐν Ἀθῆναις Ἀρχαιολογικῆς Ἐταιρείας 1837–1937. Ἀθῆναι, [1937]

(University of Crete, Rethymno).

Фото: www.enemi.lib.uoc.gr

зантийских памятников Греции» (Ἀρχεῖον τῶν Βυζαντινῶν μνημείων τῆς Ἑλλάδος). О. занимался реставрацией как античных, так и визант. памятников. Под его непосредственным руководством были восстановлены: храм Посейдона на мысе Суннион, базилика VI в. у дер. Айия-Параскеви на о-ве Лесбос (1937), ц. Св. Софии в Мистре (1938), монумент в честь победы (трофей) фиванцев в битве при Левктрах 371 г. до Р. Х. (1958). Также О. курировал работы по восстановлению пострадавшей от пожара в 1917 г. базилики вмч. Димитрия Солунского в Фессалонике (работы были закончены в 1948) и воссозданию исторического облика античного театра в Эпидавре (1954–1963). В сферу научных интересов О.



входила не только церковная, но и светская архитектура. Исследуя архитектурные элементы частных домов Мистры и Кастории, О. обнаруживал в этих зданиях непосредственное продолжение древнегреческих и византийских традиций. Большую роль О. сыграл в развитии церковного строительства. По его проектам было возведено ок. 50 храмов в неовизант. стиле, в т. ч. храм сщмч. Дионисия Ареопагита на ул. Скуфа в Афинах (1931), храм свт. Василия на ул. Мецову в Афинах (1933), 3-нефная базилика в мон-ре свт. Дионисия Закинфского на о-ве Закинф (1948).

Соч.: *L'église byzantine des Saints-Apôtres à Léondari* // REG. 1921. T. 34. Fasc. 157. P. 163–176; *Une basilique paléochrétienne en Locride* // Byz. 1929/1930. Vol. 5. N 1. P. 207–228; *Monuments byzantins de Chios. Athènes, 1930; Délos chrétienne* // BCHell. 1936. Vol. 60. P. 68–100; *Une inscription byzantine inédite du Parthénon* // Ibid. 1946. Vol. 70. P. 418–427; *Nouvelles observations sur la construction du temple d'Athéna Niké* // Ibid. 1947. Vol. 71/72. P. 1–38; *Ἡ ξυλόστεγος παλαιοχριστιανικὴ βασιλικὴ τῆς Μεσογειακῆς Λεκάνης. Μελέτη περὶ τῆς γενέσεως, τῆς καταγωγῆς, τῆς ἀρχιτεκτονικῆς μορφῆς καὶ τῆς διακοσμῆσεως τῶν χριστιανικῶν οἰκῶν λατρείας ἀπὸ τῶν ἀποστολικῶν χρόνων μέχρις Ὀνυστιανοῦ. Ἀθήναι, 1952–1957. 3 т.; La fontaine récemment découverte a Delphes* // BCHell. 1960. Vol. 84. N 1. P. 148–160; *Les matériaux et la technique architecturale des anciens Grecs* / Trad. V. Hadjimichali, K. Laumonier. P., 1966–1968. 2 vol.

Лит.: *Heurgon J. Allocution à l'occasion de la mort de M. Anastase Orlandos, associé étranger de l'Académie* // CRAI. 1979. T. 123. N 3. P. 512–514; *Χατζηδάκης Μ. Ἀναστάσιος Κ. Ὁρλάνδος: Ὁ τελευταῖος χαριτισμὸς* // ΔΧΑΕ. 1982/1983. T. 11. Σ. 5*–6*; *Moustaka A. Orlandos, Anastasios* // Der Neue Pauly: Suppl. Stuttg., 2012. Bd 6. Sp. 906–907.

Л. В. Луговицкий

ОРЛЕЦ [греч. *ἀετός*], небольшой круглый коврик с изображением парящего над городом одноглавого орла (отсюда наименование), от которого исходит сияние; в правосл. традиции относится к числу архиерейских *инсигний* и постигается под ноги архиерею в тех местах в храме, где он останавливается для облачения, совершения молитвы, благословения или иных обрядовых действий. Время происхождения этой инсигнии точно не установлено. Принято считать, что она заимствована из придворного церемониала визант. императоров. Однако еще в IX–XI вв. греч. термин *ἀετός* относился к имп. красному плащу (хламиду) особого кроя, к-рый носили без пояса (его было принято называть орлом (по изображению) или морем (вероятно,



Орлец под стопами
свт. Димитрия Ростовского.
Шитый покров. Ок. 1757 г. (?).
Фотография С. М. Прокудина-Горского.
1911 г.
(Б-ка Конгресса США)

из-за того, что он развевался за спиной) — *Theoph. Contin.* I 9; *Const. Porphy.* De cerem. II 15). По мнению А. П. Голубцова, О. произошли от визант. омфалиев — кругов из порфира, к-рыми отмечали места в центре храма и в предалтарном пространстве (Голубцов А. П. Соборные Чиновники и особенности службы по ним. М., 1907. С. 74–75, 229–238). Эти круги помещали на прямоугольной мраморной плите, они символизировали Гроб Господень, запечатанный круглым камнем. В круге могло находиться мозаичное или резное изображение двуглавого имп. орла. Омфалии, а также выложенные на полу из мрамора т. п. реки служили ориентирами для священнослужителей и придворных при совершении тех или иных обрядов. По крайней мере с XIII в. при совершении чина великого извещения (или 1-го запечатления; на Руси он назывался малым знаменем), предшествующего хиротонии во епископа, в центре храма ставили места для совершавших хиротонию архиереев. Перед ними параллельно алтарю рисовали мелом на полу 3 реки (ближе к царским вратам), город и орла (ближе к архиереям) (см., напр.: *Дмитриевский. Описание.* Т. 2. С. 298–299).

Эти изображения охраняли иподиаконы. Хиротонисуемый совершал поклон на одной из рек, затем, стоя на изображении города, читал свое исповедание веры, а при архиерейском возгласе «Повелите» переходил на изображение орла для получения благословения от предстоятеля и др. архиереев (*Неселовский А. З.* Чины хиротесий и хиротоний. Каменец-Подольск, 1906. С. 231–233; в нек-рых вариантах чина отдельные элементы исповедания произносили соответственно у хвоста, туловища и головы орла — Там же. С. 261–262, 267–268). Этот обычай, вероятно, воспроизводил более раннюю имп. церемонию поставления придворных чинов, во время к-рой кандидат делал 3 остановки в определенных местах при приближении к императору (*Const. Porphy.* De cerem. I 45–46). По свидетельству старца Арсения (Суханова), еще в XVII в. у греков О. использовали только в чине исповедания веры избранного епископа (Проскинитарий *Арсения Суханова.* СПб., 1889. С. 250).

На Руси, вероятно в связи с дороговизной мрамора и порфира, прямоугольную плиту и круг в ней стали заменять коврами такой же формы. При этом Чины избрания и поставления во епископа 1423 и 1456 гг. предписывают рисовать только орла и город, но о реках не упоминают (РИБ. Т. 6. Стб. 449; ААЭ. Т. 1. С. 469. № 375). Отмечается также, что орел должен быть одноглавым (хотя еще в 1656 патриарх Никон служил на Пятидесятницу вместе с Антиохийским патриархом Макарием на большом О. с двуглавым орлом (Голубцов. Чиновники Московские. С. 264)). На Руси О. использовали чаще, чем в др. правосл. странах. Количество мест в храме, где полагалось постлать О., постепенно увеличивалось: если в XVI в. служебники предписывали полагать О. только в центре храма при облачении епископа, затем в царских вратах для осенения свечой и благословения народа и в конце литургии — перед проповедью и исхождением из храма, то в XVII в., по свидетельству архидиака Павла Алеппского, их клали везде, где бы ни стоял патриарх (*Павел Алеппский.* Путешествие. Вып. 3. Кн. 7. Гл. 9). О. принято полагать так, чтобы голова орла была обращена в ту сторону, куда будет смотреть архиерей. В алтаре О. по-

стилают иподиаконы, на солее и в др. местах храма — посошник.

Толкование О. приводит свт. Симеон Солунский, к-рый, однако, описывал еще древнюю практику рисования изображений на полу мелом: реки означают дар учительства, город представляет епископию, во главе к-рой ставится новый епископ, орел, подобный символу Иоанна Богослова, — нравственную чистоту и строго правое исповедание веры, а исходящее от него сияние — свет богословских знаний и дар благодати (*Sym. Thessal. De sacr. ordinat.* 200–201 // PG. 155. Col. 408–409).

А. А. Ткаченко

ОРЛОВ Анатолий Петрович (25.03. 1879, с. Рыбницы Даниловского у. Ярославской губ. (ныне Некрасовский р-н Ярославской обл.) — 21.12. 1937, г. Таруса), прот., богослов и церковный историк, последний ректор МДА до ее закрытия в 1922 г.

Род. в семье свящ. Петра Гурьевича Орлова и его супруги Александры Алексеевны. Окончил Ярославское ДУ (1894), Ярославскую ДС (1900) и МДА (1904, со степенью канд. богословия за соч. «Учение св. Илария Пиктавийского о Святой Троице»). В 1904–1905 гг. профессорский стипендиат МДА. С 1905 г. исполнял обязанности доцента МДА на кафедре истории и обличения зап. исповеданий в связи с историей христианской Церкви от 1054 г. до наст. времени. С 1908 г. доцент, с дек. 1909 г. экстраординарный профессор академии по этой же кафедре. Магистр богословия (1908). С сент. по окт. 1909 г. исполнял обязанности редактора академического ж. «Богословский вестник». В 1909–1910 гг. слушал лекции в Берлинском и Мюнхенском ун-тах. С авг. 1916 г. преподавал также историю и обличение рус. сектантства. Ректор МДА (с 10 сент. 1917 до апр. 1922) в сане священника, затем протоиерея.

С 1919 г. настоятель Троицкой ц. на Арбате, с 1920 г. 2-й священник храма Казанской иконы Божией Матери на Калужской пл. 8 апр. 1922 г. был арестован в связи с кампанией по делу об изъятии церковных ценностей. На открытом судебном процессе над представителями московского духовенства и мирян, проходившем в апр.— мае 1922 г., приговорен к смертной казни, в посл. заменена 5 годами лишения свободы. Был освобожден по амнистии

(1923), однако 8 марта 1924 г. вновь арестован и приговорен к 3 годам ссылки в Нарымский край. Ссылку отбывал в дер. Типенко на р. Кети. В апр. 1931 г. опять подвергся аресту, обвинен в антисоветской пропаганде и выслан на 3 года в Северный край. С 1934 по сент. 1937 г. служил священником в с. Кузьмищеве под Тарусой. Последний раз был арестован в Тарусе 22 сент. 1937 г.; 9 дек. 1937 г. решением тройки УНКВД по Тульской обл. приговорен к расстрелу. Приговор приведен в исполнение



А. П. Орлов.

Фотография. Между 1917 и 1922 гг.

21 дек. того же года. 10 апр. 1989 г. был реабилитирован прокуратурой Калужской обл.

Основные церковно-научные труды О. посвящены богословию свт. Илария Пиктавийского — его триадологии и христологии. В магистерской дис. «Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского» (1908) О. дает подробный исторический обзор церковного учения II–IV вв. о Троице-едином Боге в тесной связи с его философскими предпосылками. В целях раскрытия триадологии свт. Илария О. анализирует его онтологические и гносеологические воззрения, учение о существе и свойствах Божиих, учение о богопознании, отношение свт. Илария к доктринам Савеллия и Маркелла Анкирского, к арианству и омиусианскому богословию. В очерке «К характеристике христологии Илария Пиктавийского» (1909) О. рассматривает наиболее спорные пункты христологической мысли свт. Илария (учение об истощании Логоса и др.). К этой работе примыкает очерк «К характеристике христологии

Оригена» (1909), в к-ром О. также разбирает учение Оригена об истощании Логоса и критикует докетический характер его учения о плоти Христовой.

Соч.: Люгер и Цвингли: Сравн. характеристика их богосл. воззрений // БВ. 1905. Т. 3. № 11. С. 365–393; Сущность и ист. значение т. н. «культуркампфа» в Германии // Там же. № 12. С. 589–624; Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Серг. П., 1908; К характеристике христологии Илария Пиктавийского // БВ. 1909. Т. 3. № 9. С. 123–145; № 10. С. 229–285 (отд. отт.: Христология Илария Пиктавийского. Серг. П., 1909); К характеристике христологии Оригена // Там же. Т. 2. № 7/8. С. 370–394; Сотериология Ансельма Кентерберийского (в связи с антропологическими и христологическими его воззрениями). Серг. П., 1915; Сотериология Петра Абелярда (в связи с антропологическими его воззрениями) // БВ. 1916. № 3/4. С. 537–550; № 5. С. 74–94; № 6. С. 253–274; 1917. № 1. С. 77–113.

Лит.: Голубиов С. А. Профессура МДА в сетях Гугага и ЧК. М., 1999. С. 155–170.

ОРЛОВ Василий Сергеевич (25.01. 1857, с. Никольское (Ржавки) Московского у. и губ. (ныне в составе Зеленоградского адм. окр. г. Москвы) — 10.11.1907, Москва), регент Синодального хора, преподаватель и директор Синодального училища церковного пения. Род. в семье дьячка Никольской ц. В детстве с отцом и 3 братьями пел на церковных службах. После учебы в сельской школе Василий был отправлен отцом в 1865 г. в Москву в Заиконоспасское ДУ, к-рое он был вынужден вскоре оставить, т. к. отец потерял место псаломщика и не мог оплачивать его обучение. Нек-рое время пел в частных московских хорах С. Г. Котова и В. Н. Постникова. Благодаря отличному муз. слуху и неординарному голосу О. в 1870 г. поступил малолетним певчим в Синодальный хор и начал учиться в 4-классном ДУ при хоре: изучал церковное пение у регента хора В. И. Зверева, игру на скрипке у артиста оркестра Большого театра У. Поля и теорию музыки у профессора Московской консерватории Н. Д. Кашкина. Окончил уч-ще летом 1874 г. По свидетельству Кашкина, О. отличался примерным поведением и учился на отлично, окончил курс 1-м учеником, что давало ему право поступления в ДС. Однако Московская и Вифанская духовные семинарии отказали ему в приеме из-за превышения допустимого возраста. Благодаря ходатайству синодального начальства О. зимой 1874/75 г. поступил в Московскую консерваторию в класс гобоя

проф. К. Ф. Эзера. Среди преподавателей О. были Н. Г. Рубинштейн (оркестр), П. И. Чайковский (гармония), Кашкин (история музыки), Н. А. Губерт (муз. формы), П. А. Шостаковский, П. Т. Конев (фортепиано), С. И. Танеев (инструментовка), прот. Димитрий Разумовский (история церковного пения). На последнем курсе консерватории О. собрал из рабочих типографии А. И. Мамонтова любительский хор, к-рый исполнил 1-е духовно-муз. сочинение Чайковского — Литургию св. Иоанна Златоуста, что было оценено присутствовавшим автором и слушателями как многообещающее начало хоровой деятельности. В 1879–1882 гг. преподавал в Московском реальном уч-ще. В 1880 г. окончил консерваторию, получив диплом свободного художника. В том же году женился на Е. Н. Лакиер. Преподавал церковное и хоровое (светское) пение в московском Елизаветинском уч-ще (1880–1898), Усачёвско-Чернявском (1886–1899) и Екатерининском ордена св. Екатерины (1884–1894) училищах, в 5-й муж. гимназии (1882–1884, 1893–1899). В 1881 г. получил аттестат 1-го разряда от Придворной певческой капеллы.

В сент. 1882 г. О. был приглашен на место преподавателя хоровых классов при Русском хоровом об-ве (РХО). В кон. 1882 г. О. был также назначен регентом духовно-певч. капеллы РХО, образованной из церковного хора купца Н. А. Смирнова (О. начал работать с этим хором еще в 1880). Капелла состояла из мальчиков и мужчин и должна была петь в концертах, на богослужении и частных требах за плату, большая часть которой шла на нужды РХО. В дек. 1884 г. хор под упр. О. исполнил песнопения всенощного бдения на основе древних распевов в ц. Вознесения Господня («Малое Вознесение») на Б. Никитской ул. В 1885–1887 гг. О. также вел занятия по церковному пению с хором Московского ун-та.

В 1885 г. капелла была отделена от РХО, но О. продолжил работу в ней. В программу духовного концерта капеллы в Малом зале консерватории 17 февр. 1886 г., организацией к-рого занимался Чайковский, вошли и сочинения самого композитора. Концерт прошел успешно, и в апр. того же года по рекомендации Чайковского О. был принят регентом в Синодальный хор. С приходом О. начальство связывало надежды на ус-

пех реформирования училища. Первые 3 года работы О. в хоре были осложнены отсутствием у него единомышленников: директор Н. Ф. Добровольский препятствовал реформированию уч-ща, помощник регента Н. И. Соколов, считая себя более достойным должностью регента, интриговал против О. и настраивал против него взрослых певчих. С. В. Смоленский писал о том, что большинство взрослых певчих за это время так и не освоили ноты, не слушались регента, были нередки случаи плохого поведения как взрослых певчих, так и мальчиков.

После назначения в 1889 г. Смоленского на должность директора уч-ща и хора О. вместе с ним взялся за исправление положения: самые нерадивые певчие были уволены, остальных заставили подтянуться дисциплинарно, для взрослых певчих были открыты курсы, на к-рых они изучали муз. теорию, сольфеджио, гармонию. С 1889 г. О. начал преподавать в уч-ще: в певч. отделении — сольфеджио и церковное пение, а в регентском — контрапункт строгого стиля, совместную игру струнными квартетами и поочередное регентование ими, чтение хоровой партитуры. В 1892–1893 гг. О. углубленно занимался строгим контрапунктом с Танеевым. Обновленные хор и уч-ще теперь были способны ставить себе совершенно иные задачи как в богослужебном пении, так и в концертной деятельности. Критики отмечали серьезность и разносторонность репертуара, качество звучания, выразительность исполнения хора под упр. О. Деятельность Синодального хора, его новые исполнительские возможности побудили отечественных авторов глубже изучать родные напевы и открывать новые способы их обработки. Духовные песнопения Чайковского, Кастальского, Гречанинова, Чеснокова, А. В. Никольского, К. Н. Шведова и др. стали украшением концертных программ и служб Синодального хора, и в этом огромная заслуга О. Постепенно в репертуаре Синодального хора появились принципиально иные песнопения: монографические программы рус. авторов (А. Ф. Львова, Чайковского, А. Д. Кастальского, П. Г. Чеснокова, Н. А. Римского-Корсакова, А. Т. Гречанинова, С. В. Папченко), крупные циклические произведения, образцы древнерус. пения, духовная музыка

композиторов Македонии, Молдавии, Румынии, Сербии. Большой резонанс в муз. кругах имел цикл исторических концертов хора в 1895 г. и выступления в Рязани (1892), С.-Петербурге (1896), Вене (1899), Твери (1904). О. удалось заставить хор повиноваться художественной воле дирижера, о чем свидетельствовали его современники и ученики. Благодаря мастерству О. Синодальный хор рубежа веков стал обладать идеальным хоровым строем (о чем говорил Н. М. Данилин), выразительностью пения, неповторимым умением интонирования слова, хоровым звучанием, по своей однородности напоминающим струнный оркестр, а по монолитности — орган (это подчеркивал Никольский), тембровым, динамическим, штриховым богатством (что отмечал Чесноков).

В 1901 г. О. был назначен директором Синодальных уч-ща и хора, но не оставил и дирижерскую деятельность. Он принимал участие в работе Наблюдательного совета при уч-ще, рецензировал произведения духовной музыки. При нем была начата работа по составлению «Обихода церковного пения», изданного уже после его смерти (1908, 1910. 2 вып.). О. увлеченно работал над осмогласными напевами. При нем были предприняты изменения в программах уч-ща, направленные на сокращение курсов игры на муз. инструментах и внедрение «коллективного метода преподавания», прежде всего в исполнении хоровых партитур на муз. инструментах и в обучении игре на скрипке и фортепиано. Эти новшества привели к снижению уровня муз. образования в уч-ще, вслед. чего самые способные ученики стали уходить в консерваторию. Он сильно переживал из-за появившейся критики в свой адрес, что привело к обострению болезни сердца и скоропостижной смерти. Отпевание О. состоялось в ц. Вознесения Господня («Большое Вознесение»), погребение — на кладбище Новоалексеевского мон-ря. Вскоре после похорон в концерте Синодального хора 16 дек. 1907 г. прозвучали духовно-муз. произведения О. — «Дева днесь» (греческого распева) и догматик «Како не дивимся».

Творческая деятельность О. — одна из признанных вершин отечественного церковного хорового исполнительства рубежа XIX и XX вв. За

20 лет работы в Синодальных уч-ще и хоре О. заложил основы отечественных хоровых дирижерской педагогики и исполнительства нового образца. Через выпускников Синодального уч-ща его наследие было воспринято рус. хоровой школой XX в. и используется до наст. времени. Регентское искусство О. стало предметом изучения его учеников — Никольского и Чеснокова, а также др. исследователей рус. церковного певч. искусства.

Лит.: Чижов А. П. Обзор 1-го десятилетия существования Рус. хорового об-ва в Москве: (1878–1888). М., 1890. С. 13, 17–23. Прил. С. 19, 21; Финдейзен Н. Ф. Синодальное уч-ще церк. пения в Москве // РМГ. 1898. № 4. С. 345–349; Липаев И. В. / В. С. Орлов: Биограф. очерк // Там же. 1903. № 52. С. 1309–1313; [Некр.] // Там же. 1907. № 46. Стб. 1050; [Некр.] // Муз. труженник. 1907. № 26. С. 2–3; [Некр.] // Моск. вед. 1907. № 261, 14 нояб.; [Некр.] // Моск. ЦВед. 1907. № 46/47. С. 1427–1431; № 48. С. 1482–1484; [Некр.] // ПриблЦВед. 1907. № 46, 17 нояб. С. 2037–2038; Памяти В. С. Орлова: Сб. ст. М., 1907; Никольский А. В. В. С. Орлов // ХРД. 1913. № 11. С. 172–177; № 12. С. 195–201; Глухов Л. В. Содержание непрерывного музыкально-пед. образования в пед. и хормейстерской деятельности В. С. Орлова: Канд. дис. М., 1991; он же. В. С. Орлов — выдающийся деятель рус. хоровой культуры и муз. образования. Пермь, 2009; РДМДМ. 1998. Т. 1. С. 165–204 и др.; 2004. Т. 2. Кн. 2. С. 727–796 и др.; Тугаринов Е. С. Великий рус. регент В. С. Орлов. М., 2004.

Е. С. Тугаринов

Орлов Николай Дмитриевич (11.11.1869, погост Козмодемьянский (Андреевка) Коломенского у. Московской губ. (ныне дер. Андреевка Коломенского гор. округа Московской обл.) — 1924), прот., кандидат богословия, правосл. библеист. Род. в семье свящ. Космодамиановской ц. Димитрия Орлова и его жены Ольги. Окончил Коломенское ДУ (1883), МДС (1889) и МДА (1893) со степенью кандидата богословия, присвоенной ему за соч. «Последние годы жизни св. ап. Павла» (Протоколы заседаний. 1894). Первоначально планировалось назначение О. миссионером в Екатеринославскую епархию для противодействия старообрядцам Белокрыницкой иерархии (ЦГА Москвы. Ф. 229. Оп. 4. Д. 2831. Л. 7). По окончании академии направлен в г. Холм (ныне Хелм Люблинского воеводства, Польша — Там же. Л. 14) на должность законоучителя Мариинского жен. уч-ща, в к-ром стал также настоятелем домово-й ц. вмц. Варвары. С 1906 г. законоучитель Холмского технического железнодорожного уч-ща.

В 1896 г. обратился в совет МДА с прошением об утверждении темы его магист. сочинения, прошение было удовлетворено, и проф. М. Д. Муретов предложил ему тему «Разбор древних свидетельств и новейших мнений о происхождении Апокалипсиса». В 1899 г. О. завершил свой труд и переслал рукопись в совет МДА. По неизвестным причинам защита не состоялась, и в 1901 г. О. обратился в совет МДА с прошением о возвращении ему рукописи и разрешении представить на соискание магист. степени работу в виде догматико-экзегетического опыта на тему «Царство Славы (по учению Свящ. Писания и толкованию Св. Отцов)». Прошение было удовлетворено, однако судьба этого сочинения неизвестна.

По данным дела, заведенного на О. в 1922 г., он в 1914–1917 гг. служил в Ростове-на-Дону и в слободе Орловке (обл. Войска Донского, Донская обл.; 1917–1921). С 1921 г. проживал в Москве в квартире своего брата недалеко от Пятницкого кладбища. 5 мая 1922 г. был арестован на Троицком Патриаршем подворье, куда пришел подать прошение о пострижении в монашество и определиться с местом службы. Помещен в камеру предварительного заключения при ГПУ (база данных «Новомученики, исповедники, за Христа пострадавшие в годы гонений на Русскую Православную Церковь в XX в.» — martyrs.pstbi.ru/bin/code.exe/frames/m/ind_oem.html/charset/ans (дата обращения 31.05.2018); ЦА ФСБ РФ. Д. Н–1403. Л. 157–158). В Библиологическом словаре прот. А. Меня (*Мень*. 2002) сведения об О. чередуются с информацией о прот. Н. М. Орлове — настоятеле храма Св. Живоначальной Троицы на Шаболовке и авторе проповедей, опубликованных под названием «При свете Евангелия» (М., 1907, 1909).

Несмотря на то что О. не получил степени магистра богословия за работу об Откровении св. Иоанна Богослова, в 1904 г. он опубликовал комментарий на Апокалипсис; на основе сокращенного собственного комментария к этой книге им написан раздел для Толковой Библии Лопухина (Т. 11. С. 495–609). В 1913 г. в ж. «Странник» О. опубликовал на материале канд. сочинения очерк «Последние годы жизни св. ап. Павла», содержащий в основном пси-

хологические объяснения действий ап. Павла.

В комментарии О. на Апокалипсис имеются черты сходства с научно-исследовательской и научно-популярной лит-рой: напр., в библиографическом аппарате книги полностью отсутствует список лит-ры, но при этом помещено большое количество ссылок в виде примечаний без необходимых данных. Среди используемой лит-ры преобладают труды нем. исследователей, что характерно для дореволюционной рус. библейской науки. Во взгляде на авторство и датировку Апокалипсиса О. следует церковной традиции. По его мнению, 1-я часть книги (Откр 1–3), связанная с посланиями 7 церквам, имеет отношение к реальным историческим обстоятельствам жизни христ. общин в М. Азии, 2-я часть, содержащая текст о небесных видениях (Откр 4–22), понимается в строго эсхатологическом ключе, так что фактическая связь с жизнью первых христиан автором не просматривается. Образность описания бедствий во 2-й части О. интерпретирует буквально, отмечая, что в наст. время нам не дано знать, что в действительности произойдет в последние времена. При этом образы 7 царей (Откр 17. 9–10) он понимает как картины 7 царств, последним из к-рых станет «мир германо-славянских народов» (Орлов. Апокалипсис. 1904. С. 307). О. видит в образах Апокалипсиса указание на разные степени духовного совершенства первых христиан. Так, напр., «первое воскресение» (Откр 20. 4–6) рассматривается «как переход (восстание) благочестивых от земной жизни к жизни на небе, от унижения и страданий к славе пред престолом Божиим» (Орлов. Апокалипсис. 1904. С. 350), т. е. изображение посмертной участи праведников до всеобщего воскресения и Страшного Суда. Зверь из бездны (Откр 11. 7) — образ антихриста, коллективно-собрательные интерпретации этого образа О. отвергает. Срок в 3,5 года (Откр 11. 2–3; 12. 6, 14; 13. 5) он понимает буквально, рассматривая его как время царствования антихриста. Тысячелетие, в течение которого сатана связан, а верные царствуют со Христом (Откр 20. 1–6), напротив, интерпретируется им символически и антихилиастически — это время от Боговоплощения до пришествия антихриста. Свою интерпретацию Откр 20. 1–6

О. подкрепляет, в частности, ссылками на сочинение мч. *Викторина Петавского*, знакомое ему в обработке блж. *Иеронима Стридонского*, исключившего из исходного текста черты хилиазма. В текстологическом отношении О. не следовал только свидетельствам *textus receptus* и неоднократно обращался к вариантам, представленным в доступных ему критических изданиях текста Апокалипсиса.

Арх.: ЦГА Москвы. Ф. 229. Оп. 4. Д. 2831; Ф. 234. Оп. 1. Д. 1991. Л. 52; Оп. 2. Д. 955. Л. 2 об.; Арх. отд. администрации Коломенского гор. округа Московской обл. Ф. 86р. Оп. 1. Д. 30. Л. 211.

Соч.: Апокалипсис св. Иоанна Богослова: Опыт толкования. М., 1904; Последние годы жизни св. ап. Павла // Странник. 1913. № 9. С. 187–217; № 10. С. 323–347; № 11. С. 513–533.

Лит.: Протоколы заседаний совета МДА за 1893 г. // БВ. 1894. Т. 2. № 4. С. 155–156; *Дружина Н. Л.* Краткое ист. описание храма Св. Живоначальной Троицы на Шаболовке в Москве. М., 1911; *Мень А., прот.* Орлов Н. М., прот. // *Он же.* Библиологический словарь. М., 2002. Т. 2. С. 311–312.

А. С. Небольсин

ОРЛОВА-ЧЕСМЕНСКАЯ Анна Алексеевна (2.05.1785, Москва — 5.10.1848, Юрьев новгородский монастырь), графиня, камер-фрейлина, крупнейшая русская церковная благотворительница. Единственная дочь сподвижника имп. *Екатерины II Алексеевны*, генерал-аншефа, гос. деятеля гр. Алексея Григорьевича Орлова (1735 (1737) — 1807; с 23 сент. 1770 — Орлов-Чесменский) и его супруги Евдокии Николаевны (урожд. Лопухиной; 1761–1786), к-рая умерла при родах сына, также вскоре скончавшегося. О.-Ч. получила имя в честь мч. Анны Римской, однако почитала как небесную покровительницу и св. праматерь Спасителя. Она получила хорошее светское воспитание, особое внимание уделялось изучению французского, немецкого, английского и итальянского языков; в семье Орлова-Чесменского соблюдались церковные и национальные традиции. В возрасте 7 лет О.-Ч. была назначена фрейлиной имп. двора. Весной 1796 г. Орлов-Чесменский привез дочь в столицу и представил имп. Екатерине II. С 1796 г. Орлов-Чесменский с дочерью проживал в Лейпциге и Карлсбаде, вернулся в Москву с воцарением имп. *Александра I Павловича*. С 1803 г. О.-Ч. стала выезжать в свет и была благосклонно принята высшим обществом.

В 1803–1807 гг. к графине сватались знатные женихи (в т. ч. кн. А. Б. Куракин, кн. П. А. Зубов, кн. И. И. Барятинский), но никому не удалось получить согласия ее и отца на брак. 24 дек. 1807 г. гр. Орлов-Чесменский скончался после непродолжитель-



О.-Ч. была устроена пещера-усыпальница в пензенском Спасском кафедральном соборе и установлен мраморный памятник (не сохр.).

27 апр. 1820 г. О.-Ч. в поисках нового духовника посетила литургию в с.-петербургском Казанском соборе, к-рую служил иером. *Фотий (Спасский)*, законоучитель 2-го кадет-

Архим. Фотий (Спасский) и гр. А. А. Орлова-Чесменская. Гравюра И. И. Хельмичего по рисунку неизвестного автора.

Опубл.: Русская старина.

1899. Том С. Вып. 10–12.

Прил. С. 240.

XIX в.

ского корпуса, и 2 мая, в день ее рождения, иером. Фотий нанес ей

ной болезни (похоронен в приделе ц. св. кн. Владимира в имении «Семёновское—Отрада»). Графиня унаследовала огромное состояние (ок. 65 млн р., годовой доход — 1 млн р.).

В июле 1808 г. О.-Ч. посетила *Киево-Печерскую лавру*, а затем Ростов, чтобы поклониться мощам митр. *Димитрия (Савича (Туптало))*. В *ростовском Спасо-Иаковлевском Димитриевом мужском монастыре* она избрала духовником иером. Амфилохия (Порецкого; см. в ст. *Амфилохий (Яковлев)*), которого знала и ранее, ежегодно приезжала в мон-рь в Великий пост и на Пасху. В июле 1811 г. О.-Ч. отправила иером. Амфилохию драгоценный Апостол, письма старца приказала переплести в особый том. После кончины иеромонаха над его могилой в паперти Зачатиевского собора по завещанию графини горела неугасимая лампада.

Во время Отечественной войны 1812 г. О.-Ч. пожертвовала на нужды народного ополчения 100 тыс. р., приобрела обмундирование для 18 крестьян из с. Михайловского и дер. Глотаево Серпуховского у. Московской губ., зачисленных в 7-й полк народного ополчения, а также оружие (4,3 тыс. ружей и 4,3 тыс. пик и штыков и др.) и боеприпасы.

Весной 1819 г. О.-Ч. познакомилась в Москве с еп. *Иннокентием (Смирновым)*, назначенным на Пензенскую и Саратовскую кафедру, и оказала ему помощь, когда он заболел: приглашала врачей, поселила его в своей усадьбе. После смерти епископа в Пензе 10 окт. на средства

визит. 20 июля 1820 г. он был назначен игуменом *Деревяницкого в честь Воскресения Христова монастыря*. На протяжении 2 лет игум. Фотий не брал О.-Ч. под духовное окормление по причине богатства и аристократического происхождения, хотя называл ее ангелом чистоты. О.-Ч. пожертвовала 3 тыс. р. на восстановление Деревяницкого монастыря, затем еще 10 тыс. р. и 2 обоза (один — со свечами, ладаном и вином, второй — с хлебом). 29 янв. 1822 г. *Серафим (Глаголевский)*, митр. Новгородский, С.-Петербургский, Эстляндский и Финляндский, по протекции графини возвел игум. Фотия в сан архимандрита с назначением в *Сковородский во имя архангела Михаила мужской монастырь*, а в апр. вызвал архим. Фотия в С.-Петербург, поселил в *Александро-Невской лавре* и благословил его на духовное руководство О.-Ч. и вдовы поэта Д. А. Державиной. Митр. Серафим надеялся, что под влиянием архим. Фотия О.-Ч. направит свои средства на церковные нужды, в частности на восстановление бедных монастырей.

18 мая 1822 г. состоялось знакомство архим. Фотия с министром духовных дел и народного просвещения кн. А. Н. Голицыным, их встречи обычно проходили в доме О.-Ч. Благодаря ее связям при содействии Голицына архим. Фотий добился аудиенции у имп. *Александра I* 5 июня 1822 г. После этой встречи имп. Александр I подписал указ о запрете масонских лож и тайных

об-в и 21 авг. назначил архимандрита настоятелем 1-классного *Юрьева новгородского мужского монастыря*; О.-Ч. посетила Юрьев мон-рь в нояб. 1822 г. и подарила своему духовнику митру стоимостью более 100 тыс. р., драгоценный крест, а также выезд.

Дом О.-Ч. был местом встреч представителей т. н. православной оппозиции. О.-Ч. долгое время не удалялась от светской жизни, по мысли архим. Фотия, она являлась «предстательницей» Церкви в высшем обществе. В дек. 1817 г. она была пожалована в камер-фрейлины, исполняла эту должность при императрицах *Марии Феодоровне*, *Елизавете Алексеевне* и *Александре Феодоровне*. В 1826 г. О.-Ч. сопровождала имп. Александру Феодоровну в Москву на коронационные торжества, 29 июля императрица в связи с болезнью поселилась с детьми не в Кремле, а во дворце графини. В авг. 1826 г. О.-Ч. получила знаки ордена св. Екатерины 2-й степени и портрет государыни. В 1828 г. графиня сопровождала имп. Александру Феодоровну в Одессу и Киев, в кон. апр. 1829 г. — в Варшаву и Берлин, в 1830 г. — в замок Фишбах в Прусской Силезии (ныне Карпники, Польша).

В сер. 20-х гг. XIX в. О.-Ч. проживала преимущественно в усадьбе Остров Московского у., вела уединенный образ жизни, ежедневно посещала богослужения. 15 марта 1829 г. она приобрела у помещика В. И. Семевского небольшую усадьбу с двором, садом и земельным участком в 150 дес. 1620 кв. саж. с дер. Витославицы близ Юрьева мон-ря, на Пантелеймоновской горке, и реконструировала дом с помощью архим. Фотия, а землю передала Юрьеву мон-рю.

Графиня заботливо относилась к своим крестьянам. 16 авг. 1833 г. она перевела в вольные хлебопашцы крепостных Елоховской вотчины в Рыбинском у. Ярославской губ., летом 1839 г. перевела крестьян Хатунской вол. Серпуховского у. в государственные, в 1846 г. отпустила на волю 319 крестьян. В имениях в Ставропольском и Самарском уездах Самарской губ., где преобладали чуваша, О.-Ч. занялась их обращением в христианство. В янв. и июне 1830 г. 1237 чувашских крестьян приняли крещение от *Филарета (Амфитеатрова)*, архиеп. Казанского и Симбирского, всего в 1829–1834 гг. было крещено более

4 тыс. чел. Для новообращенных графиня выстроила каменную ц. в честь иконы Божией Матери «Неопалимая Купина» в с. Н. Ивановка (1832–1834) и начала постройку Казанской ц. в с. Богородское-Винновка (1842–1851; ныне мон-рь) и еще 3 церквей. В ее вотчинах также были возведены Покровская ц. в с. Пады (Лопухино) Бобровского у. Воронежской губ. (1809), Михайлово-Архангельская ц. в с. Михайловском Серпуховского у. (1816–1822), Никольская ц. с приделами во имя свт. Алексия, митр. Московского, и св. прав. Анны в карельском имении Салми (1815–1825; архит. К. Л. Энгель; ныне руины). В Преображенской ц. с. Остров застеклили галерею, пристроили к храму колокольню в неоготическом стиле (1830; архит. М. Д. Быковский). В ц. Рождества Пресв. Богородицы с. Хатунь Серпуховского у., возведенной в 1785 г. гр. Орловым-Чесменским в честь рождения дочери, О.-Ч. устроила теплый придел (1839).

Архим. Фотий использовал огромное состояние О.-Ч. для восстановления и развития Юрьева мон-ря. В 1822 г. была обновлена ц. Жен-мироносиц на монастырском подворье в Новгороде, в 1827 г. — окружена оградой с кладовыми. 21 янв. 1823 г. мон-рь сильно пострадал от пожара, и в февр. О.-Ч. направила материалы на его восстановление на 40 тыс. р. По благословению архим. Фотия были заново сооружены западная и северная линии монастырского каре, устроены церкви Нерукотворного образа Спасителя на основе сгоревшего храма и Воздвижения Креста Господня при сев. корпусе; реконструированы Георгиевский собор (в т. ч. в 1825–1827 пристроены ризница с юж. стороны и паперть), восточная (береговая) линия (в 1824 поставлены св. ворота), вновь возведены Орловский келейный корпус к востоку от собора (1825–1827), больничные кельи с ц. в честь иконы Божией Матери «Неопалимая Купина» к югу (1828–1831). Были разбиты сады к югу и северу от собора и к югу от мон-ря, устроен парк к западу от обители и гавань на берегу Волхова. В Георгиевском соборе 30 июня 1827 г. на средства О.-Ч. был сооружен новый каркас иконостаса с полукруглой триумфальной аркой и литыми царскими вратами. Иконы местного ряда «Господь Вседержитель», «Божия Матерь «Не-

опалимая Купина»», «Свт. Феоктист», «Вмч. Георгий» помещены в серебряно-позолоченные чеканные оклады весом до 60 кг каждый. В 1827 г. в алтаре были установлены мраморный престол, над ним — позолоченная сень. О.-Ч. лично вела переговоры с мастерами-живописцами и в 1825 г. ездила в Борисоглебские слободы под Ростовом для заключения договора с В. П. и И. П. Сапожниковыми на роспись Георгиевского собора. По заказу архим. Фотия было изготовлено серебряное паникадило с чеканными изображениями мон-ря и святых Фотия и Анны. По инициативе архимандрита в 1825–1827 гг. к Георгиевскому собору с севера был пристроен придел во имя свт. Феоктиста, архиеп. Новгородского, куда были перенесены его мощи. В 1846–1847 гг. на пожертвование О.-Ч. по проекту архит. Быковского была устроена позолоченная серебряная рака весом 130 кг с чеканным изображением святителя, частицы его мощей помещались в 2 ковчежцах, установленных на гробнице. В этом же приделе находились украшенная графией икона святителя и древняя итальянская икона Пресв. Богородицы, присланная из Флоренции гр. Г. Ф. Орловым. В 1823 г. графиня пожертвовала в монастырь серебряно-позолоченный крест, в 1827 г. — напрестольный крест с частью Древа Креста Господня, присланной ей К-польским патриархом спмч. *Григорием V* в 1820 г., в 1827 г. — золотые сосуды с бриллиантами и яхонтами, в 1828 г. — сосуд для богоявленской воды, в 1829 г. — 18 богослужебных сосудов из яшмы и позолоченного серебра, подаренных О.-Ч. имп. Николаем I. Она также пожертвовала обители ковчег с частицами мощей Киевских святых и 3 артосные панагии. В 1823 г. в Спасском соборе был сооружен юж. придел в честь Успения св. прав. Анны, в 1825 г. — северный во имя святых Фотия и Аникиты, к храму пристроена паперть. В 1832 г. на средства О.-Ч. были покрыты серебряными одеждами престолы главного алтаря и придела св. Анны и запрестольный крест с частицами мощей, пожертвованными А. Н. Муравьевым.

Помимо перечисленного с 1828 по 1831 г. в Юрьевом монастыре были возведены летние настоятельские кельи и башня с ц. во имя арх. Михаила (1831), а также обновлен Перынский Рождество-Богородичный

скит, принадлежавший мон-рю. До 1832 г. О.-Ч. израсходовала 700 тыс. р. только на строительные нужды монастыря. В 1830 г. она внесла в Сохранную казну билет в 375 тыс. р. на содержание зданий обители, трапезы и оплату церковного пения.

В 1831 г., после смерти В. Г. Орлова, О.-Ч. по благословению духовника обратилась к митр. Серафиму (Глаголевскому) с просьбой о переносе в Юрьев мон-рь останков отца и его братьев Федора (1741–1796) и Григория (1734–1783). В янв. 1832 г. 3 гроба братьев Орловых были перевезены в обитель и установлены в специально сооруженном графией зап. притворе Георгиевского собора. Над плитой над захоронением Орлова-Чесменского была установлена ростовая икона свт. Алексия с позолоченным образом Пресв. Богородицы в руках; этот образ находился у Орлова во время Чесменского сражения.

Архим. Фотий устроил при мон-ре гостиницы, больницу и трапезную для бедных, а также лечебницу, где отчитывал одержимых. По свидетельству современников, духовник графини велел ей вести подробную запись грехов, не благословлял посещение свадеб, балов и парадов, обращался с ней достаточно грубо, но она все терпела с добродушием. Частично опубликованы письма архим. Фотия к О.-Ч. с духовными наставлениями о девстве и чистоте, терпении скорбей, о Царствии Небесном, об иночестве и др. (РГАДА. Ф. 1208. Оп. 3).

Архим. Фотий скончался 26 февр. 1838 г., похоронен в нижней ц. Похвалы Пресв. Богородицы Спасского собора Юрьева мон-ря, устроенной в 1834 г. на средства О.-Ч. Она передала в церковь иконы Божией Матери Неопалимая Купина», «Собор Небесных Сил бесплотных» и «Св. Иоанн Предтеча», а также 2 келейные иконы архим. Фотия — «Семь спящих отроков Ефесских» и «Благоразумный разбойник». В 1838 г. был утвержден проект К. И. Росси на сооружение монастырской колокольни в рус. стиле, средства на строительство также выделила графиня. Кельи архим. Фотия, примыкавшие с юга к приделу св. Анны, усердием О.-Ч. в 1841 г. были обращены в ц. Всех Святых и братскую б-ку.

В 1841–1842 гг. графиня пожертвовала мон-рю 2 набора воздуха

и покровцов, в 1842 г. на ее средства изготовлена серебряная одежда на престол в приделе святых Фотия и Аникиты. В 1844 г. О.-Ч. пожертвовала в Георгиевский собор образ Пресв. Богородицы «Знамение», вырезанный из цельного изумруда, в том же году был сделан драгоценный оклад на икону свт. Феоктиста, архиеп. Новгородского. В 1845 г. на средства графини были перекрыты главы и кровли собора, в 1848 г. расписан и украшен Спасский собор.

По желанию графини на могиле архим. Фотия и ее родственников каждый день служилась лития, по субботам — панихида. На вечное поминовение духовника и годовичное чтение Псалтири при его гробе, служение ранних литургий и панихид отчислялись проценты с капитала в 26 300 р., переданные благотворительницей 31 марта 1838 г., и проценты с 7150 р., пожертвованных в 1843 г. 20 июля 1843 г. графиня внесла в Сохранную казну С.-Петербургского опекунского совета 85 720 р. для обеспечения обители провизией и 2000 р. на монастырскую б-ку. В 1844 г. она вложила 3 билета Гос. комиссии погашения долгов для поддержания ризницы (10 800 р.), трапезы в странноприимной (10 800 р.) и сохранении в надлежащем состоянии церквей (43 000 р.).

На средства О.-Ч. благоустраивались и др. новгородские храмы и обители: в 1838 г. для *Десятиного в честь Рождества Пресвятой Богородицы женского монастыря* был отлит большой 60-пудовый колокол, в 1839–1841 гг. отремонтирован Благовещенский храм бывш. *Аркажа в честь Успения Пресвятой Богородицы мужского монастыря*, также изготовлены серебряные раки для мощей святителей Никиты и Иоанна, погребенных в новгородском Софийском соборе. Известно о вкладах графини в новгородский Знаменский собор, *Сырков в честь Сретения Владимирской иконы Божией Матери женский монастырь*.

В 1841 г. О.-Ч. оказала помощь Вере Молчальнице, под именем к-рой, согласно легенде, скрывалась имп. Елизавета Алексеевна. В 1841 г. графиня нашла Веру в Колмовском доме умиленных под Новгородом и предложила ей поселиться в Сырковом мон-ре. 10 апр. 1841 г. был издан указ Новгородской духовной консистории о помещении Веры в мон-рь на содержание за счет графини.

В 1839 г. графиня совершила паломничество в Тихвин, также она посещала Киево-Печерскую лавру, в 40-х гг. XIX в. сблизилась с преподобными Парфением и Феофилом Киевскими. В янв. 1846 г. О.-Ч. пожертвовала в Киево-Печерскую лавру 285 715 р. для замены главного деревянного иконостаса Успенского собора на бронзовый, а также для ремонта др. храмов и иконостасов, изготовления покровов к мощам и покупки муки и вина. Кроме того, она выделила на нужды Киево-Печерской лавры более 50 тыс. р. серебром.

По заказу О.-Ч. в 1847 г. в *киевский Златоверхий во имя архангела Михаила мужской монастырь* С.-Петербургский мастер Андреев изготовил серебряную раку для мощей вмп. Варвары, в том же году над мощами был установлен резной балдахин. В Голосеевскую пуст. О.-Ч. пожертвовала средства на строительство каменной ограды, а также на приобретение церковной утвари.

В 1842 г. на средства графини С. Ф. Верховцев изготовил серебряную раку прип. Иова Почаевского. В 1850 г. установлены присланные О.-Ч. серебряные украшения для чудотворной Почаевской иконы мастера Н. Д. Полтавцева. Кроме того, она пожертвовала неугасимые лампы к раке в пещерный Троицкий храм. Ее стараниями сооружался собор *Задонского в честь Рождества Пресвятой Богородицы женского монастыря*, благоустраивался *Перервинский во имя святителя Николая Чудотворца мужской монастырь*, она была попечительницей московского храма прор. Илии на Ильинке. Графиня поддерживала дружеские отношения с архим. Игнатием (Брянчаниновым), настоятелем *санкт-петербургской Троице-Сергиевой мужской пустыни* (впосл. епископ Кавказский и Черноморский), к-рый в нач. июля 1847 г. посетил Юрьев мон-рь по пути в *Бабаевский во имя святителя Николая Чудотворца мужской монастырь*.

Особое внимание графиня уделяла благоустройству Спасо-Иаковлевского мон-ря, к-рому она пожертвовала 107 500 р. ассигнациями, а также внесла 15 тыс. р. на другие монастырские потребности и 17 тыс. р. — на поминовение рода Орловых и «неугасаемое масло». На ее средства (75 тыс. р.) был возведен теплый каменный храм во имя свт. Иакова

Ростовского (1824–1836). В память об этом в храме ежедневно служили раннюю литургию с поминовением рода Орловых. В 1839 г. О.-Ч. пожертвовала средства на серебряную раку над мошами свт. Иакова (изготовил в 1843–1844 московский серебряник купец И. М. Лавров). В 40-х гг. XIX в. она внесла 37 тыс. р. на поновление живописи в соборе Зачатия св. Анны, в 1845 г. — 8 тыс. р. на изготовление серебряной одежды для его престола, а также окладов на 4 иконы местного чина, в частности на Толгскую икону Божией Матери, написанную иером. Амфилохием (1818), и келейную икону свт. Димитрия — Божией Матери «Ватопедская». Этому же собору она подарила 4 запрестольные иконы — святителей Димитрия Ростовского, Иннокентия Иркутского, Алексия Московского и Амфилохия Иконийского в окладах. О.-Ч. также неоднократно дарила мон-рю облачения, кресты, лампы, сосуды, на ее средства были устроены медные амвоны и бронзовые позолоченные решетки для гробниц святителей Иакова и Димитрия. В 1845 г. графиня внесла в Гос. Засланный банк 28 575 р. серебром в пользу мон-ря и 10 тыс. р. серебром на трапезу братии. Большинство ее пожертвований были сделаны в период управления мон-рем племянника иером. Амфилохия архим. Иннокентия (Иванова-Порецкого). Его преемнику архим. Поликарпу (Тугаринову) в дек. 1847 г. графиня подарила драгоценные четки. В дек. 1850 г. Ярославский архиеп. Евгений (Казанцев) повелел внести имя О.-Ч. во все синодики епархии на вечное поминовение.

В 1848 г. О.-Ч. встречалась в Юрьеве с буд. начальником Русской духовной миссии в Иерусалиме архим. Антонином (Капустиным). Известно, что она пожертвовала Богородичную плащаницу на Св. землю в Малую Гефсиманию (напротив храма Воскресения), вероятно, с сенью-балдахнином. На средства графини также были украшены патриаршие церкви К-поля, Александрии, Каира и Дамаска, ее жертвования поступали в афонские мон-ри.

После кончины духовника О.-Ч. преимущественно проживала в Витославицах, ежедневно бывала на вечерней службе и ранней литургии в храме Похвалы Пресв. Богородицы, во время Великого поста — в Спасской ц. Каждые субботу и воскресенье она причащалась Св. Христо-

вых Таин, дома регулярно читала Псалтирь, часы, акафисты Спасителю, Божией Матери и святым. Ее новым духовником стал монастырский ризничий иером. Илиодор.

О.-Ч. скоропостижно скончалась 5 окт., в день тезоименитства своего отца, во время пребывания в Юрьевом мон-ре, вскоре после причастия и приема у архим. Мануила (Соловьёва). В течение 5 дней после ее смерти панихиды у гроба служили еп. Леонид (Зарецкий), вик. Новгородский, и архим. Мануил. Отпевание О.-Ч. 10 окт. в Георгиевском соборе совершил еп. Леонид, надгробное слово произнес ректор Новгородской ДС архим. Антоний (Павлинский; вполн. архиепископ Владимирский и Суздальский). О.-Ч. похоронили в мраморном саркофаге в ц. Похвалы Пресв. Богородицы рядом с архим. Фотием. В 1850 г. в настоятельских покоех, в к-рых почил О.-Ч., был создан храм, освященный во имя свт. Алексия в память о ее отце.

По завещанию от имени О.-Ч. было передано в Юрьев мон-рь 300 тыс. р., в Почаевскую в честь Успения Пресвятой Богородицы мужскую лавру — 30 тыс. р., в Соловецкий в честь Преображения Господня мужской монастырь — 10 тыс. р., в 340 российских мон-рей — по 5 тыс. р., в 48 кафедральных соборах — по 3 тыс. р., в 49 епархиальных почительств о бедных духовного звания — по 6 тыс. р., итого 2 млн 478 тыс. р. серебром, а также 30 тыс. р. на афонские монастыри. Всего же за свою жизнь О.-Ч. внесла на устройство храмов и мон-рей ок. 25 млн р. только учтенных вкладов. По свидетельству Муравьева, в благодарность за эти жертвования графиня удостоилась особого поминовения Церкви. Имение графини под Юрьевым монастырем вместе с ее личными вещами (кроме драгоценностей, которые также были направлены на благотворительные цели) перешло в собственность монастыря. Родственники по завещанию О.-Ч. получили только степные земли в Бобровском у. Воронежской губ. Распорядителем наследства стал гр. А. Ф. Орлов, которому переходило 100 тыс. р.

О.-Ч. отличалась смирением, самообладанием, добротой и щедростью, ровным и доброжелательным характером. В круг ее знакомых входили тихвинский архим. Иларион (Кириллов), архим. Игнатий (Мальшев), схим. Михаил (Чихачёв), через к-рого

графиня помогала Григорию Пельшемскому Лопотову в честь Собора Пресвятой Богородицы монастырю, также она поддерживала Троице-Сергиеву мужскую пустынь. Ее воспитанницей была М. Н. Крымова (в монашестве Варсонофия, подвижница Горицкого и Воскресенского Новодевичьего мон-рей). О.-Ч. была представлена под именем гр. А. П. Хотетовой в повести Н. С. Лескова «Захудалый род» (1874).

Найденное в вещах графини Евангелие в серебряном окладе с дарственной надписью схим. Парфения, сделанной 22 авг. 1845 г., в которой он называет Анну «сестра во Христе ЕИНГА», позволяет предположить, что О.-Ч. приняла тайный монашеский постриг в Киеве с именем Агния (ЕИНГА — написанное в обратном порядке имя Агния в звательном падеже). В пользу этого предположения также свидетельствовали мон. Евдокий (в прошлом слуга О.-Ч.), присутствовавший при ее погребении, и Е. И. Набокова.

В янв. 1933 г. специальная комиссия, в к-рую входил археолог М. К. Каргер, вскрыла могилы в ц. Похвалы Пресв. Богородицы. Согласно одной из версий, останки архим. Фотия и О.-Ч. после этого были тайно перезахоронены местными жителями в общей могиле на кладбище при ц. Благовещения в Аркажах. У юж. апсиды Благовещенского храма установлен памятный деревянный крест (2001), затем замененный на металлический крест в ограде. По др. данным, останки архим. Фотия и О.-Ч. были уничтожены.

Ист.: Автобиография Юрьевского архим. Фотия // РС. 1881. Т. 81. № 3–5, 7, 10; 1895. Т. 83. № 2, 3; Т. 84. № 7, 8, 11, 12 (исрезд. Автобиография архим. Фотия (Спасского): 1792–1838 / Ред.: Ю. Е. Кондаков, В. В. Улыбин. М., 2012); Архив с Михайловского. М., 1898. Т. 1. Лит.: Муравьев А. Н. Воспоминание о гр. А. А. Орловой-Чесменской // ПрТСО. 1849. Т. 8. Кн. 2. С. 316–327; он же. Мои воспоминания. М., 1913; Елагин Н. В. Жизнь гр. А. А. Орловой-Чесменской. СПб., 1853; Макарий (Миролюбов), архим. Описание Новгородского обществ. 1-кл. Юрьева мон-ря. СПб., 1862; Алексеев А. Краткое описание Новгородского Юрьевского 1-кл. мон-ря и неск. слов о настоятеле его архим. Фотии и о благотворительные обители — гр. А. А. Орловой-Чесменской. Новг., 1875; Карнович Е. П. Архим. Фотий, настоятель Новгородского Юрьева мон-ря // РС. 1875. Т. 13. Вып. 7. С. 301–332; Вып. 8. С. 459–489; Орлов-Давыдов В. П. Биограф. очерк гр. В. Г. Орлова. СПб., 1878. 2 т.; Иванов А., свящ. Гр. А. А. Орлова-Чесменская как ревнительница христианского просвещения инородцев-чуваши // ЧОИДР. 1903. Кн. 4. Отд. 3. С. 62–67; Титов А. А. Гр. А. А. Орлова-Чесменская и иером. Амфилохий (1817–1835) // ИВ. 1903. Т. 94.

№ 11. С. 573–579; Возобновители Новгородского Юрьева монастыря архим. Фотий и гр. А. А. Орлова-Чесменская. Новг., 1908; *Грузинский Н., свящ.* Вера Молчальница. СПб., 1911; *[Шереметев С. Д.]*. Старая Москва. 2: Гр. А. А. Орлова-Чесменская. М., 1915; *Пытин А. Н.* Религиозные движения при Александре I // *Он же.* Исследования и ст. по эпохе Александра I. Пг., 1916. Т. 1. СПб., 2000; *Кондаков Ю. Е.* Архим. Фотий в переписке А. А. Орловой-Чесменской и Д. Державиной // *Прошлое Новгорода и Новгородской земли.* Новг., 1995. С. 102–105; *он же.* Архим. Фотий (1792–1838) и его время. СПб., 2000; *Кабанов В. В.* Орловы: Ист. хроника. М., 1997; *Улыбин В. В.* Архим. Фотий (Спасский) и гр. А. Орлова-Чесменская // *Правосл. летописец С.-Петербурга.* СПб., 2001. № 1. Прил.: *Серафим (Роуз), иером.* Тайная мон. Агния // *Рус. паломник.* 2003. № 27. С. 5–19; *Виденева А. Е.* О вкладах гр. А. А. Орловой-Чесменской в Спасо-Яковлевский Димитриев мон-рь // *ИКРЗ.* 2006. Ростов, 2007. С. 115–126; *Летопись Новгородского Юрьева мон-ря* / Сост.: В. В. Улыбин. СПб., 2008; *Гаврилова О. Н.* Новгородское «уединение» гр. Орловой-Чесменской // *Витославлицы: Альм. Вел. Новг.* 2009. Вып. 1. С. 20–32; Орлова-Чесменская А. А. // *Рус. консерватизм сер. XVIII — нач. XX в.: Энцикл.* М., 2010. С. 331–333; *Слёзский А. Г.* Архим. Фотий и гр. А. Орлова-Чесменская, др. миниатюры. Новг., 2012; *Смирнов В. Г.* Архим. Фотий и гр. Орлова // *Лица новгородской истории.* М., 2015. С. 278–281; *Рубцова М. Л.* Гр. А. А. Орлова-Чесменская // *Лики и лица Спасо-Яковлевского Дмитриева мон-ря.* М., 2016. С. 107–115; *Попов В. А.* Усадьба В. И. Семеновского — А. А. Орловой на территории Музея нар. деревянно-го зодчества «Витославлицы» в Вел. Новгороде // *Ежег. НГОМЗ.* 2016. Вел. Новг., 2017. С. 173–182.

Прот. Александр Берташ

ОРЛОВСКАЯ И БОЛХОВСКАЯ ЕПАРХИЯ РПЦ, образована в 1788 г. В 1788–1944 гг. именовалась Орловская и Севская, в 1945–1994 гг. — Орловская и Брянская, в 1994–2014 гг. — Орловская и Ливенская. С 25 июля 2014 г. имеет совр. название и границы. Включает города областного значения Орёл и Мценск, а также Болховский, Дмитровский, Знаменский, Кромской, Мценский, Орловский, Сосковский, Троснянский, Урицкий, Хотынецкий и Шаблыкинский районы Орловской области. Епархия разделена на 6 благочиннических округов: Орловский (г. Орёл и Орловский р-н), Болховский, Дмитровский, Знаменско-Хотынецкий, Нарышкинско-Шаблыкинский и Троснянско-Кромской. *Кукиши свящ. мученика мужской монастырь* и приходы Мценского р-на входят в состав *Мценского викариатства* О. и Б. е. Кафедральный город — Орёл. Кафедральный собор — в честь Ахтырской иконы Божией Матери. Правящий архиерей — митр. Орловский и Болховский *Антоний* (Чере-



Кафедральный собор в честь Ахтырской иконы Божией Матери в Орле.

Фотография. 10-е гг. XXI в.

Фото: П. С. Навлинов

мисов; с 5 окт. 2011 в сане архиепископа, с 28 авг. 2014 в сане митрополита). К сент. 2018 г. в О. и Б. е. числилось 84 прихода, 5 мон-рей (2 мужских и 3 женских), 5 скитов. К авг. 2018 г. в клире состояли 146 священнослужителей. При ЕУ работают отделы: религ. образования и катехизации, по взаимодействию с представителями гос. власти и общества, по взаимодействию с институтом семьи и детства, по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными учреждениями, по взаимодействию с казачеством, тюремного служения, по противодействию наркотической угрозе, миссионерский, паломнический, церковной благотворительности и социального служения, по взаимодействию с учреждениями здравоохранения, молодежный, архитектурно-строительный, церковный историко-археологический, информационно-аналитический и издательский; действуют комиссии: по канонизации святых, церковно-археологическая, по противодействию алкогольной угрозе (Церковно-общественный совет); имеются координационный центр защиты материнства, а также служба протокола.

Земли Орловского края с 1-й пол. XII в. входили в состав Черниговской епархии (см. *Черниговская и Новгород-Северская епархия*), кафедра которой после разорения монголами Чернигова была перенесена в Брянск (ок. 1246), после включения Верхов-

ских княжеств в состав Русского государства (1492, 1503) западные и юго-западные земли края (зап. часть Карачевского у., вполсл. вошедшая в состав Болховского и Дмитровского уездов Орловской губ.) включены в состав Смоленской епархии (см. ст. *Смоленская и Дорогобужская епархия*), после 1611 г. отнесены к *Патриаршей области* (с 1721 — *Синодальная область*), в 1742 г. включены в состав *Московской епархии*. До 1764 г. основная часть региона (в т. ч. Болхов, Ливны, Мценск, Новосиль) относилась к *Крутицкой кафедре*. Кромь и Орёл с их уездами с момента основания относились к юрисдикции *Коломенской епархии* (до 1657, 1667–1764) и к юрисдикции Патриаршей области (1657–1667). Во 2-й пол. XVII в. предполагалось учредить самостоятельную епархию с центром в Болхове, к к-рой должен был быть причислен и Орёл; на Московском Соборе 1681–1682 гг. царь *Феодор Алексеевич* утвердил это решение, однако вслед. недостатка средств эти планы не осуществились. В 1764 г. западные и юго-западные земли региона, а также Орёл и Кромь с их уездами были включены в состав *Севского викариатства* Московской епархии, от Крутицкой кафедры в Московскую епархию переданы Болхов, Мценск и Новосиль с уездами. В том же году Ливны с уездом из юрисдикции Крутицкой кафедры переданы в юрисдикцию Воронежской епархии (см. ст. *Воронежская и Борисоглебская епархия*). В 1775 г. Болхов возвращен Крутицкой кафедре, Мценск передан в Севское викариатство. В том же году Новосильский у. вошел в состав Воронежской епархии, в 1788 г. был отнесен к юрисдикции Коломенской епархии, в 1799 г. вошел в состав Тульской епархии (см. ст. *Тульская и Ефремовская епархия*), где в 1920–1922 гг. существовало *Новосильское викариатство*, а после передачи Новосильского у. из Тульской губ. в Орловскую губ. в 1925 г. присоединен к Орловской епархии.

Орловская епархия в кон. XVIII — нач. XX в. По указу имп. *Екатерины II Алексеевны* от 28 февр. 1778 г. образована Орловская губ. (5 сент. 1778 — 12 дек. 1796 Орловское наместничество). Ко времени образования территория губернии распределялась между 3 епархиями: Московской (Севское викариатство), Воронежской и Крутицкой. 6 мая 1788 г.

последовал указ имп. Екатерины II о приведении границ епархий в соответствие с новым территориальным делением империи. На этом основании Синод указом от 17 мая открыл самостоятельную епархию на базе Севского викариата и передал в ее состав все монастыри и церкви в пределах Орловского наместничества. Архиереи получили титул «Орловские и Севские». Их местопребыванием был определен архиерейский дом в Севском Преображенском монастыре, где находились семинария (основана в 1778) и консистория. В состав новообразованной епархии были включены города на территории совр. Орловской обл.: Орёл, Дмитровск, Кромы (ныне поселок), Дешкин (ныне не существует), Мценск, Ливны, Малоархангельск и Болхов. Первоначально в пределах Орловской епархии насчитывалось 824 церкви: 560 отчислены от Севского викариата, 196 — от Воронежской епархии и 68 церквей — от Крутицкой кафедры.

По инициативе Орловского еп. *Ионы (Павинского)*; (впосл. архиепископ) в нач. 1820 г. епархиальный центр перенесен из Севска в Орёл, резиденцией архиереев стал комплекс построек упраздненного в кон. 1819 г. орловского в честь *Успения Пресвятой Богородицы мужского монастыря* (преобразован в архиерейский дом). Весной 1827 г. из Севска в Орёл переведена и семинария.

В XIX в. в Орловской епархии были основаны 3 обители. В 1853 г. в Болхове на средства помещицы С. И. Трубицыной (впосл. схиогум. София) была создана жен. община, в 1875 г. преобразованная в Богородице-Всехсвятский жен. монастырь. К 1908 г. в 3 верстах от обители существовал Екатерининский жен. скит с ц. во имя вмц. Екатерины. В 1879 г. на средства купца А. П. Торопова образована жен. община во имя св. Иоанна Предтечи в сельце Посошки (ныне с. Рыжково Сосковского р-на) близ Кром (в 1911 община преобразована в жен. монастырь). В 1884 г. на средства помещицы М. А. Охотниковой основан *Марии Магдалины святой равноапостольной женский монастырь* в с. Никольском совр. Должанского р-на.

В 1899 г. начал работу Комитет по историко-статистическому описанию Орловской епархии, в состав которого вошли ректор Орловской ДС прот. В. А. Сахаров и преподаватели.

В том же году вышел труд Г. М. Пясецкого «История Орловской епархии и описание церквей, приходов и монастырей».

В кон. XIX — нач. XX в. из Орловской епархии в Синод поступали ходатайства о перенесении мощей сщмч. Кукши из Киево-Печерской лавры в Орловскую епархию; эти просьбы Синод отклонял. Но в 1895 г. по просьбе Орловского еп. Мисаила (Крылова) и по благословению Киевского митр. *Иоанникия (Руднева)* в Орловскую епархию доставили икону сщмч. Кукши с частью его мощей, икона была написана в Киево-Печерской лавре (утрачена в советский период). Позднее такая же икона была привезена в Болхов. Резолюцией Орловского еп. сщмч. Кириона (Садзаглишвили; вносил католикос-патриарх всей Грузии сщмч. *Кирион III (II)*) от 25 апр. 1905 г. и указом Синода от 13 авг. того же года в Орловской епархии было установлено торжественное празднование памяти сщмч. Кукши 27 авг. и поминовение его на богослужбных отпустах в храмах епархии (Орловские ЕВ. 1905. Отд. офиц. № 32. С. 331–332; № 34. С. 355). В кон. авг. 1913 г. в епархии торжественно отмечалось 800-летие со дня мученической кончины сщмч. Кукши. На торжествах присутствовали вел. кнг. прмц. *Елисавета Феодоровна*, Киевский митр. *Флавиан (Городецкий)*, духовник *Марфо-Мариинской московской женской обители милосердия* прот. Митрофан (впосл. схиархим. преподобноисп. *Сергий (Сребрянский)*) и др. почетные гости.

С момента возникновения до нач. XX в. в Орловской губ. было построено или полностью перестроено ок. 1 тыс. церквей, в т. ч. 42 в Орле: кафедральный Ахтырский собор, 15 приходских, 5 кладбищенских, 12 домовых, 5 церквей при архиерейском доме, 4 церкви в орловском в честь *Введения во храм Пресвятой Богородицы женском монастыре*. В 1905 г. насчитывалось 2 060 795 прихожан, 915 приходов, 771 каменная церковь, 271 деревянная, 872 приходские, 44 кладбищенские, 15 церквей при казенных заведениях, 18 домовых, 36 приписных и 1 единоверческая церковь, 16 богаделен (в к-рых жили 256 чел.), 766 церковных и 22 благотворительные б-ки, 9 муж. монастырей (населенные — 214 монахов и 106 послушников); 6 жен. монастырей (населенные — 557 монахинь и 1142 послуш-

ницы). В 1906–1937 гг. существовало *Елецкое викариатство* Орловской епархии.

Духовное образование и просвещение, миссионерская деятельность до 1917 г. В период пребывания части Орловщины в составе Севского викариата Московской епархии еп. Севский и Брянский *Кирилл (Флоринский)* учредил при архиерейском доме Ставленническую контору для обучения кандидатов на места священно- и церковнослужителей. При 3-м Севском еп. *Амвросии (Подобедове)*; (впосл. митрополит), в 1778 г., в Севске основана ДС, 15 сент. 1779 г. в Орле открыто ДУ, подчиненное ректору Севской ДС. Орловское ДУ помещалось в Успенском монастыре, на 3-м этаже каменного корпуса над настоятельскими кельями. В 1794 г. в помещениях Орловского ДУ случился пожар, после чего для его воспитанников близ Успенского монастыря построили деревянный дом. Должность префектов Орловского ДУ занимали игумены Успенского монастыря Иероним (1779–1796) и Модест (1796–1798). В 1798 г. уч-ще было закрыто, а ученики переведены в Севскую ДС.

В 1788 г. в связи с учреждением Орловской епархии семинария была переименована в Орловскую, но продолжала оставаться в Севске. В 1817 г. еп. Иона (Павинский) преобразовал семинарию: она была разделена на 3 отделения (высшее, среднее и низшее), а из низших классов составлены уездные и приходские уч-ща. Эти уч-ща, состоявшие под управлением ректоров или смотрителей, были открыты в Орле и в Ливнах.

Орловское ДУ (уездное и приходское) помещалось при Успенском муж. монастыре, а после упразднения обители — при архиерейском доме, в том же деревянном здании, в к-ром до 1798 г. размещалось 1-е духовное уч-ще. При еп. Гаврииле (Розанове; впосл. архиепископ) за городом был построен семинарский корпус (открыт весной 1827), семинария переведена из Севска в Орёл. Должность ректоров Орловской ДС занимали буд. митрополиты *Арсений (Москвин)*, *Исидор (Никольский)*, *Феофан (Лебедев)*. В 1837 г. семинарию окончил свт. *Феофан Затворник*. При ректоре архим. Митрофане (Стеженском; 1845–1855) построен корпус для семинарской больницы и разбит парк. Преобразование Орловской



ДС по уставу 1867 г. последовало лишь в 1872 г., при ректоре прот. А. В. Богданове (впосл. еп. *Александр (Богданов)*). Семинария из 3-классной была обращена в 6-классную. Все здания были вновь перестроены (в частности, расширен главный корпус пристройкой с юж. стороны). В 1914 г., после начала первой мировой войны, в семинарии разместился лазарет. В 1918 г. Орловская ДС была закрыта; сохранилось ее здание (памятник архитектуры).

В 1817 г. в Ливнах образовано 4-летнее духовное уч-ще-интернат, располагавшееся в перестроенных помещениях, а с 1902 г. в специально построенном 2-этажном здании. На 1-м этаже уч-ща находились учительская, классы, актовый зал и домовая церковь во имя свт. Феодосия, архиеп. Черниговского, с колокольней на чердаке. На 2-м этаже располагались спальни, в подвале — столовая и хозяйственные помещения. В 1917 г. уч-ще было закрыто.

С 1885 г. при жен. мон-ре во имя равноап. Марии Магдалины в с. Никольском совр. Должанского р-на существовало уч-ще для девочек, закрытое после 1917 г.

К 1915 г. в 16 двухклассных, в 706 одноклассных церковноприходских школах, в 5 церковных школах грамоты, а также в 3 церковных школах для взрослых обучались 47 933 чел.; в 8 второклассных церковно-учительских школах обучались 360 чел. (Ведомости за 1914 г. // Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода по Ведомству правосл. исповедания за 1914 г. Пг., 1916. С. 118–119).

Церковно-общественные учреждения, миссионерство, церковная благотворительность. В кон. XIX в. в епархии открыт ряд церковно-просветительских и научных обществ и братств. 28 февр. 1876 г. в Мценске организовано Братство в память сщмч. Кукши, 1-м председателем которого стал военный врач Н. В. Уточкин. 2 марта 1887 г. при орловском кафедральном Петропавловском соборе учреждено Петропавловское братство. В 1899 г. открыт орловский отдел Имп. *Палестинского православного общества*, в том же году Орёл посетил председатель об-ва вел. кн. Сергей Александрович.

В 1884 г. начала действовать Орловская губ. ученая архивная комиссия, церковная тематика в ее ра-

боте была выделена в самостоятельное направление. 18 июля 1900 г. имп. мч. *Николай II Александрович* в ответ на ходатайство Орловского еп. *Никанора (Каменского)*; впосл. архиепископ) распорядился учредить Орловский церковно-археологический комитет (ОЦАК) и проект его правил. Необходимость появления ОЦАК выявилась в ходе работы Орловской губ. ученой архивной комиссии. 28 сент. того же года состоялось торжественное открытие ОЦАК, его 1-м председателем тогда же был избран свящ. Митрофан (впосл. еп. Митрофан (Афонский)). Почетными председателями ОЦАК были Орловские архиереи, почетным покровителем — Киевский митр. Флавиан (Городецкий), а небесным покровителем — сщмч. Кукша, икона с частью мощей к-рого хранилась в архиерейском доме, где проходили заседания. В 1900 г. ОЦАК организовал Орловский церковно-археологический музей, куда были переданы нек-рые памятники церковной старины из древлехранилища, существовавшего с 1893 г. при Орловской ДС. Музей действовал до закрытия в кон. 1917 г., его собрания переданы Орловскому губ. музею (ныне Орловский краеведческий музей). ОЦАК вел работу по изучению и описанию вещественных памятников, архивов консистории и мон-рей, руководил археологическими раскопками на территории епархии, занимался издательской и просветительской деятельностью. Церковное начинание было поддержано губ. администрацией, общественностью и Орловской ученой архивной комиссией, мн. члены к-рой вошли в ОЦАК. 23 авг. 1905 г. комитет был преобразован в связи с расширением состава и рода деятельности в Орловское церковное историко-археологическое об-во (ОЦИАО). Его возглавил законоучитель прот. Илия Ливанский. Небесным покровителем ОЦИАО оставался сщмч. Кукша. В 1906 г. при брянском Преображенском (Новопокровском) соборе открыли древлехранилище, в том же году преобразованное в церковно-археологический музей. С кон. 1918 г. офиц. собрания ОЦИАО не проводились.

В марте 1914 г. начало действовать Орловское законоучительное братство во имя сщмч. Кукши.

Особое внимание миссионерской работе в епархии стало уделяться

после образования Петропавловского братства, 1-м попечителем к-рого стал Орловский еп. Симеон (Линьков), а 1-м председателем — священник Покровской ц. Орла Василий Васильев. На начальном этапе деятельности братства главными его задачами являлись организация внебогослужебных чтений в воскресные и праздничные дни и бесплатная раздача книг и брошюр духовно-нравственного содержания. Первоначально чтения устраивали в храмах Орла, впосл. стали проводить по всей епархии. Так, в 1888 г. священник Покровский ц. с. Становой Колодезь (ныне Орловского р-на) провел 40 чтений, к-рые посетили 9 тыс. чел. В авг. 1889 г. Петропавловским братством была разработана «Программа внебогослужебных чтений с указанием пособий и руководств» из 4 глав. Братство активно рассылало по церковноприходским школам книги духовно-нравственного содержания, что позволило сформировать церковно-библиотечную сеть в епархии. Кроме просветительской деятельности братство занималось миссионерством среди старообрядческих общин губернии, а также среди сектантов и иноверцев. Первоначально это выражалось в формировании специализированных библиотечных собраний в населенных пунктах, где было распространено старообрядчество и сектантство. В 1897 г. при б-ке братства открылось миссионерское отделение, где была собрана лит-ра для проведения разъяснительной работы среди старообрядцев и сектантов, а также среди правосл. населения с целью воссоединения с Церковью старообрядцев и недопущения распространения «старой веры». В 1897 г. в епархии введена должность миссионера. Должность епархиального противораскольнического миссионера занял священник с. Ломовец (ныне Троснянского р-на) Л. И. Адамов; на должность епархиального противосектантского миссионера назначен преподаватель истории и обличения раскола Орловской ДС А. И. Георгиевский. Также были учреждены должности миссионеров-книгонош из числа мирян. Все миссионеры подчинялись напрямую совету Петропавловского братства. В 1897 г. были организованы «противораскольничьи» собеседования с участием представителей старообрядцев, к-рые проводил Георгиев-



ский; собеседования собирали до 2 тыс. слушателей. Подробное описание таких встреч и сведения о миссионерской работе в епархии регулярно помещались в «Орловских ЕВ». В 1901 г. 1-й епархиальный миссионерский съезд, проходивший в Орле, постановил учредить 2 должности окружных миссионеров и увеличить содержание епархиальным миссионерам. В 1902 г. в «Орловских ЕВ» опубликованы «Правила миссионерской деятельности приходских священников», к-рые призывали всех священнослужителей активно заниматься миссионерством. С апр. 1905 г. в связи с выходом указа «Об укреплении начал веротерпимости» миссионерская деятельность Петропавловского братства пошла на спад, проведение миссионерских собеседований постепенно прекратилось. Братство проводило беседы и чтения до февр. 1918 г.

С деятельностью братств связана активизация церковной благотворительности. 5 дек. 1865 г. при Орловской ДС учреждено Благотворительное братство. Его созданию активно содействовал ректор семинарии архим. Палладий (Пьянков; впосл. епископ). Братство за счет пожертвований оказывало помощь бедным ученикам Орловской ДС. Благотворительность и социальное служение также являлись уставными целями Петропавловского братства. Во время первой мировой войны Петропавловское братство сосредоточило свои усилия на создании лазаретов, помощи армии, беженцам и сиротам. Братство во имя сщмч. Кукши способствовало восстановлению ветхих храмов, создавало богадельни.

Крестные ходы до 1917 г. В Орле известны 3 важнейших общегородских крестных хода. Первым по времени (совершался, вероятно, с кон. XVII в.; упом. с сер. XVIII в.) считается крестный ход, совершавшийся 28 авг., на праздник Успения Пресв. Богородицы. Он начинался от городского собора (предположительно с кон. XVII в. — Богоявленский собор, с кон. XVIII в. — Борисоглебский собор, с 1841 — Петропавловский собор (взорван в 1940)), проходил мимо Городского сада и тюремного замка и заканчивался у Успенской ц. Успенского муж. мон-ря. Второй ежегодный крестный ход 2 авг. был установлен Орловским еп. Досифеем (Ильиным) по просьбе жителей Орла в 1815 г. в честь победы России

над Наполеоном I Бонапартом. Крестный ход начинался от всех городских церквей и заканчивался около Ильинской (Николо-Песковской) ц. Третий ежегодный крестный ход установлен также по просьбе жителей Орла в 1833 г., в память об избавлении в 1831 г. от холеры. Указом Синода от 22 марта 1834 г. он был официально учрежден в праздник Покрова Пресв. Богородицы. В этой связи Орловский еп. Никодим (Быстрицкий) предписал всем священно- и церковнослужителям собираться в Успенской ц. и под колокольный звон следовать в Покровскую ц. С этого времени ежегодно 1 окт. крестный ход начинался из ц. во имя арх. Михаила (Успенской) и следовал к Покровской ц. После того как Покровская ц. в 1848 г. сгорела, крестный ход стал завершаться в Богоявленской ц.

В старинном Болхове известны 7 крестных ходов, более древних, чем орловские. Два из них следовали из Болхова в *Оптин болховский во имя Святой Троицы и в честь Рождества Пресвятой Богородицы женский монастырь* (первоначально располагался в предместье города, ныне в его черте): 26 июня, в день празднования Тихвинской иконе Божией Матери, и 20 июля, в память прор. Илии. Последний крестный ход был связан с родом бояр Милославских, родственников царя *Алексея Михайловича*. Первоначально крестный ход совершался в с. Ильинское Ближнее, принадлежавшее тестю царя Илье Даниловичу Милославскому (к-рым, по преданию, и был установлен крестный ход). Позднее шествие завершалось в Оптинском болховском мон-ре, где были погребены родственники царицы Марии Милославской. Третий крестный ход совершался из городских храмов в Христорождественский собор Христорождественского жен. мон-ря (после упразднения обители в 1764 — в приходскую Христорождественскую ц.) 21 мая и был установлен в период создания обители (XVI в.). Четвертый ход совершался 31 авг. из Оптина болховского мон-ря в Преображенский собор, когда в собор приносили и в течение сентября там размещали чудотворную Тихвинскую икону Божией Матери. Крестный ход был установлен с разрешения Синода в память чудесного избавления Болхова от пожара 1 сент. 1863 г. В течение сентября из Преображенского собо-

ра совершались 3 крестных хода по всему Болхову с Тихвинской иконой Божией Матери, а затем 1 окт. крестным ходом чудотворный образ переносили в Оптин болховский мон-рь.

Орловская епархия в 1917 г. — 2-й пол. 30-х гг. XX в. Определением Синода от 28 янв. 1917 г. на Орловскую кафедру был назначен еп. сщмч. *Макарий (Гневушев)*. К месту служения он прибыл 25 февр. Узнав о Февральской революции и об отречении императора от престола, еп. сщмч. Макарий выпустил воззвание, в к-ром призвал паству подчиниться Временному правительству. Вскоре архиерей заболел воспалением легких и не управлял епархией ок. месяца. Вместо него 10 марта возглавил торжественный крестный ход и совершил молебен по случаю «дарования благоверным Временным правительством свобод гражданам России» викарный Елецкий еп. Павел (Вильковский; впосл. архиепископ). 22 марта в Орле в помещении Петропавловского братства состоялось 1-е собрание Временного исполнительного комитета орловского объединенного духовенства и мирян под председательством свящ. Сергия Аракина. Комитет потребовал от консистории передавать все решения на свое утверждение, наладил взаимодействие с Орловским комитетом общественной безопасности и даже, как сообщал в Синод еп. Павел, «с рабочими организациями» (очевидно, с Советом рабочих и солдатских депутатов). Возглавляемый свящ. С. Аракиным комитет развернул кампанию против еп. сщмч. Макария, обвиняя его в приверженности монархическим взглядам. В телеграмме от 9 апр. 1917 г. Орловский комитет общественной безопасности просил Синод удалить архиерея с Орловской кафедры. Сам Орловский епископ в свою очередь направлял в Синод рапорты, в к-рых отвергал обвинения в защите «старого строя», а также публиковал соответствующие заявления в местной печати (в т. ч. в «Орловских ЕВ»). 28 апр. еп. Павел отправил обер-прокурору Синода В. Н. Львову и Финляндскому архиеп. *Сергию (Страгородскому)*; впосл. патриарх Московский и всея Руси) телеграмму с заявлением, что считает возможным оставаться на службе «лишь в том случае, если не будет уволен Пресвященный Макарий, безупречный, идеальный пастырь-проповедник,

несправедливо оскорбляемый подзрениями со стороны людей политического азарта или недомыслия» (Орловские ЕВ. 1917. Отд. офиц. № 17/18. С. 96).

10–18 мая в Орле состоялся епархиальный съезд, к-рый благословил еп. сщмч. Макарий, но в заседаниях к-рого ни он, ни еп. Павел не приняли участия. В числе делегатов съезда был Временный исполнительный комитет орловского объединенного духовенства и мирян в полном составе с «правом решающего голоса для каждого» члена комитета. Съезд обсудил «реакционную» деятельность Орловского и Елецкого архиереев, решил уполномочить орловского комиссара Временного правительства по духовным делам и его заместителя «принять все меры», чтобы ни одно решение этих архиереев не считалось бы законным без подписи комиссара. Кроме того, съезд постановил ходатайствовать перед обер-прокурором о «немедленном удалении» секретаря консистории Пятницкого, неугодного свящ. С. Аракину и его соратникам, и избрал новых членов консистории. В соответствии с постановлением епархиального съезда комитет свящ. С. Аракина получил контроль над «Орловскими ЕВ», после чего издание стало выходить с подзаголовком «Православный церковно-общественный журнал» и под девизом «Свободная Церковь, обновленная на демократических началах соборности».

Еп. сщмч. Макарий писал в Синод, что товарищ комиссара по духовным делам со сторонниками свящ. С. Аракина попытался овладеть консисторским архивом с целью изъять документы, касающиеся прошлого этого священника (до революции служил следователем Орловского благочиния). Оппозицию сторонникам свящ. С. Аракина возглавил настоятель орловской Иверской ц. прот. Аркадий Оболенский (1865–1937). В Синод был направлен протест части духовенства против решений съезда, в Петроград выехала делегация сторонников еп. сщмч. Макария во главе с прот. А. Оболенским.

26 мая Синод уволил еп. сщмч. Макария на покой «по собственному желанию» (хотя прошения об увольнении архиереев не подавал). В тот же день Елецкий еп. Павел был переведен на *Михайловское ви-*

карятство Рязанской епархии, на его место определен Михайловский еп. Амвросий (Смирнов; впол. архиепископ). 27 мая по предложению обер-прокурора Львова временное управление Орловской епархией было вверено викарию Холмской епархии Бельскому еп. сщмч. *Серафиму (Остроумову)*, который проживал в Москве из-за оккупации немцами территории Холмской епархии. Свящ. С. Аракин направил обер-прокурору Львову телеграмму с благодарностью за «содействие в удалении епископов Макария и Павла».

Еп. сщмч. Серафим прибыл в Орёл 3 июня, на вокзале среди встречавших были губ. комиссар К. Ровинский и свящ. С. Аракин. Архиерей посетил аракинский комитет и заявил, что считает его деятельность «важной и плодотворной», а постановления епархиального съезда — «обязательными для себя» (вскоре он утвердил протоколы съезда и сменил состав консистории на избранных съездом членов). Еп. сщмч. Серафим распорядился ежемесячно отчислять комитету свящ. С. Аракина 700 р. из епархиальных средств.

С июня начало действовать «Общество церковного обновления на канонических началах под главенством епископа», к-рое возглавили прот. А. Оболенский и свящ. Николай Беляев. Об-во состояло из противников еп. сщмч. Серафима и свящ. С. Аракина. Незадолго до предполагавшегося епархиального съезда, на к-ром должно было состояться избрание епископа на Орловскую кафедру, еп. сщмч. Серафим распорядился начать следствие против прот. А. Оболенского и свящ. Н. Беляева по обвинению в «деятельности, порочащей церковное управление». Архиерей также распорядился ввести в состав съезда всех членов комитета свящ. С. Аракина. Новый обер-прокурор Синода А. В. *Карташёв* (с 5 авг. министр исповеданий) не одобрил предвыборной деятельности еп. сщмч. Серафима и потребовал от него объяснений. В ответ архиерей обвинил прот. А. Оболенского, свящ. Н. Беляева и возглавляемое ими об-во в реакционности (результат следствия над ними неизвестен).

Выборы Орловского архиерея состоялись на епархиальном съезде 12 авг. Как сообщал в Синод посланный для наблюдения за ходом

выборов Гродненский архиеп. *Михаил (Ермаков; впол. митрополит)*, выборы игнорировали все приглашенные на них архиереи, Елецкий еп. Амвросий (Смирнов), несмотря на неоднократные приглашения еп. сщмч. Серафима, уехал в Елец «под предлогом участия в крестном ходе». Подавляющим большинством голосов Орловским архиереем съезд избрал еп. сщмч. Серафима, Синод утвердил результаты выборов. 18 авг. еп. сщмч. Серафим занял Орловскую кафедру в качестве правящего архиерея.

Еп. сщмч. Макарий (Гневушев) направлял жалобы о незаконности своего увольнения с Орловской кафедры сначала в Синод, позднее — на *Поместный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* В нояб. судная комиссия Поместного Собора признала его изгнанным из епархии «совершенно неповинно», главным виновником его изгнания был признан свящ. С. Аракин. Последнего было постановлено уволить от должности члена консистории, а «беззаконно составленный Исполнительный комитет объединенного духовенства буде он существует и действует упразднить» (цит. по: *Рогозный*. 2008. С. 169). Патриарх свт. Тихон распорядился назначить следствие о незаконных действиях свящ. С. Аракина в отношении еп. сщмч. Макария. Еп. сщмч. Серафим защищал священника и неоднократно просил патриарха закрыть следствие (результат следствия неизвестен).

В дек. 1917 г. в Орле установилась советская власть. В ответ на начавшуюся борьбу с религией в городе 2(15) февр. 1918 г. был запланирован крестный ход в защиту Церкви. 1(14) февр. рабочие попытались снять 4 позолоченных герба с колокольни Покровской ц. Возникли слухи о том, что храм грабят и снимают с него кресты; ударили в набат, толпа избила рабочих. Толпу разогнали милиционеры и красногвардейцы. В ночь на 2(15) февр. власти объявили в Орле военное положение. Тем не менее 2(15) февр. на крестный ход, возглавляемый еп. сщмч. Серафимом, собралось до 20 тыс. верующих. После молебна участвовавший в крестном ходе настоятель Оптиной болховского монастыря иером. (игум.?) *Даниил (Троицкий; впол. архиепископ)* призвал правосл. народ встать на за-

питу Церкви и дать в этом торжественную клятву.

В февр. 1918 г. властями изъят епархиальный свечной завод. В марте арестован еп. сщмч. Серафим (отпущен под подписку о невыезде). 6 июля 1918 г. в орловском архиерейском доме проведен обыск, разогнано епархиальное собрание, ненадолго арестованы еп. сщмч. Серафим и Елецкий еп. Амвросий (Смирнов). 26 апр. в с. Усть-Нугрь (ныне урочище в Болховском р-не) отрядом красногвардейцев убиты свящ. сщмч. *Иоанн Панков* (его обвинили в подстрекательстве к мятежу) и его сыновья мученики Николай и Петр. В том же году закрыто епархиальное жен. уч-ще. Летом 1918 г. в Орловский центральный работный дом заключены 6 насельников *Белобережской брянской мужской пустыни* (освобождены по амнистии в нояб. того же года). В сент. 1918 г. властями изъято здание консистории, часть ее архива перенесена в подвал, др. часть — выброшена на улицу. В кон. 1918 г. муниципализирован архиерейский дом.

Ряд мон-рей епархии разграбили и разгромили окрестные крестьяне. Так, с осени 1917 г. они незаконно рубили лес и расхищали огороды и сады Марие-Магдалинского жен. мон-ря. В конце того же года крестьяне забрали ключи от амбаров обители, в янв. 1918 г. мон-рь был разграблен, в февр. разграбили монастырский хутор и угнали весь скот, в конце того же года мон-рь вновь был разграблен и полностью разгромлен. В том же году разгромлен Предтеченский жен. мон-рь. С 1917 по 1923 г. в Орловской губ. закрыто 26 храмов, из них 17 в Орле.

1 апр. 1918 г. Орловский еп. сщмч. Серафим в рапорте Синоду просил учредить викарную Брянскую кафедру и предлагал назначить на нее архим. сщмч. *Илариона (Троицкого)*; в посл. архиерейском с титулом «Брянский и Мценский», однако эти планы не осуществились.

Во время организованной властями кощунственной кампании по *вскрытию мощей* в 1919 г. в Оптином болховском мон-ре был вскрыт склеп с останками еще не прославленного в лике святых, но широко почитаемого верующими прп. *Макария (Глухарёва)*. 3 июля того же года в Мценске поруганию подверглась икона сщмч. Кукши с частью мощей святого; особо почитаемый

мценский резной образ свт. Николая Чудотворца безбожники намеревались бросить в рсху, однако верующим удалось его отстоять.

В ходе гражданской войны белые войска в окт. 1919 г. ненадолго заняли Орёл. По свидетельству митр. *Вениамина (Федченкова)*, белые предложили еп. сщмч. Серафиму отслужить благодарственный молебен по случаю занятия ими города. Орловский архиерей отказался, чем вызвал неудовольствие белых, однако они «не проявили к нему никаких репрессий» (*Вениамин (Федченков)*. 1994. С. 289).

1 апр. 1920 г. образована Брянская губ., 22 дек. 1920 г. (или в нач. 1921) учреждена *Брянская и Севская епархия*. В 1921 г. были учреждены *Болховское викариатство* и *Карачевское викариатство* Орловской епархии; в 1922 г. Карачевское викариатство вошло в состав Брянской епархии.

В рамках кампании по *изъятию церковных ценностей* с 14 февр. 1922 г. в Орле и уездах Орловской губ. заседали чрезвычайные комиссии по учету и изъятию ценностей. В апр. 1922 г. комиссии приступили к изъятию, которое официально продолжалось до 1 июля. В результате в губернии было конфисковано более 688 пудов серебра, более 7 фунтов золота, более 15 пудов меди и множество драгоценных камней. На операцию по изъятию ценностей власти израсходовали более 90 тыс. р. Несмотря на офиц. завершение кампании, факты изъятия церковных ценностей имели место также в сент.—окт. 1922 г.

В июне 1922 г. по обвинению в сопротивлении изъятию церковных ценностей были арестованы Орловский еп. сщмч. Серафим (Остроумов), Елецкий еп. *Николай (Никольский)* и группа мирян. С 18 по 20 июня в Орле над ними прошел показательный судебный процесс. Обвиняемые не признали себя виновными. Решением Орловского губ. ревтрибунала еп. сщмч. Серафим приговорен к 7 годам тюремного заключения (освобожден в 1924), еп. Николай — к 3 годам тюремного заключения (освобожден в нач. окт. 1922).

Болховский еп. Даниил (Троицкий), временно управлявший Орловской епархией в период заключения еп. сщмч. Серафима, 29 мая 1922 г. признал обновленческое (см. ст. *Обновленчество*) *Высшее церков-*

ное управление (ВЦУ) и в июне был утвержден ВЦУ временно управляющим епархией и председателем епархиального управления (*Лавринов*. 2016. С. 222). Однако местные сторонники «*Живой церкви*» в доносах на еп. Даниила обвиняли его в категорическом отказе благословить организацию ими обновленческого епархиального управления. 30 авг. 1922 г. еп. Даниил был «уволен» ВЦУ от управления Орловской епархией. Болховский архиерей порвал с обновленцами (в посл. принес покаяние патриарху свт. *Тихону (Беллавину)*) и объединил вокруг себя общины, не желавшие подчиняться ВЦУ и обновленческому Орловскому ЕУ. Болховское викариатство было объявлено «автокефальным» (т. е. самоуправляемым). Обновленцы организовали против еп. Даниила клеветническую кампанию в местной прессе, продолжали доносить на него властям.

24 сент. 1922 г. состоялось общее собрание духовенства и мирян Елецкого викариатства, на котором было решено образовать самоуправляемую (не подчинявшуюся ВЦУ) «Елецкую Церковь». Во главе самостоятельного Елецкого викариатства 8 окт. встал освобожденный из тюрьмы еп. Николай (Никольский).

28 окт. 1922 г. был арестован Болховский еп. Даниил (Троицкий), временное управление «тихоновскими» общинами губернии перешло к Елецкому еп. Николаю. В нояб. того же года еп. Николай просил местные власти зарегистрировать образованное в Елецком у. ЕУ и разрешить проведение епархиального съезда. Елецкий уездный исполком вначале удовлетворил просьбу епископа, но вскоре постановил ЕУ распустить, разрешение на созыв епархиального съезда аннулировать, «виновных привлечь к ответственности». Еп. Николай и члены ЕУ были арестованы по обвинению в нарушении законодательства о регистрации религ. об-в и в «поддержании устоев тихоновской церковной политики, которая своими деяниями поддерживает как русскую, а также и заграничную контрреволюцию». Еп. Николай был приговорен к ссылке в Задонск, откуда продолжал управлять Елецким викариатством.

В марте 1923 г. Орловский губисполком отмечал, что большая часть общин Орла и губернии присоединилась к обновленчеству, но в Ельце

и Болхове «большинство духовенства держится за старую церковь благодаря агитации епископов Даниила... и Николая». Летом 1923 г. обновленцы по указанию раскольников синада пытались склонить на свою сторону настоятеля Иверской ц. прот. Аркадия Оболенского, предложив ему возглавить орловских обновленцев. Однако прот. А. Оболенский категорически отказался от предложения, поскольку считал обновленчество «не каноническим, идущим в разрез с его религиозными убеждениями». В том же году прот. А. Оболенский был арестован и выслан в Витебск на 3 года (вернулся в Орёл в 1928).

Обновленческую Орловскую епархию (в 1928–1934 входила в состав раскольников Центрально-Чернозёмной митрополии, в 1934–1936 — в состав Курской митрополии) возглавляли: Болховский еп. Даниил (Троицкий; июнь — 30 авг. 1922; в. у.), «архиепископ» Леонид (Скобеев; 4 окт. 1922 — февр. 1923), «епископ» Александр Монастырёв (27 марта 1923 — 29 окт. 1926; с кон. 1925 «архиепископ»), «епископ» Нил (Ушаков; 29 окт. 1926 — 26 янв. 1928), еп. Гervasий (Малинин; 26 янв. — май 1928), «епископ» Николай Рубцов (май 1928 — 4 сент. 1928), «епископ» Анатолий Левицкий (сент. 1928 — апр. 1929, в этот период стал «архиепископом»), «архиепископ» Серапион (Сперанцев; апр. — 19 нояб. 1929), «архиепископ» Петр Успенский (17 марта 1930 — 1933), «архиепископ» Арсений Покровский (нояб. 1933 — 29 дек. 1934), «архиепископ» Георгий Константиновский (кон. дек. 1934 — 29 окт. 1936).

В обновленческой Орловской епархии существовали Болховское (1922–1934), Малоархангельское (1923–1924, 1927–1928), Ливенское (1923–1927), Дмитровское (1923–1928) викариатства. С 1927 г. действовало обновленческое Елецкое викариатство Орловской епархии, в 1929 г. оно было преобразовано в самостоятельную епархию в составе раскольников Центрально-Чернозёмной митрополии, в состав которой входило в 1929–1934 гг., с 1934 по 1937 г. епархия входила в состав Воронежской митрополии. Обновленческая Елецкая епархия пресеклась в 1937 г.

После освобождения патриарха свт. Тихона из-под ареста в кон. июня 1923 г. в Орловской епархии

активизировался процесс возвращения обновленческих священнослужителей и общин в каноническую Церковь. После выхода на свободу еп. сщмч. Серафим (Остроумов) 29 мая 1924 г. был возведен в сан архиепископа и возглавил борьбу с обновленчеством в епархии. Его иподиаконом был И. М. Крестьянкин (впосл. архим. *Иоанн (Крестьянкин)*). В дек. 1926 г. архиерей был арестован и выслан за пределы губернии.

В 1927 г. из 718 храмов Орловской губ. только 61 принадлежал обновленцам (*Перельгин*. 2007. С. 58).

16 сент. 1927 г. на Орловскую кафедру был определен еп. священноисп. *Николай (Могилёвский)*; впосл. митрополит). В связи с выражением заместителем патриаршего местоблюстителя митр. Сергием (Страгородским) лояльности к советской власти в «Декларации» 1927 г. Орловский архиерей 22 нояб. 1927 г. подал в Губисполком ходатайство о разрешении на организацию временного епархиального совета. В этом обращении еп. священноисп. Николай также заявил о своей лояльности к властям. Однако ходатайство не было удовлетворено. 28 марта 1928 г. епископ вновь просил местные власти зарегистрировать временный епархиальный совет и его самого как правящего архиерея (результат этого обращения неизвестен).

На территории Орловской епархии, гл. обр. в Ельце и его окрестностях, распространилось *иосифлячество* в лице последователей еп. *Алексия (Буя)*. Высланный из Воронежа еп. Алексей в мае 1928 г. поселился в Ельце, где его посещали представители общин юга России и Украины, заявлявшие о выходе из подчинения митр. Сергию и присоединении к *бுவцам*. Весной 1929 г. еп. Алексей и мн. его последователи были арестованы.

С кон. 20-х гг. XX в. борьба с религиозной ужесточилась, активизировался процесс закрытия храмов. В Орле к маю 1931 г. были закрыты 15 церквей (10 «тихоновских» и 5 обновленческих) из 19 действовавших в 1928 г. Зимой 1929/30 г. со всех орловских церквей сняли колокола и отправили на переплавку. Начались массовые репрессии против представителей духовенства. В апр. 1931 г. еп. священноисп. Николай подал прошение об увольнении на покой. Архиерей продолжал

проживать в Орле, давал приют высланным в город священнослужителям, оказывал материальную помощь ссыльным представителям духовенства, благословлял организацию нелегальных монашеских общин при приходских церквях и тайные монашеские постриги. В 1932 г. еп. священноисп. Николай был арестован, проходил по следственному делу «контрреволюционной церковно-монархической организации «Ревнителю Церкви»» в числе большой группы священнослужителей и мирян, обвинялся в руководстве орловским отд-нием группы, был приговорен к 5 годам концлагерей.

11 авг. 1931 г. на Орловскую кафедру назначен еп. *Арсений (Смоленец)*; впосл. архиепископ), но в управление епархией не вступил. С авг. по дек. того же года Орловскую кафедру занимал еп. Даниил (Троицкий). 31 дек. 1931 г. Болховским викарием и управляющим Орловской епархией был определен еп. сщмч. *Александр (Щукин)*.

В 1932 г. из Задонского краеведческого музея в Елецкий атеистический музей, занимавший Великокняжескую ц., были перевезены мощи свт. *Тихона* Задонского (вскрыты в 1919). После образования 27 сент. 1937 г. Орловской обл. мощи перевезли из Ельца в обл. центр, где они стали главным экспонатом Орловского антирелиг. музея, располагавшегося в Богоявленском соборе.

27 июля 1932 г. еп. Арсений был уволен на покой, а на Орловскую кафедру переведен еп. сщмч. Александр (Щукин). 3 янв. 1934 г. он был возведен в сан архиепископа. 30 сент. 1935 г. архиеп. сщмч. Александр получил назначение на Курскую кафедру (к месту служения не выехал). В тот же день Орловским архиереем с возведением в сан архиепископа был назначен еп. Серафим (Протопопов), уже 19 окт. того же года еп. Серафим был переведен на Елецкую кафедру, а на Орловскую назначен еп. *Артемон (Евстратов)*. 15 дек. 1935 г. еп. Артемон определен на Курскую кафедру. 18 марта 1936 г. Орловскую епархию возглавил еп. *Иннокентий (Никифоров)*. 13 февр. 1937 г. он был арестован вместе с большой группой орловских священнослужителей, монашествующих и мирян. 15 марта 1937 г. по групповому делу арестован прот. А. Оболенский, расстрелян 23 авг. того же года.

С 1937 по 1941 г. в Орловской обл. к расстрелу были приговорены 1209 «церковников и сектантов» (гл. обр. правосл. священнослужителей, монахов и мирян), к различным срокам заключения — 712 чел. Орёл был местом ссылки представителей духовенства, только в 1938 г. в городе жили 360 ссыльных священнослужителей из др. регионов. К началу Великой Отечественной войны на территории совр. Орловской обл. действовали лишь 3 храма: Воскресенский на Афанасьевском кладбище в Орле, Христорождественский в Болхове и Никольский в с. Лепёшкине (Старцеве) Орловского р-на (ныне в черте Орла). Нек-рые из закрытых храмов были взорваны, в т. ч. кафедральный Петропавловский собор в Орле. Тем не менее верующие тайно посещали с паломническими целями святые источники и кладбища. На территории Орловской обл. получило распространение *катакомбное движение*, нелегально действовали общины *истинно православных христиан* (ИПХ).

Орловская епархия в 1941 г. — 2-й пол. 80-х гг. XX в. 25 июня 1941 г., вскоре после начала Великой Отечественной войны, в Орле закрыли последний храм — Воскресенский на Афанасьевском кладбище. Ко времени закрытия в храме не было священника, богослужения мирским чином совершали монахины закрытых мон-рей. В связи с оставлением в июле 1941 г. Красной Армией Молдавии Кишинёвский архиеп. *Алексий (Сергеев)* покинул свою епархию и вскоре был назначен на Орловскую кафедру, ему также было поручено управлять Курской епархией (титуловался «архиепископ Орловский и Курский») (*Галкин*. 2008. С. 59, 70).

3 окт. 1941 г. герм. войска вступили в Орёл, к 8 дек. заняли большую часть Орловской обл., в том же месяце вост. районы были освобождены Красной Армией. 14 окт. архиеп. *Алексий (Сергеев)* назначен на Тамбовскую кафедру. На оккупированной части Орловской обл. начали открывать храмы, легализовались некоторые священнослужители, ранее служившие подпольно. Главной святыней открывшегося орловского Богоявленского собора стали мощи свт. Тихона Задонского. 15 апр. 1942 г. в Орле действовали 4 храма, в Орловском р-не —



Воскресенская ц.
на Афанасьевском кладбище
в Орле. 1895 г.
Фотография. 80-е гг. XX в.

10 храмов, к освящению готовили храмы еще в 14 селах. Осенью 1942 г. мон. *Антония (Чинёнова)* организовала в Болхове жен. общину, собрав более 35 женщин, стремящихся к иноческой жизни. Всего на оккупированной части Орловской обл. были открыты 108 храмов (*Шкаровский*. 2002. С. 417).

Оккупированная территория Орловской обл. была включена в состав Среднеевропейского митрополичьего округа РПЦЗ. В сент. 1942 г. священнослужители Орла просили главу Среднеевропейского митрополичьего округа митр. Берлинского и Германского *Серафима (Ляде)* прислать к ним правящего епископа. 18 нояб. Синод РПЦЗ предложил митр. Серафиму выяснить возможность направления в Орёл епископа для организации там церковной жизни. Однако из-за противодействия герм. властей епископ в Орёл не был послан.

Несмотря на отсутствие архиерея, в Орле действовало ЕУ. При нем были подготовлены 25 законоучителей. При Богоявленском соборе проводились занятия по Закону Божию. 24 марта 1942 г. в Орле состоялось «собрание Патриаршей Православной Церкви», на к-ром было решено установить поминовение о упокоевании мученически погибших в ходе большевистских репрессий священнослужителей и мирян, а также поминовение о здравии «орловских священнослужителей, монашествующих и верующих мирян, заключенных в тюрьмы и сосланных на каторгу большевиками». Также обсуждались вопросы о материальной помощи нуждающимся представителям

духовенства и монашествующим со стороны остального духовенства, об организации приходских попечительств, о ремонте сельских храмов и др. На всей оккупированной территории епархии начали работать кружки по религиозно-правственному просвещению. Приходские попечительства о бедных содержали дома для престарелых, детские приюты, дома трудолюбия. При орловской Никитской ц. действовало приходское попечительство «Общество бедных», ежемесячно оказывавшее помощь нуждающимся деньгами и продуктами. Основатель попечительства настоятель Никитской ц. прот. *Иоанн Маккавеев* (1872–1964) посещал пострадавшие от бомбежек дома, бесплатно хоронил погибших. Духовенство и прихожане оказывали помощь пленным красноармейцам. В дек. 1942 г. в Орле при ЕУ были организованы пастырские курсы на 40 чел.

Подавляющее большинство священнослужителей, несмотря на предшествовавшие гонения, видело в герм. оккупантах врагов своей Родины. От рук захватчиков погибли священники Орлов и Оболенский (*Перелыгин*. 2007. С. 92). В Орле весь период оккупации действовал подпольный госпиталь, где лечили красноармейцев, а затем переправляли их через линию фронта. Руководил госпиталем врач В. И. Турбин (1905–1972), в 1934 г. тайно постриженный в монашество архиеп. смчч. *Александром (Щукиным)* с именем Никон.

В авг. 1943 г. территория Орловской обл. была полностью освобождена советскими войсками. После этого духовенство края приняло участие в сборе средств в Фонд обороны (с сент. 1943 по апр. 1946 общины сдали более 1,5 млн р.). К гос. наградам были представлены священники Н. А. Лыков, И. Т. Кузнецов, Т. П. Печкарёв и др.

В окт. 1943 г. патриарх *Сергий* распорядился назначить настоятеля Никитской ц. в Орле прот. *Иоанна Маккавеева* благочинным всех приходов Орловской епархии до назначения в нее епископа. После освобождения от герм. оккупации церковная благотворительность недолгое время допускалась властями. По инициативе прот. *Иоанна* в Орле была создана касса взаимопомощи, в к-рую каждая из 5 городских церквей ежемесячно отчисляла по 300 р. в помощь нуждающимся.

В частности, из кассы выплачивались ежемесячные пособия женам убитых немцами священников Орлова и Оболенского. По словам прот. Маккавеева, при посещении верующих на дому для совершения треб приходилось, «видя их бедность, опускать руку в свой карман и оказывать им материальную помощь, а не брать с них». Прот. И. Маккавеев пытался через уполномоченного Совета по делам РПЦ по Орловской обл. приобрести путевку на курорт для инвалида Отечественной войны (Беглов. 2008. С. 160–162).

В дек. 1943 г. временное управление Орловской епархией было вверено Ульяновскому еп. *Димитрию (Градусову)*. 15 июля 1944 г. проведена депортация 1673 истинно православных христиан из Рязанской, Воронежской и Орловской областей в вост. районы СССР; высылке подлежали 76 чел. из 7 населенных пунктов 2 районов Орловской обл.

После освобождения советскими войсками Орловской обл. количество приходов существенно уменьшилось. На 1 окт. 1944 г. в регионе продолжали действовать только 23 церкви и молитвенный дом (*Перельгин*. 2007. С. 89–90). С дек. 1943 по апр. 1944 г. уполномоченному Совета по делам РПЦ по Орловской обл. было направлено 32 ходатайства верующих об открытии храмов, за 1944 г. — 18 ходатайств, за 1945 г. — 26 ходатайств. Ни одно из них не было удовлетворено. Недостаточное количество храмов было причиной распространения нелегальных общин. Так, в 1944 г. во всем Елецком р-не имелась одна открытая церковь, при этом в Ельце действовали 3 нелегальных молитвенных дома.

В 1944 г. в Орле закрыта церковная касса взаимопомощи, ее средства переданы в отдел гособеспечения.

5 июля 1944 г. из Орловской обл. была выделена *Брянская область*, после чего на территории Орловской епархии действовали 2 уполномоченных Совета по делам РПЦ: по Орловской и по Брянской областям.

В февр. 1945 г. епархия стала именоваться Орловской и Брянской, тогда же Орловским епископом назначен Фотий (Топиро; с февр. 1946 архиепископ). Архирейская кафедра до 1962 г. находилась в орловском Богоявленском соборе.

На 20 янв. 1945 г. в Орловской обл. были зарегистрированы 23 священ-

ника и 5 диаконов. К 1 янв. 1949 г. число зарегистрированного духовенства в регионе возросло до 39 священников и 11 диаконов, но к 1 янв. 1953 г. сократилось до 34 священников и 10 диаконов.

Орловскому еп. *Николаю (Чуфаровскому)*; 1947–1949; вполн. архиепископ) в сент. 1948 г. удалось приобрести для епархии дом в Орле на ул. Нормандия-Неман.

В информационной записке Совета по делам РПЦ в Совет министров СССР и ЦК ВКП(б) от 25 апр. 1949 г. отмечалось, что верующие Должанского и Краснинского районов Орловской обл. ежегодно летом проводят массовые моления у «Громова колодца» на месте бывш. часовни. Священнослужители в молениях не участвовали, т. к. в этих районах не было храмов. Молитвы читали монахи и старики из числа местных жителей (Беглов. 2008. С. 294).

При еп. *Иерониме (Захарове)*; 1956–1962; вполн. архиепископ) проведен ремонт Богоявленского собора. В период ужесточения антицерковной гос. политики в кон. 50-х — 1-й пол. 60-х гг. XX в. (см. в ст. *Хрущёв Н. С.*) активизировалось закрытие храмов. По указу Орловского митр. *Антония (Кротевича)*; 1962–1963) 25 мая 1962 г. кафедра Орловских архиереев перенесена из Богоявленского собора в Никитскую ц. При этом Никитская ц. была переименована в Ахтырский собор (в честь Ахтырской иконы Божией Матери). 27 июня того же года Богоявленский собор был закрыт.

Летом 1959 г. по благословению еп. Иеронима представителями духовенства и врачами проведено освидетельствование мощей свт. Тихона Задонского, в к-ром участвовал В. И. Турбин (иером. Никон). Преданный огласке акт освидетельствования опровергал итоги «разоблачительного вскрытия» мощей святителя в 1919 г. 27 сент. 1960 г. мощи свт. Тихона были изъяты у верующих и переданы в Орловский краеведческий музей.

8 мая 1965 г. в Орле по сфабрикованному делу к 2 годам лишения свободы приговорены сотрудники Орловского ЕУ П. Н. Самчук (вполн. архиеп. Паисий) и Н. С. Сапсай (вполн. архиеп. Нестор). 23 дек. 1965 г. Судебной коллегией по уголовным делам Верховного суда РСФСР приговоры были отменены, сотрудники ЕУ освобождены.

В 60-х гг. XX в. уничтожены мн. церковные здания, в т. ч. признанные к тому времени памятниками архитектуры. Так, в Орле были разрушены Покровская, Преображенская, Сергиевская и др. церкви.

С 1960 по 1969 г. в Орловской обл. количество действующих церквей сократилось с 23 до 15. Действующими оставались 4 церкви в Орле, по 2 — в Болхове и в Орловском р-не, по одной — в городах Мценск, Дмитровск, Ливны, в пос. Кромы, а также в Кромском, Малоархангельском, Глазуновском районах.

Архиеп. Палладий (Шерстенников; 1963–1976; с 25 февр. 1968 митрополит), согласно отчету Совета по делам религий за 1968 г., негласно проводил благотворительные акции «в широком масштабе» (*Поспеловский Д. В.* РПЦ в XX в. М., 1995. С. 350).

Епархия была вынуждена перечислять значительные средства в Советский фонд мира. Начиная с 1976 г. взносы Орловской епархии в фонд в 3 раза превышали отчисления соседних епархий.

При Орловском еп. *Глебе (Смирнове)*; 1976–1987; с 9 сент. 1978 архиепископ) было отремонтировано большинство действовавших храмов епархии, в 1986 г. отреставрирован Ахтырский кафедральный собор.

Орловская епархия в кон. 80-х гг. XX в. — 2018 г. В 1988 г. на территории Орловской обл. действовали 42 религ. объединения, из них 15 православных. Благодаря нормализации государственно-церковных отношений в том же году в регионе широко отмечалось 200-летие Орловской епархии и 1000-летие Крещения Руси. В 1989 г. открыты 6 храмов, через полтора года — еще 11. К кон. 1990 г. в Орловской обл. зарегистрирована 31 правосл. община, к кон. 1993 г. — 46 общин. В 90-х гг. открылись Успенский мужской и Введенский женский мон-ри в Орле, Марие-Магдалининский жен. мон-рь в Должанском р-не.

18 июня 1988 г. в Орле состоялась торжественная передача верующим мощей свт. Тихона Задонского из Орловского краеведческого музея. Мощи святителя были размещены в Ахтырском кафедральном соборе. При Орловском еп. Паисии (Самчуке; 1988–2008; с 25 февр. 1996 архиепископ) 26 авг. 1991 г. по благословению патриарха Московского



и всея Руси *Алексия II (Ридигера)* мощи переданы во вновь открытый *Задонский в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужской монастырь*. Десница свт. Тихона оставлена в Ахтырском соборе, где пребывает до наст. времени.

26 февр. 1994 г. от Орловской епархии была отделена Брянская обл., вошедшая в состав возобновленной Брянской епархии. Название епархии изменено с Орловской и Брянской на Орловскую и Ливенскую, ее территория совпала с территорией совр. Орловской обл. На землях Орловской и Ливенской епархии в 1994 г. было 59 правосл. общин, 50 из них имели регистрацию.

В кон. 1994 г. было возрождено Орловское церковное историко-археологическое об-во (ОЦИАО). В 2002 г. учреждены его филиалы в Болхове, Ливнах и Мценске. Об-во выпускало сборники научных трудов. В 2006 г. возрождено региональное отд-ние Имп. правосл. Палестинского об-ва.

2 июня 2008 г. во епископа Орловского был хиротонисан архим. *Иероним (Чернышов)*, 27 мая следующего года он был почислен на покой согласно прошению. Указом архиеп. *Пантелеимона (Кутового)*; 2009–2011; ныне митрополит Красноярский и Ачинский) 8 сент. 2010 г. ОЦИАО преобразовано в епархиальный церковный историко-археологический отдел. В 2010 г. в епархии состоялся 1-й в ее новейшей истории миссионерский съезд.

5 окт. 2011 г. архиеп. Пантелеимон был переведен на Красноярскую кафедру, Орловскую епархию возглавил архиеп. Антоний (Черемисов). В 2012 г. открыт мон-рь во имя сщмч. Кукши в дер. Фроловке Мценского р-на. 25 июля 2014 г. от Орловской епархии отделена *Ливенская и Малоархангельская епархия*. В тот же день обе епархии включены в состав новообразованной Орловской митрополии. Главой митрополии назначен архиеп. Антоний, получивший титул «Орловский и Болховский». 28 авг. 2014 г. архиеп. Антоний возведен в сан митрополита. По инициативе митр. Антония в епархии организованы Рождественские чтения, Пасхальный фестиваль. По просьбе Орловского архиерея и по благословению Патриарха Московского и всея Руси *Кирилла (Гундяева)* в 2014 г. учреждена епархиальная медаль сщмч. Кукши 3 степеней.

Ежегодно 6 мая устраивается крестный ход в день памяти вмч. Георгия от орловской Успенской (Михаило-Архангельской) ц. до кинотеатра «Победа», к-рый стоит на месте разрушенной Георгиевской (Среднегородской) ц.

28 июля 2016 г., в день памяти равноап. кн. Владимира, впервые в истории епархии Патриарх Кирилл посетил регион и возглавил церковное торжество. Главное богослужение прошло в Богоявленском соборе Орла. Предстоятель совершил чин малого освящения храма в честь Смоленской иконы Божией Матери, посетил Научно-клинический многопрофильный центр медицинской помощи матерям и детям им. З. И. Круглой в Орле, освятил купола и колокола храма в честь Сретения Господня в пос. Вятский Посад Орловского р-на, где по благословению схиархим. Илия (Ноздрина; уроженец с. Становой Колодезь того же р-на) возведен духовно-правосл. центр, а также посетил вновь построенный храм во имя св. кн. Александра Невского в дер. Б. Сотниково Урицкого р-на.

9 марта 2017 г. учреждено Мценское викариатство О. и Б. е.

Духовное просвещение в 90-х гг. XX в. — 2018 г. В 1998 г. между администрацией Орловской обл. и епархией был подписан договор о совместной культурно-просветительской и образовательной деятельности, который позволил священнослужителям проводить работу в сфере духовно-нравственного воспитания и просвещения в светских учебных заведениях Орла и области. С 1 сент. 1998 г. в Орле работает правосл. гимназия во имя сщмч. Иоанна Кукши; к 2018 г. ее выпускниками являются 98 воспитанников. С 2008 г. в епархии постоянно действуют курсы для священно- и церковнослужителей (имеется класс диаконов, певчих и псаломщиков и класс звонарей), а также богословские курсы для мирян при орловской Троицкой ц. Курсы псаломщиков имеются при орловской Успенской (Михаило-Архангельской) ц. При орловском Введенском жен. мон-ре проходят занятия по иконописи и художественному вышиванию. 23 мая 2011 г. при Оптином болховском жен. мон-ре открыта Макарьевская школа, освященная во имя архим. прп. Макария (Глухарёва) Алтайского. В школе проводятся воскресные занятия для детей

и одногодичные богословские курсы для взрослых. В апр. 2013 г. при школе начал работать духовно-просветительский центр «Русь моя». В 2014 г. в Болхове учреждена гимназия-пансион во имя прп. Сергия Радонежского с домовым храмом (освящен митр. Антонием 8 окт. 2016). С 2015 г. в с. Альшань Орловского р-на действует правосл. школа во имя свт. Николая Чудотворца. В 2017 г. при духовно-правосл. центре в пос. Вятский Посад открылась гимназия во имя прп. Алексия, человека Божия. На 2017 г. в епархии действовали 44 детские воскресные школы, в к-рых обучался 921 чел., и 7 воскресных школ для взрослых с 96 учащимися.

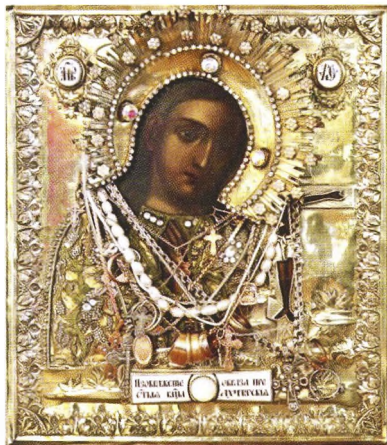
Церковная благотворительность и социальное служение к 2018 г. Епархиальный отдел социального служения и благотворительности на регулярной основе оказывает помощь многодетным семьям, бездомным, проводит акции «Трезвость во имя милосердия». В авг. 2009 г. в епархии учреждено сестричество во имя прмц. вел. кнг. Елисаветы Феодоровны; сестры ухаживают за пациентами медицинских учреждений Орловской обл. и оказывают им духовную поддержку. В марте 2011 г. по указу архиеп. Пантелеимона при орловской Троицкой ц. учрежден Епархиальный координационный центр защиты материнства, задачей к-рого является оказание материальной помощи одиноким матерям, женщинам, попавшим в трудную жизненную ситуацию, малоимущим семьям с детьми и беременным. В епархии действуют 2 правосл. молодежных движения, к-рые на постоянной основе проводят благотворительные и социальные акции: «Богоявленская семья» при орловской Богоявленской ц. и «Открытые сердца» при орловской Троицкой ц. Орловский Введенский жен. мон-рь, а также мн. приходы обеспечивают нуждающихся горячим питанием, имеются пункты вещевой помощи при монастырях и приходах. В орловском Успенском муж. монастыре действует пункт медицинской помощи нуждающимся, оказывается поддержка освободившимся из заключения. Центр православных инвалидов по слуху работает при орловском Богоявленском соборе; для глухих и слабослышащих проводятся литургии с сурдопереводом и занятия в специализированной воскресной



школе. 19 нояб. 2013 г. учреждена Епархиальная попечительская комиссия, к-рая оказывает помощь нуждающимся священнослужителям и членам их семей. В дек. 2016 г. в пос. Знаменка Орловского р-на начал работу Епархиальный центр помощи матери и ребенку.

Издательская деятельность в 90-х гг. XX в. — 2018 г. С 1996 по 2005 г. выходил приходской листок мценской Троицкой ц. «Весть православная». В марте 1998 г. было возобновлено издание епархиальной газ. «Орловские епархиальные ведомости», к-рая выпускалась при участии благочинных Орловской обл. настоятелем мценской Троицкой ц. до 2001 г. С янв. 1999 г. офиц. периодическим изданием епархии стала газ. «Вера отцов», выпускавшаяся Советом настоятелей храмов г. Орла совместно с редакцией орловской областной молодежной газ. «Поколение» до 2010 г. С этого времени газ. «Вера отцов» издается под названием «Орловские епархиальные ведомости». В сент. 1998 г. вышел 1-й номер газ. «Православная Орловщина». С 2003 г. выходит издание для осужденных исправительной колонии № 5 пос. Нарышкино Урицкого р-на «Православный взгляд». С 2011 г. выпускается «Успенский листок» орловского Успенского муж. мон-ря.

Наиболее почитаемые святые и святыни О. и Б. е. Наиболее почитаемыми чудотворными иконами епархии являются список Тихвинской иконы Божией Матери (в Оптином болховском мон-ре) и икона Божией Матери «Троеручица» (в болховской Введенской ц.). В мценской Петропавловской ц. хранится деревянная резная икона-скульптура свт. Николая Чудотворца. Одной из главных святынь епархии считается чудотворный список с Балыкинской иконы Божией Матери, хранящийся в орловском Введенском жен. монастыре. В орловском Богоявленском соборе находится чудотворная икона Божией Матери «Всех скорбящих Радость». В Ахтырском кафедральном соборе имеется почитаемый список Ахтырской иконы Божией Матери. В благодарность за исцеление в 1773 г. по молитве перед этой иконой орловский купец К. С. Пастухов построил Ахтырский собор. Главная святыня орловской ц. в честь Иверской иконы Божией Матери — список образа, находящегося в ча-



Ахтырская
икона Божией Матери.
(кафедральный Ахтырский собор,
Орёл)

совне у Воскресенских (Иверских) ворот в Москве.

В мон-ре во имя сщмч. Кукши имеется икона с частью его мощей. Десница свт. Тихона Задонского находится в Ахтырском соборе. В Болхове в Преображенском соборе установлена рака с мощами прот. священноисп. Георгия Коссова. В Оптином болховском мон-ре под спудом почивают мощи архим. прп. Макария (Глухарёва) Алтайского.

На кладбище Иоанно-Крестительской ц. находится могила юроривого *Афанасия Сайко*, к-рую посещает множество верующих.

На территории О. и Б. е. имеется несколько десятков св. источников, среди которых наиболее известны: Спас-Чекрякский во имя прот. священноисп. Георгия Коссова (близ пос. Чекряк Болховского р-на), во имя сщмч. Кукши (близ дер. Фроловки Мценского р-на), источник в с. Салтыки Орловского р-на, в честь Рождества Пресв. Богородицы (близ дер. Гать Орловского р-на), в честь Владимирской иконы Божией Матери (близ с. Паслова Орловского р-на), в честь Казанской иконы Божией Матери (близ с. Старого Хотынецкого р-на, Национальный парк «Орловское Полесье»), в честь иконы Божией Матери «Умягчение злых сердец» (близ с. Долбенкина Дмитровского р-на), «Громовой колодец» в честь Покрова Пресв. Богородицы (близ с. Баранчик Должанского р-на).

В О. и Б. е. особо почитаются родившиеся, служившие либо посещавшие земли епархии святые: сщмч. Кукша, еп. свт. Феофан Затворник, митр. свт. *Филарет (Амфитеатров)*,

митр. сщмч. *Серафим (Чичагов)*, архиеп. сщмч. Серафим (Остроумов), архиеп. сщмч. Александр (Щукин), еп. сщмч. Макарий (Гневушев), архим. прп. Макарий (Глухарёв), архим. сщмч. Сергей (Сребрянский), иеросхим. прп. *Макарий (Иванов)* Оптинский, прот. прав. Иоанн Кропштадтский, иером. прмч. *Пафнутий (Костин)*, прот. сщмч. Иоанн Панков с сыновьями мучениками Николаем и Петром, прот. священноисп. Георгий Коссов, мон. прмч. Авенир (Синицын), вел. кнг. прмц. Елисавета Феодоровна, мон. прмц. *Магдалина (Забелина)* и др.

Монастыри. Действующие: Оптин болховский (в Болхове; основан как мужской в XVI в. (?), закрыт в 1923, возобновлен как женский в 2002), Успенский (мужской, в Орле; основан на Взвозной горе близ крепости Орёл как Богоявленский (?) во 2-й пол. XVI в., уничтожен в *Смутное время*, не позднее 1655 возобновлен в центре Орла, сгорел в 1673, не позднее 1678 восстановлен на Взвозной горе как Успенская пуст., к-рая в кон. XVII в. была преобразована в мон-рь, в 1819 упразднен в связи с размещением на его территории архиерейского дома, возобновлен в 1998), Введенский (женский, в Орле; основан в 1686, сгорел в 1843, возобновлен на новом месте в 1848, закрыт в 1923, возобновлен в 1995), во имя блж. Ксении Петербургской (женский, в с. Долбенкине Дмитровского р-на, бывш. имение вел. кнг. прмц. Елисаветы Феодоровны и вел. кн. Сергея Александровича; основан в 2010 на месте действовавшего с 2002 подворья московской Марфо-Мариинской обители милосердия), во имя сщмч. Кукши (мужской, в дер. Фроловке Мценского р-на; основан в 2012). **Упраздненные:** Архангельско-Вознесенский (женский, в Мценске; основан в XVI в., разорен в *Смутное время*, возобновлен в 1661, сгорел в 1695, возобновлен к нач. XVIII в., снова сгорел в 1754, в том же году начато его восстановление, упразднен в 1764), Троицкая пуст. (мужская, в Кромах; основана в XVI в., разрушена в *Смутное время*, возобновлена в 1604–1612, упразднена после 1734), Христорождественский (женский, в Болхове; основан в XVI в., упразднен в 1764), Петропавловский (мужской, в Мценске; основан в XVI–XVII вв. на территории Малого острога Мценской крепости,

в 1694 переведен на окраину Мценска, закрыт в 1923), Ильинский (женский, в Новосиле; основан в 1686–1687, закрыт в 1764), Всехсвятский (женский, в Болхове; основан в 1857 как жен. община, в 1875 община преобразована в мон-рь, к-рый был закрыт в 1923), Предтеченский Ключев (женский, в сельце Пососки Кромского у. (ныне с. Рыжково Сосковского р-на); основан как жен. община в 1879, в 1911 община преобразована в жен. мон-рь, закрыт после 1917).

Архиереи: еп. Аполлос (Байбаков; 5 июня 1788 – 26 окт. 1798), еп. Досифей (Ильин; 26 окт. 1798 – 4 июня 1817), еп. Иона (Павинский; 22 июля 1817 – 21 июля 1821), еп. Гавриил (Розанов; 18 сент. 1821 – 22 мая 1828), еп. Никодим (Быстрицкий; 15 июля 1828 – 30 дек. 1839), архиеп. Иннокентий (Сельнокринов; 28 янв. – 25 апр. 1840), еп. Евлампий (Пятницкий; 22 июня 1840 – 12 нояб. 1844), архиеп. Смарагд (Крыжановский; 12 нояб. 1844 – 5 июня 1858), еп. Поликарп (Радкевич; 12 июля 1858 – 22 авг. 1867), еп. Макарий (Миролюбов; 29 авг. 1867 – 25 дек. 1876), еп. Ювеналий (Карюков; 25 дек. 1876 – 31 дек. 1882), еп. Симеон (Линьков; 13 февр. 1883 – 3 июня 1889), еп. Мисаил (Крылов; 3 июня 1889 – 10 авг. 1896), еп. Митрофан (Невский; 10 авг. 1896 – 2 янв. 1899), еп. Никанор (Каменский; 2 янв. 1899 – 28 марта 1902), еп. Ириней (Орда; 28 марта 1902 – 10 апр. 1904), еп. сммч. Кирион (Садзаглишвили; 23 апр. 1904 – 3 февр. 1906), еп. сммч. Серафим (Чичагов; 3 февр. 1906 – 16 сент. 1908), еп. Александр (Головин; 31 окт. 1908 – 31 дек. 1910), еп. Григорий (Вахнин; 31 дек. 1910 – 28 янв. 1917), Козловский еп. Зиновий (Дроздов; 5 июня 1913 – 1914; в. у.), Елецкий еп. Митрофан (Землянский; июнь – 29 авг. 1914; в. у.), еп. сммч. Макарий (Гневушев; 28 янв. – 26 мая 1917), архиеп. сммч. Серафим (Остроумов; 27 мая 1917 – 1 нояб. 1927, до 29 мая 1924 в сане епископа, до 18 авг. 1917 – в. у. в сане епископа Бельского), Болховский еп. Даниил (Троицкий; 8 апр. – 28 окт. 1922; в. у.), Елецкий еп. Николай (Никольский; 28 окт. 1922 – весна 1924; в. у.), еп. священноисп. Николай (Могилёвский; 16 сент. 1927 – апр. 1931), еп. Иоанникий (Сперанский; 29 апр. – авг. 1931, в управление епархией не вступил), архиеп. Арсений (Смоленец; 11 авг. 1931 – 27 июля 1932, в управление епархией не вступил), еп. Даниил (Троицкий; авг. – дек. 1931), архиеп. сммч. Александр (Щукин; 31 дек. 1931 – 30 сент. 1935, до 3 янв. 1934 в сане епископа, до 27 июля 1932 – в. у. в сане епископа Болховского), архиеп. Серафим (Протопопов; 30 сент. – 19 окт. 1935), еп. Артемон (Евстратов; 19 окт. – 15 дек. 1935), еп. Иннокентий (Никифоров;

18 марта 1936 – 4 дек. 1937 (фактически до 13 февр. 1937)), архиеп. Алексей (Сергеев; лето – 14 окт. 1941), Ульяновский еп. Димитрий (Градусов; дек. 1943 – февр. 1944; в. у.), еп. Фотий (Топиро; февр. 1945 – янв. 1946); архиеп. Антоний (Марценко; 17 янв. – 19 июля 1946), архиеп. Фотий (Топиро; 19 июля 1946 – 12 дек. 1947), еп. Николай (Чуфаровский; 12 дек. 1947 – 19 окт. 1949), архиеп. Флавиан (Иванов; 19 окт. 1949 – 28 нояб. 1955, до 25 февр. 1955 в сане епископа), еп. Митрофан (Гутовский; 28 нояб. 1955 – 31 мая 1956), еп. Иероним (Захаров; 31 мая 1956 – 12 янв. 1962), митр. Антоний (Кротевич; 12 янв. 1962 – 28 мая 1963), митр. Палладий (Шерстенников; 29 мая 1963 – 23 апр. 1976, до 25 февр. 1968 в сане архиепископа), архиеп. Глеб (Смирнов; 9 мая 1976 – 25 июля 1987, до 9 сент. 1978 в сане епископа), архиеп. Варфоломей (Гондаровский; 10 сент. 1987 – 21 марта 1988), архиеп. Паисий (Самчук; 21 июля 1988 – 20 марта 2008, до 25 февр. 1996 в сане епископа), Белгородский архиеп. Иоанн (Попов; 21 марта – 2 июня 2008; в. у.), еп. Иероним (Чернышов; 2 июня 2008 – 27 мая 2009), архиеп. Пантелеимон (Кутовой; 27 мая 2009 – 5 окт. 2011), митр. Антоний (Черемисов; с 5 окт. 2011, до 28 авг. 2014 в сане архиепископа).

Арх.: ГАОО. Ф. Р-1. Оп. 1. Д. 583, 638; Ф. Р-15. Оп. 1. Д. 438; Оп. 3. Д. 448; Ф. Р-79. Оп. 1. Д. 127; Ф. Р-483. Оп. 1. Д. 66; Ф. Р-1591. Оп. 1. Д. 15; Оп. 2. Д. 2029; Оп. 8. Д. 46; Ф. Р-3660. Оп. 1. Д. 2; Ф. 101. Оп. 1. Д. 36, 87; Ф. 220. Оп. 1. Д. 34, 99, 116–118; Ф. 633. Оп. 1. Д. 14.

Ист.: ПСЗ. Т. 22. С. 1073. № 16658; Ист. описание церквей, приходов и мон-рей Орловской епархии. Орёл, 1905. Т. 1: Болховской-Кромской уезды; *Вениамин (Федченков)*, митр. На рубеже двух эпох. М., 1994. С. 289–290; Житие и подвиги апостольской проповеди сммч. Кукиши. Акафист. Орёл, 2000; *Ермаков В., прот., Дмитриева С. И.* Воспоминаний горькие страницы... СПб., 2000.

Лит.: *Иерофей (Добрицкий)*, архим. Мценский Петропавловский мон-рь Орловской епархии. К., 1858; *Конюкотин Н.* Болховский Троицкий Оптин мон-рь // Орловские ГВ. 1859. № 40–42; *он же.* Мценский Петропавловский мон-рь // Там же. № 36–37; *Добрынин Д. С.* Успенский мон-рь при архиерейском доме в г. Орле: (Ист. сведения о нем) // Там же. 1860. № 25; *Пясецкий Г. М.* О Болховском Троицком Оптин муж. мон-ре // Орловские Ев. 1871. № 11. С. 768–774; *он же.* Ист. очерки г. Орла. Орёл, 1874; *он же.* Ист. очерки г. Болхова и его святыни. Орёл, 1875; *он же.* Очерки религиозно-нравственного состояния Орловского края до учреждения самостоятельной епархии // Орловские Ев. 1880. № 3, 12, 19, 23, 24; 1881. № 13, 18, 20; 1883. № 19; 1884. № 6, 8, 13, 14, 22; 1885. № 2, 12–14; *он же.* Мат-лы для истории мон-рей Севской епархии, упраздненных в 1764 // Тр. Орловской УАК. 1889. Вып. 4. С. 5–40; *он же.* Ист. очерки Орловского Введенского девичьего мон-ря. Орёл, 1896; *он же.* Орловские кладбища и состоящие при них церкви и богадельни //

Орловские Ев. 1898. Отд. неофиц. № 10, 12–18, 20, 24–26, 28, 29, 31, 38, 43, 44, 51, 52; 1899. № 1, 2, 8; *он же.* История Орловской епархии и описание церквей, приходов и мон-рей. Орёл, 1899; *Денисов. С.* 629–630, 637, 640–641, 642–643; *Кондратенко А. И.* Декрет о колокольном наbate // Вестн. Обществ.-культурного центра Орловского отд. ВООПИК. 1991. № 3. С. 3; *он же.* Правосл. пресса Орловщины // Сб. Орловского церк.-археол. об-ва. Орёл, 2001. Вып. 2(5). С. 105–110; *Ливцов В. А.* Успенский мон-рь: возрождаемая святыня // Орловский край: Опыт истории и перспективы развития: Мат-лы 2-й обл. науч.-практ. конф. Орёл, 1992. С. 94–102; *он же.* Монастырская старина // Культура и город: Мат-лы науч.-практ. конф. Орёл, 1994. С. 33–38; *он же.* Истоки просвещения Орловского края // Краевед. записки. Орёл, 1998. Вып. 2. С. 156–166; *он же.* Православие на земле Орловской // Сб. Орловского церк. ист.-археол. об-ва. 1999. Вып. 1(4). С. 41–52; *он же.* Правосл. путь Орловщины // Краевед. записки. Орёл, 1999. Вып. 3. С. 40–48; *он же.* Внешнецерковная деятельность орловских архиереев // Сб. Орловского церк. ист.-археол. об-ва. 2001. Вып. 2(5). С. 130–138; *он же.* Исследование истории православия в Орловском крае в кон. XVIII – нач. XX в. // Свет Христов просвещает всех: Мат-лы Орловской обл. науч.-практ. конф., посвящ. памяти прип. Макария Алтайского (Глухарёва). Орёл, 2007. С. 75–91; *он же.* Духовное просвещение вятичей как завершающий этап создания общеперк. единства Руси // Духовные начала рус. искусства и образования: Мат-лы VIII Междунар. науч. конф. («Никитские чтения»). Вел. Новг., 2008. С. 104–111; *он же.* Создание и развитие Орловского отделения ИППО // ППС. 2012. Вып. 108. С. 187–193; *он же.* Апостол Вятичей: К 900-летию мученической кончины св. Иоанна Кукши // Родина. М., 2013. № 11. С. 126–128; *он же.* Влияние самодержавных традиций на развитие православия в Орловском крае // Православие и самодержавие в ист. судьбе России и Орловского края: Мат-лы междунар. науч.-практ. конф. Орёл, 2014. С. 11–17; *он же.* Репрессивная политика советской власти в отношении РПЦ на территории Орловской губ. в годы гражданской войны и после ее окончания // Совр. проблемы регионалистики: II Мерцаловские чт. Орёл, 2017. Т. 1. С. 244–248; *Неделин В. М., Ромашов В. М.* Архит. древности Орловщины. Орёл, 1998; *Ермаков В. П.* Орловское церковное ист.-археол. об-во // Сб. Орловского церк. ист.-археол. об-ва. 1999. Вып. 1(4). С. 8–17; *Краюхин Д. А.* Новомученики Орловские: (Епископы Орловской епархии, пострадавшие в годы советской власти) // Там же. С. 150–179; *Шкаровский М. В.* Иосифлянство: Течение в РПЦ. СПб., 1999; *он же.* РПЦ при Сталине и Хрущеве: (Гос.-церк. отношения в СССР в 1939–1964 гг.). М., 1999; *он же.* Нацистская Германия и правосл. Церковь: Нацистская политика в отношении к правосл. Церкви и религ. возрождение на оккупированной территории СССР. М., 2002; *он же.* Еп. Алексей (Буй) и движение истинно-православных в Воронежской епархии // Ист.-религиоведческие исслед. Воронеж, 2014. № 1. С. 98–123; *Ерёмин В. П.* Православные церкви и мон-ри г. Орла // Сб. Орловского церк. ист.-археол. об-ва. 2001. № 2(5). С. 229–294; *Неделин В. М.* Орёл изначальный, XVI–XVIII вв. Орёл, 2001; *он же.* Древние города земли Орловской XII–XVIII в.: История, архитектура, жизнь и быт. Орёл, 2012; «Обновленческий» раскол; *Усов Н. Н.* Источник Воды Живой:

Священноисп. прот. Георгий Коссов. М., 2004; Болхов — город церквей: Очерки истории и святыни. СПб., 2005; *Власов В. А.* Духовные пастыри. Орёл, 2005; *Мищенко А. К.* Вечный круг календаря земли Орловской. Орёл, 2006; *он же.* Духовник и наставник: (О. Митрофан — Сергей (Сребрянский), свящ. 51-го Черниговского полка, духовник Марфо-Мариинской обители милосердия в Москве). Орёл, 2008; *он же.* Подвижники веры и благочестия, в Орловском крае просиявшие. Орёл, 2017; *Амиргулова В. И.* Лучезарный светилник: Орловский храм Смоленской иконы Божией Матери. Орёл, 2007; *она же.* Блаженные изгнанные правды ради: Орловский Христаряди юродивый Афанасий Андреевич Сайко. Орёл, 2009; *она же.* Жить нам предстоит вечно: (Об орловских истоках жизни о. Иоанна Крестьянкина). Орёл, 2009; *Корнева В. И.* Град на Острожной горе. Орёл, 2007; *Ливцов В. А., Жарков М. А., Лепилин А. В.* История Орловской епархии. Орёл, 2007; *Перельгин А. И.* РПЦ в Орловском крае: (1917–1953 гг.). Орёл, 2007; *он же.* Положение религ. орг-ций на Орловщине в 1958–1988 гг. // УЗ Орловского гос. ун-та. Сер.: Гуманит. и соц. науки. 2011. № 4. С. 70–73; *он же.* РПЦ и духовно-нравственная деятельность орловских епископов в кон. XIX — нач. XX в. // Образование и общество. Орёл, 2014. № 5(88). С. 124–130; *он же.* Патриотическая деятельность РПЦ на территории Орловской обл. в годы Великой Отеч. войны // УЗ Орловского гос. ун-та. Сер.: Гуманит. и соц. науки. 2015. № 2(65). С. 17–21; *он же.* Орловское духовенство в годы полит. репрессий // Там же. 2016. № 2(71). С. 41–47; Церкви и мн-ри г. Орла: Библиогр. справ. / Сост.: О. Н. Попов и др. Орёл, 2007; *Чистухин И., свящ.* «...И я не забуду вас»: Приют для девочек-сирот прот. Г. Коссова в с. Спас-Ческряк Орловской губ. Орёл, 2007; *он же.* Апостол Вятчей. Орёл, 2013; *Беглов А. Л.* В поисках «безгрешных катакомб»: Церк. подполье в СССР. М., 2008; *Галкин А. К.* Указы и определения Моск. Патриархии об архиереях с начала Великой Отеч. войны до Собора 1943 г. // ВЦИ. 2008. № 2(10). С. 57–118; *Рогозский П. Г.* Церк. революция 1917 г. (Высшее духовенство Рос. Церкви в борьбе за власть в епархиях после Февральской революции). СПб., 2008; *Поляков Г. П.* Церковные ист.-археол. музеи Орловской епархии в нач. XX в. // Среднерус. вестн. обществ. наук. Орёл, 2010. № 2. С. 171–175; *Степанова Е. Ю.* Роль обществ. орг-ций в деле сохранения культурного наследия России в кон. XIX — нач. XX вв.: (На примере Орловской губ.) // ГСУ, ФФ. Кн.: Библиотечно-информ. науки. 2010. Т. 2. С. 177–207; *Бабкин М. А.* Священство и царство (Россия, нач. XX в. — 1918 г.): Исслед. и мат.-лы. М., 2011; *Дёгтева О. В.* Сщмч. Александр (Шукин), еп. Макарьевский // Нижегородская старина. 2011. Вып. 27/28. С. 107–112; *Степанова Н. А.* Просветительская деятельность Орловского правосл. Петропавловского братства // Вестн. С.-Петербургского гос. ун-та культуры и искусств. 2011. № 2(7). С. 114–116; *Козова М. А.* Иконостасное наследие Орловского края XVIII–XIX вв. М., 2012; *Летопись Орловского Введенского мон-ря.* Орёл, 2013; *Матвеева Е. С.* Церковное судопроизводство Орловской губ. 2-й пол. XIX — нач. XX вв. Орёл, 2014; *Матюхина О. А.* Миссионерская и просветительская деятельность Орловского правосл. Петропавловского братства в 1887–1905 гг. // Вестн. Костромского гос. ун-та им. Н. А. Некрасова. 2014. № 7. С. 113–116; *Абакумов С. Н.,*

ОРЛОВСКАЯ МИТРОПОЛИЯ



Действующие		Монастыри	Упразднённые
1	Оптин болховский в честь Рождества Пресв. Богородицы и во имя Св. Троицы жен. мон-рь	1	Архангельско-Вознесенский жен. мон-рь
2	В честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-рь	2	Троицкая муж. пустынь
3	Свято-Духов муж. мон-рь	3	В честь Рождества Христова жен. мон-рь
4	В честь Введения во храм Пресв. Богородицы жен. мон-рь	4	Во имя прп. Сергия Радонежского муж. мон-рь
5	Во имя равноап. Марии Магдалины жен. мон-рь	5	Петропавловский муж. мон-рь
6	Во имя ап. Иоанна Богослова жен. мон-рь	6	Во имя свт. Николая Чудотворца жен. мон-рь
7	Во имя блж. Ксении Петербургской жен. мон-рь	7	Ильинский жен. мон-рь
8	Во имя сщмч. Кукши муж. мон-рь	8	Всехсвятский жен. мон-рь
9	Князь-Владимирская муж. пустынь	9	Предтеченский Клоев жен. мон-рь
10	Во имя вчм. Димитрия Солунского муж. мон-рь		

Ливцов В. А. Лутово кладбище: Трагическая история забвения и возрождение // Культура и образование в Орловском крае: Традиции, памятные события, выдающиеся деятели. Орёл, 2015. С. 97–107; *Ливцов В. А., Матвеева Е. С.* Влияние орловского правосл. Петропавловского братства на распространение образования в Орловской губ. во 2-й пол. XIX — нач. XX вв. // УЗ Орловского гос. ун-та. Сер.: гуманитар. и соц. науки. 2015. № 3(66). С. 53–57; *Соколов А. В.* Гос-во и правосл. Церковь в России в февр. 1917 — янв. 1918 гг. СПб., 2015; *Лавринов В. В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М., 2016. (МИЦ; 54).

В. А. Ливцов, С. Н. Абакумов, М. М. Э.

ОРЛОВСКАЯ МИТРОПОЛИЯ
РПЦ, образована по решению Синода от 25 июля 2014 г. в адм. границах Орловской области. Включает Орловскую и Болховскую епархию и Ливенскую и Малоархангельскую епархию. Глава О. м. со дня ее образования — митр. Орловский и Болховский **Антоний** (Черемисов; до 28 авг. 2014 в сане архиепископа). Центр

митрополии — г. Орёл. К 2018 г. в О. м. насчитывалось 166 приходов, 10 мон-рей (5 мужских и 5 женских), 5 скитов, в клире состояли 240 священников и диаконов. Официальное издание Орловской епархии — газ. «Орловские епархиальные ведомости», Ливенской епархии — газ. «Свет веры». На территории О. м. к 2018 г. действовали 5 правосл. гимназий и общеобразовательных школ, в приходах работают воскресные школы.
Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2014. № 8. С. 8.

В. А. Ливцов, С. Н. Абакумов

ОРЛОВСКАЯ ОБЛАСТЬ, субъект РФ в составе Центрального федерального округа. Территория — 24,7 тыс. кв. км. Адм. центр — Орёл. Расположена в Центр. Черноземье; граничит с Калужской, Тульской,



Липецкой, Курской и Брянской областями. Население — 747,2 тыс. чел. (2018). Национальный состав (2010): русские (96,1%), украинцы (1%). О. о. включает 24 района, 3 городских округа, 3 города областного значения и 4 города районного значения, 13 рабочих поселков.

История. Древнейшие археологические памятники на территории совр. О. о. относятся к верхнему палеолиту. Мезолит представлен ивневской культурой, неолит — деснинской культурой, памятниками круга культурно-исторической общности ямочно-гребенчатой керамики, среднеокской культурой (характерна накольчатая и накольчато-гребенчатая орнаментация керамики) и др. Наступление эпохи раннего металла и производящего хозяйства в регионе связано с расселением носителей культурно-исторической общности шнуrowой керамики: известны наиболее удаленные к востоку памятники среднеднепровской культуры (к-рую сменила сосницкая культура), отдельные находки близки к фатьяновской культуре. К бронзовому веку относятся также находки керамики, близкой к катакомбной, срубной, абашевской культурам.

Памятники раннего железного века на северо-западе совр. О. о. относят к верхнеокской культуре, по ряду показателей близкой к днепровинской и юховской культурам. Юж. часть региона принадлежала кругу влияния скифской археологической культуры. В I в. по Р. Х. на северо-западе региона появились памятники типа Почеп. На севере совр. О. о. (бассейн р. Зуши) в это время существовала группа поселений «скифоидной» лесостепной культуры. В III в. в сев., сев.-вост. и центральной частях совр. О. о. появились памятники мощинской культуры. На востоке (бассейн р. Сосны) в III–IV вв. известны немногочисленные недолговременные поселения черняховской культуры. На западе региона к сер. III — 1-й пол. V в. относятся памятники киевской культуры. Дальнейшая судьба ее носителей неясна, как и культурная принадлежность уникальной находки из Поршнина (дер. Круглица Урицкого р-на) сер. V в. (меч, пара обложенных золотой фольгой фибул со вставками, перстень).

В кон. I тыс. по Р. Х. территория совр. О. о. входила в ареал роменской культуры, связываемой с вос-

точнослав. группами, в основном северян и вятичей. В X–XI вв. земли вятичей находились в подчинении киевских князей. Вятичи неоднократно выступали против княжеской власти, что вынуждало киевских князей и их союзников совершать в регион военные походы. Последний крупный поход осуществил Переяславский (впосл. Киевский) блгв. кн. *Владимир (Василий) Всеволодович Мономах* в 1096 г., дойдя до племенного центра вятичей Корьдно (предположительно находился на территории совр. Хотынецкого р-на). В XII в. регион вошел в состав Черниговского княжества. К первым древнерус. городам в регионе относятся Болдыж (впервые упом. в 1146; связывается с городищем у дер. Слободка Шаблыкинского р-на), Домагощ (1147; связывается с городищем у с. Городище Болховского р-на), Мценск (1147), Спаш (Спас; 1147; связывается с городищем у с. Спасского Орловского р-на), Кромы (1147; упом. в Воскресенской летописи, см.: ПСРЛ. Т. 7. С. 39), Новосиль (по археологическим данным, возник не позднее XII в.). По мнению И. К. Фролова, на территории совр. О. о., возможно, располагался древний Воротыньск (впервые упом. в 1155; связывается с комплексом памятников у с. Воротынцева Новосильского р-на). Мн. города (Болдыж, Домагощ, Спаш и др.) были разорены во время монг. нашествия.

А. М. Воронцов

Во 2-й пол. XIII — нач. XVI в. большая часть совр. О. о. входила в состав Верховских княжеств (Новосильского и Карачевского), ставших с XIV в. объектом борьбы между *Литовским великим княжеством* (ВКЛ) и *Московским великим княжеством*. В 1406 г. Мценск был подчинен власти вел. князя Литовского Витовта, став одним из узловых центров власти ВКЛ в регионе. В 1423 г. территория совр. О. о. разорена ордынским ханом Бараком. Постоянные набеги и войны привели регион к запустению, превратив его в часть т. н. Дикого поля. В результате русско-литов. войн кон. XV — нач. XVI в. Верховские княжества перешли под власть Русского гос-ва, что было закреплено Московским миром 1494 г. и Московским перемирием 1503 г., и стали его юж. пограничьем. Через территорию совр. О. о. проходили дороги (шляхи; главные — Муравский, Пахнутцев, Каль-

миусский), по которым осуществлялись набеги крымских ханов, в частности, в 1521 г. по ним прошли на Москву войска хана Мухаммед-Гирея I. 3–4 июля 1555 г. у дер. Судбищи (ныне с. Судбище Новодеревеньковского р-на) состоялось крупное сражение, в к-ром рус. войска под командованием И. В. Шереметева Большого разбили войско крымского хана Девлет-Гирея I, однако в ходе набега татары разграбили селения по р. Зуше. В 1570 г. крымские татары разорили Новосиль и его окрестности, в 1571 г. войска Девлет-Гирея I прошли через орловские земли на Москву, в 1595 г. состоялся набег на Ливны. Для защиты границ строились новые, обновлялись и восстанавливались имевшиеся крепости, в т. ч. Болхов (1556; существует версия о его возникновении в домонг. время), Орёл (1566), Ливны (1586; первоначальное поселение возникло, вероятно, в XII–XIII вв.), Кромы (1593).

В Смутное время города региона оказали поддержку Лжедмитрию I и Лжедмитрию II. Во время восстания И. И. Болотникова 1606–1607 гг. горожане Орла, Ливен, Кром выступили на стороне восставших. Значительный урон землям совр. О. о. нанесла интервенция Речи Посполитой в нач. XVII в. В 1615 г. под Орлом произошло сражение отряда кн. Д. М. Пожарского с польск. войсками под командованием А. И. Лисовского. Дальнейшее хозяйственное освоение началось с сер. XVII в., когда территория совр. О. о. была заселена служилыми людьми; получили развитие ремесленные и торговые слободы, формировалась аграрная экономическая специализация региона. Орёл стал крупным центром транзитной торговли зерном и др. сельскохозяйственной продукцией.

В 1708–1727 гг. большая часть территории региона входила в состав Киевской губ., а в 1727–1778 гг. — Белгородской губ. Ливенский у. в 1719–1778 гг. входил в состав Азовской (с 1725 Воронежской) губ. В 1777 г. Новосильский у. Белгородской губ. передан в состав новообразованной Тульской губ.

Указом имп. Екатерины II от 28 февр. 1778 г. образована Орловская губ. Первоначально она делилась на уезды: Болховский, Брянский, Дешкинский, Елецкий, Карачевский, Кромской, Ливенский, Луганский,



Малоархангельский (Архангельский), Мценский, Орловский, Севский, Трубчевский. 5 сент. 1778 г. Орловская губ. преобразована в Орловское наместничество. 25 июня 1782 г. центр Луганского у. был перенесен в г. Дмитровск, уезд получил название Дмитровский.

Указом имп. Павла I Петровича от 12 дек. 1796 г. Орловское наместничество переименовано в Орловскую губ., одновременно упразднены Дешкинский, Дмитровский и Малоархангельский уезды (ликвидированы в марте—апр. 1797). Указом имп. Александра I Павловича от 24 апр. 1802 г. Дмитровский и Малоархангельский уезды восстановлены. Во время Отечественной войны 1812 г. Орловская губ. являлась

сформировалось крупное помещичье землевладение (среди землевладельцев — князья Голицыны, Куракины, графы Каменские, дворяне Апраксины, Стаховичи, Тютчевы, Шереметевы и др.).

Во 2-й пол. XIX — нач. XX в. по территории совр. О. о. прошли железнодорожные линии: Тула — Курск, Орёл — Рославль (обе — 1868), Орёл — Елец (1870), Верховье — Ливны (1871; 1-я в России узкоколейная железная дорога общего пользования), Мармыжи — Ливны (1898), Охочевка — Колпны (1899; узкоколейная), Глазуновка — Дьячье (1905). Вдоль железных дорог формировались новые экономические и буд. адм. центры (Глазуновка, Долгое, Змиёвка, Нарышкино, Хотынец). Малоземелье и неурожайные годы (особенно 1891—1892) вынуждали крестьянство активно заниматься отхожими промыслами (к 1913 в кустарном производстве занято 62 тыс. чел.). Наибольшее распространение получили кожевенные и деревообрабатывающие промыслы, кружевоплетение. Во время первой мировой войны Орловская губ. обеспечивала тыловое снабжение фронта.

Советская власть установлена мирным путем в нояб. 1917 — янв. 1918 г. (кроме Ливенского и Малоархангельского уездов, где местные военно-революционные комитеты ввели воору-

ловской губ. полностью перешла под контроль РККА. 1 апр. 1920 г. в связи с образованием Брянской губ. в ее состав из Орловской губ. вошли Брянский, Карачевский, Севский и Трубчевский уезды, в т. ч. часть территории совр. О. о. Постановлениями ВЦИК упразднены Кромской (11 февр. 1924) и Мценский (19 мая 1924) уезды. Постановлением Президиума ВЦИК от 6 июля 1925 г. в Орловскую губ. из Тульской губ. передан Новосильский у. В 1926 г. в состав Болховского у. была включена часть территории Ягодной вол. Козельского у. Калужской губ., в 1927 г. неск. населенных пунктов из Тульской губ. вошли в состав Новосильского у.

Постановлением ВЦИК от 14 мая 1928 г. Орловская губ. ликвидирована, ее территория вошла в состав Центральночернозёмной (Центрально-Чернозёмной) обл. (1928—1934), где в 1928—1930 гг. была распределена между Орловским (большая часть), Елецким, Курским и Льговским округами. Часть совр. О. о., входившая в состав Брянской губ., в 1929 г. была передана Западной обл. (1929—1937), туда же были переданы Глодновский р-н Орловского окр. и части территорий Сосковского и Узкинского районов Орловского окр. В результате разделения Центральночернозёмной обл. большая часть находившихся в ее составе земель О. о. стала принадлежать Курской обл., оставшаяся часть — Воронежской обл.

О. о. образована 27 сент. 1937 г. В ее состав вошли 25 районов Курской обл. (Болховский, Верховский, Волинский, Должанский, Дросковский, Залегощенский, Знаменский, Измалковский, Колпнянский, Корсаковский, Краснозоренский, Кромской, Ливенский, Моховской, Мценский, Никольский, Новодеревеньковский, Новосильский, Орловский, Покровский, Русско-Бродский, Свердловский, Сосковский, Тельченский и Урицкий), 5 районов Воронежской обл. (Елецкий, Задонский, Краснинский, Становлянский и Чибисовский) и 29 районов Западной обл. (Брасовский, Брянский, Гордеевский, Дубровский, Дятьковский, Жиздринский, Жуковский, Карачевский, Клетнянский, Климовский, Клиновский, Комаричский, Красногорский, Людиновский, Мглинский, Навлинский, Новозыбковский, Погарский, Почеп-



*Московские ворота
в Орле. 1786 г.
Фотография. Нач. XX в.*

важным центром тылового снабжения российской армии; в городах действовали госпитали, шло формирование резервных частей. Основным занятием населения губернии было земледелие, регион являлся одним из лидеров по объемам сбора и переработки сахарной свеклы в Российской империи. Развивалось также животноводство. В Орле рас-

женный контроль). В авг. 1918 г. в Ливенском у. вспыхнуло восстание против введения продразверстки, подавленное частями РККА. В 1919 г., во время гражданской войны 1917—1922 гг., юж. часть Орловской губ. стала ареной боев между частями РККА и Вооруженными силами Юга России (ВСЮР), предпринявшими Московский поход 1919 г. В ходе Орловско-Кромской операции (11 окт.—18 нояб. 1919) наступление ВСЮР было остановлено, территория Ор-



*Вид на центр Орла.
Фотография. Нач. XX в.*

полагался ряд крупных предприятий, в т. ч. чугунолитейный завод Л. П. Мещерина, чугуноплавильный завод Перельгиных и др. Наблюдалось развитие переработки сельскохозяйственной продукции: винокурения, производства пеньки (3-е место в России), крупорушной промышленности (монополия по производству гречневой муки в России) и др. На территории Орловской губ.

ский, Рогнединский, Севский, Стародубский, Суземский, Суражский, Трубчевский, Ульяновский, Унечский, Хвастовичский, Шаблыкинский). 21 авг. 1939 г. образованы Выгоничский, Жирятинский, Злынковский, Понуровский и Хотынецкий районы, 22 сент. того же года в О. о. из Курской обл. передан Долгоруковский р-н, 12 дек. 1940 г. образован Володарский р-н. Т. о., к 1941 г. О. о. включала 66 районов.

В годы Великой Отечественной войны, с окт. 1941 по авг. 1943 г., территория О. о. (за исключением Задонского и Краснинского районов) была оккупирована герм. войсками, хозяйству и культуре региона нанесен значительный ущерб. В дек. 1941 г., во время Московской битвы 1941–1942 гг., в ходе Елецкой операции освобождены Елецкий, Измалковский, Корсаковский, Краснозорецкий, Новодеревеньковский и Становлянский районы, города Елец, Ливны и Новосиль. В февр. — марте 1942 г. велись ожесточенные бои под Болховом, в районе дер. Кривцово. Окончательно О. о. была освобождена в результате Орловской наступательной операции (12 июля — 18 авг. 1943), составной части Курской битвы 1943 г., когда были освобождены Малоархангельск (18 июля), Мценск (20 июля), Змиёвка и Глазуновка (24–25 июля), Болхов (29 июля), Орёл (5 авг.) и др. Во мн. районах О. о. активно действовали партизанские отряды и подполье.

5 июля 1944 г. 28 районов О. о. вошли в состав Брянской обл., 4 района (Жиздринский, Людиновский, Ульяновский, Хвастовичский) — в состав Калужской обл. 13 июля 1944 г. О. о. из Курской обл. передано 5 районов (Глазуновский, Дмитровский, Малоархангельский, Поныровский (возвращен 9 окт.) и Троснянский). 12 марта 1946 г. образованы Судбищенский и Чернавский районы. Послевоенное восстановление промышленности и сельского хозяйства региона завершилось к нач. 50-х гг. XX в.

6 янв. 1954 г. во вновь созданную Липецкую обл. из О. о. были переданы 9 районов (Волинский, Долгоруковский, Елецкий, Задонский, Измалковский, Краснинский, Становлянский, Чернавский и Чибисовский). 15 марта 1956 г. упразднены Судбищенский и Тельченский районы.

1 февр. 1963 г. в рамках реформы административно-территориального деления в О. о. вместо ранее существовавших районов образованы 2 промышленных (Верховский и Свердловский) и 10 сельских (Болховский, Залегощенский, Колпнянский, Кромский, Ливенский, Мценский, Новодеревеньковский, Орловский, Свердловский, Урицкий). 3 марта 1964 г. образован Шаблыкинский сельский р-н. 12 янв. 1965 г. деление на сельские и промышленные районы было упразднено, все они преобразованы в обычные районы, при этом упразднен Свердловский промышленный р-н и дополнительно образованы Глазуновский, Дмитровский, Должанский, Новосильский, Покровский и Хотынецкий районы. 30 дек. 1966 г. образован Малоархангельский район, после чего в О. о. насчитывалось 19 районов.

Во 2-й пол. XX в. в О. о. созданы крупные металлургические предприятия (Орловский сталепрокатный завод, Мценский завод алюминиевого литья, Мценский завод цветных металлов и сплавов), объекты машиностроения (производство технологического оборудования для текстильной, обувной, стекольной, пищевой промышленности, сельского хозяйства и др.). О. о. заняла одно из ведущих мест по производству зерновых культур, также были введены в эксплуатацию крупные животноводческие хозяйства.

23 авг. 1985 г. в О. о. образованы 4 новых района (Знаменский, Краснозорецкий, Сосковский и Троснянский), 2 авг. 1989 г. — Корсаковский р-н. В апр. 1986 г. в результате аварии на Чернобыльской АЭС территория О. о. подверглась радиоактивному загрязнению.

К дек. 2018 г. О. о. включала 24 района (Болховский, Верховский, Глазуновский, Дмитровский, Должанский, Залегощенский, Знаменский, Колпнянский, Корсаковский, Краснозорецкий, Кромской, Ливенский, Малоархангельский, Мценский, Новодеревеньковский, Новосильский, Орловский, Покровский, Свердловский, Сосковский, Троснянский, Урицкий, Хотынецкий и Шаблыкинский) и 3 городских округа (Ливны, Мценск, Орёл), а также 3 города областного значения (Ливны, Мценск, Орёл) и 4 города районного значения (Болхов, Дмитровск, Малоархангельск, Новосиль).

А. С. Минаков

Лит.: Кречетов П. И. Мат-лы для описания Орловской губ. Рига, 1905; Никольская Т. Н. Культура племён бассейна В. Оки в 1 тыс. н. э. М., 1959; она же. Земля вятичей. М., 1981; она же. Городище Слободка XII–XIII вв. М., 1987; Очерки истории Орловского края. Орёл, 1968; Орловская обл.: Ист.-экон. очерк. Тула, 1977²; Археол. карта России: Орловская обл. М., 1992; Пясецкий Г. М. Забытая история Орла. Орёл, 1993; Орловские губернаторы. Орёл, 1998; География Орловской обл. Орёл, 1999; Атлас Орловской обл. М., 2000; Орёл из века в век: Летопись осн. событий, 1566–2000 гг. Орёл, 2003; История Орловского края. Орёл, 2004. Ч. 1: С древнейших времен до кон. XIX в.; Власов В. А. Орловские эскизы. Орёл, 2006; Краснощёкова С. Д., Красицкий Л. Н. Археология Орловской обл. Орёл, 2006; Щекотихин Е. Е. Орловская битва — два года. Орёл, 2006. 2 кн.; Минаков С. Т. Орловско-Кромское сражение 1919 г. Орёл, 2009; Минаков А. С. Всеподданнейшие отчеты о состоянии Орловской губ. (1804–1914 гг.): Проблемы выявления и использования // УЗ Орловского гос. ун-та. Сер. Гуманит. и соц. науки. 2011. № 4(42). С. 103–110; Минаков А. С., Воробьев А. В. Династия Романовых и Орловский край // Романовские чт., 6-е: 400 лет окончания Смуты и воцарения династии Романовых. Кострома, 2013. С. 43–48; Саран А. Ю. Большая Орловщина: История адм. границ (1566–2012). Орёл, 2013; Адм.-террит. деление Орловской обл. 1928–2011 гг.: Справ. Орёл, 2014. 2 т.

А. М. Воронцов, А. С. Минаков

О. о. входит в Центральный экономический р-н, является индустриально-аграрным регионом. На долю О. о. приходится ок. 1/5 российского объема производства центральных насосов, одноковшовых фронтальных самоходных погрузчиков, керамических глазурованных плиток для внутренней облицовки стен; в регионе развито производство машин для горного и коммунального хозяйства, оборудования для изготовления молочных сгущенных продуктов.

Религия. Большинство верующих в О. о. — православные. По данным Мин-ва юстиции РФ на дек. 2018 г., в О. о. зарегистрировано 209 религ. орг-ций, из к-рых 178 представляют РПЦ (входят в *Орловскую митрополию*). Имеется по 1 орг-ции старообрядцев и католиков, 24 — протестантов, 3 — мусульман, 2 иудейские общины.

Русская Православная Церковь. Активное распространение Православия в регионе началось в кон. XI — нач. XII в. и было связано с проповеднической деятельностью среди вятичей. Одним из миссионеров стал схмч. Кукуша, убитый вятичами в 1-й четв. XII в. вместе с его учеником (по поздней версии, прмч. Никон). Св. мощи «апостола

вятичей» были помещены в Ближние (Антониевы) пещеры Кисво-Печерского монастыря, где пребывают вплоть до наст. времени. Несмотря на активную миссионерскую деятельность, языческие верования в регионе еще долго сохраняли свои позиции. С нач. XII в. регион находился в юрисдикции Черниговской епархии (см. *Черниговская и Новгород-Северская епархия*), центр к-рой после монг. нашествия переместился в Брянск.

В сер. XIV — кон. XV в. сложная политическая история региона способствовала тому, что Брянская епархия периодически выходила из-под контроля митр. Киевского (с 1448 — Московского) и всея Руси, оказываясь полностью или частично в юрисдикции *Литовской митрополии* и *Западнорусской митрополии*. Вероятно, с этим связаны события, описываемые в «Сказании о крещении мценян в 1415 г.», к-рые Р. А. Беспалов отнес к ситуации, когда Мценск, находившийся под адм. властью литов. наместников, оказался на пограничной территории 2 митрополий. В этой связи проясняются мотивы похода московских и Можайских войск на Мценск вместе с пресвитером митр. Киевского и всея Руси Фотия, который 7 июня совершил т. н. крещение мценян (Беспалов. 2009. С. 30).

После включения Верховских княжеств в состав Русского гос-ва (1494, 1503) зап. и юго-зап. районы совр. О. о. (зап. часть Карачевского у., затем вошедшая в состав Болховского и Дмитровского уездов Орловской губ.) оказались в юрисдикции Смоленской епархии, после 1611 г. перешли в состав Патриаршей обл., в 1721 г. — Синодальной обл., а в 1742 г. — Московской епархии. Основная часть совр. О. о. находилась до 1764 г. в юрисдикции *Крутицкой кафедры*, в т. ч. города Болхов, Ливны, Мценск и Новосиль с уездами. Города Кромы и Орёл с их уездами принадлежали *Коломенской епархии* (до 1657, 1667–1764) и входили в состав Патриаршей обл. (1657–1667).

Среди мон-рей, существовавших в регионе к нач. XVII в., — *мценский во имя святых апостолов Петра и Павла мужской монастырь*, мценский во имя арх. Михаила и Благовещения Пресв. Богородицы жен. мон-рь, болховский Оптин Рождественский муж. мон-рь (см. *Оптин*

болховский во имя Святой Троицы и в честь Рождества Пресвятой Богородицы женский монастырь), болховский в честь Рождества Христова жен. мон-рь, орловский Богоявленский муж. мон-рь (см. в ст. *Орловский в честь Успения Пресвятой Богородицы мужской монастырь*), кромской во имя Св. Троицы мужской мон-рь, ливенский во имя прп. Сергия Радонежского муж. мон-рь. К кон. XVII в. в регионе действовало 12 мон-рей.

В Смутное время многие храмы и мон-ри региона подверглись разорению или погибли в пожарах. Их постепенное восстановление относится гл. обр. к 20-м гг. XVII в. Значительное каменное церковное строительство развернулось в сер. — 2-й пол. XVII в. Во 2-й пол. XVII в. поднимался вопрос о создании в регионе самостоятельной епархии с центром в Болхове. На Московском Соборе 1681–1682 гг. царь Феодор Алексеевич утвердил это решение, однако из-за недостатка средств планы реализованы не были. В XVIII в. в пределах совр. О. о. действовали духовные правления (Болховское, Ливенское, Мценское, Новосильское, Орловское) как органы церковного управления и суда и контроля денежных доходов церквей. Серьезные изменения церковно-адм. деления в регионе произошли согласно Высочайше утвержденному 14 июня 1764 г. «Росписанию» (ПСЗ. 1830. Т. 44. Ч. 2. С. 40–43). Так, зап. и юго-зап. районы совр. О. о., а также Орёл и Кромы с уездами отошли в подчинение *Севского викариатства* Московской епархии (Там же. С. 43), из подчинения Крутицкой кафедры в Московскую епархию переданы Болхов, Мценск и Новосиль с уездами (Там же. С. 40), а в Воронежскую епархию — г. Ливны с уездом (Там же. С. 42). После секуляризации церковных имуществ и введения монастырских штатов в 1764 г. в регионе осталось всего 2 штатных мон-ря: орловские мужской в честь Успения Пресв. Богородицы и женский в честь Введения Пресв. Богородицы во храм. Мценский Петропавловский мужской, болховские Оптин Троицкий мужской и Христорождественский женский мон-ри были переведены в заштатные, новосильский Свято-Духов мужской мон-рь был упразднен в 1764 г. и восстановлен в 1767 г., а остальные окончательно упразднены.

17 апр. 1775 г. произошли изменения в составе Московской епархии: Болхов был возвращен Крутицкой кафедре, Мценск передан в Севское викариатство, а Новосиль — в Воронежскую епархию (*Покровский И. М. Рус. епархии в XVI–XIX вв. Каз. 1913. Т. 2. С. 458*). В 1778 г. в Севске была основана ДС, вполн. переведенная в Орёл.

6 мая 1788 г. последовал указ имп. Екатерины II о разделении епархий в соответствии с новым административно-территориальным делением Российской империи. На этом основании Синод указом от 17 мая того же года открыл самостоятельную епархию на базе Севского викариатства, передав ей все мон-ри и церкви в пределах Орловского наместничества. Одновременно Новосиль был переведен из Воронежской епархии в юрисдикцию Коломенской епархии (после ее преобразования в Тульскую епархию в 1799 оставался в ее юрисдикции вплоть до 20-х гг. XX в.). Владыки новой епархии стали именоваться Орловскими и Севскими, при этом их местопребыванием остался г. Севск. Лишь в 1820 г. состоялся перенос епархиального центра в Орёл (историю епархии см. в ст. *Орловская и Болховская епархия*).

Старообрядчество. Во 2-й пол. XVII в. регион стал одним из центров старообрядчества. В Орёл из Москвы были высланы стрельцы-старообрядцы, др. старообрядческие центры сформировались в зап. части Карачевского у. (позднее вошла в Дмитровский у. Орловской губ.), Кромском и Орловском уездах. По уездам были распространены новопоморство, федосеевщина и филипповщина. В результате миграции старообрядцев в Малороссию и Польшу мн. староверы покинули пределы региона.

В Орле сложилось неск. старообрядческих общин. В кон. XVIII — нач. XIX в. в Орле поповцы построили каменный храм (в 1842 переосвящен в единоверческую ц. в честь Успения Пресв. Богородицы) и деревянную часовню (снесена в 1849) на пожертвованном купцом Трифановым участке земли на берегу р. Оки на юго-вост. окраине города. У беглопоповцев было свое кладбище (Лутовское) на юж. окраине г. Орла, на земле, купленной у некоего Лутова. На нем в нач. XIX в. была устроена часовня во имя свт. Ни-

колая Чудотворца (в 1842 обращена в единоверческую церковь). Лидером филипповцев в Орле в нач. XIX в. был Г. А. Радин (Ситников), их моленная находилась почти в центре города, у р. Орлик, рядом с домом Ситникова.

Строительство моленных шло также в уездных городах, селах и деревнях Орловской губ.: в г. Дмитровске, с. Лужки Дмитровского у., с. Троицком (Колчева) Кромского у. и др. К сер. 20-х гг. XIX в. в Орловской губ. насчитывалось 7677 старообрядцев различных согласий, в т. ч. в Орле в 1827 г.: старообрядцев-поповцев — 3475 чел., беспоповцев-филипповцев — 70 чел.

В нач. XIX в. у орловских филипповцев произошло разделение. Старые беспоповцы проповедовали безбрачие и девственную жизнь, тогда как молодые приняли «бессвященнословный брак» и перешли в новопоморство. В 20-х гг. XIX в. Ситников, познакомившись в Орле с хлыстами и скопцами, привнес в доктрину филипповцев учение о грехопадении прародителей посредством плотского смешения, неупотребление мяса и вина и отрицание монашества. В результате произошел еще один раскол, породивший 2 чисто орловских толка: филипповцев-ситниковцев и филипповцев-гуляевцев.

Оставшись в 1835 г. без беглых попов, умеренные беглоповцы во главе с купцами Б. А. Васильевым, Н. С. Масленниковым и С. И. Соломатинным спустя неск. лет согласились присоединиться к правосл. Церкви на правах единоверия и направили еп. Орловскому *Евлампию (Пятницкому)*; впосл. архиепископ) прошение о передаче им 2 старообрядческих храмов в Орле.

К 50-м гг. XIX в. большая часть старообрядческих культовых сооружений в Орловской губ. была уничтожена, запечатана или передана единоверцам. Это заставляло старообрядцев, особенно беспоповских согласий, отправлять богослужения на дому. Численность старообрядцев в Орловской губ., по офиц. данным, составляла ок. 7 тыс. чел. К сер. XIX в. старообрядчество было распространено в Орле, Орловском (филипповцы в деревнях и селах: Маслово, Сабурово, Сорочьи Кусты, Хомути), Дмитровском (поповцы и беспоповцы в Дмитровске; поморцы в с. Лужки; новопоморцы в деревнях Волкова Слободка и Посер-

кова), Кромском (новопоморцы в деревнях Б. Колчева и М. Колчева, Речица; федосеевцы в селах Ломовец и Чернь, дер. Рыжкова; филипповцы в дер. Закромский Хутор), Малоархангельском (новопоморцы в с. Богородицком, деревнях Борисоглебское и Поздеевка) уездах. Деятельность орловских старообрядцев отразилась в сочинениях писателя Н. С. Лескова.

Во 2-й пол. XIX в. поповцы в Орле продолжали отправлять богослужения в домах: действовали моленная Калашникова возле р. Оки, затем — в доме торговца горшками И. Ф. Коренева на набережной р. Оки. В 70-х гг. XIX в. Коренев завещал поповцам моленную и земельный участок, вскоре после этого беглоповцы под влиянием уставщика С. Морозова перешли в юрисдикцию Белокриницкой иерархии. В нояб. 1886 г. старообрядческая моленная в бывш. доме Коренева была закрыта властями и распечатана только в 1898 г. Новопоморцы во 2-й пол. XIX в. имели в Орле 2 моленные: в домах купца И. И. Чикина и мещанина И. М. Звя-

рообрядцев, проводивших богослужения и моления в 5 молитвенных домах. В Орловской губ. к 1899 г., по епархиальным данным, насчитывалось 7226 старообрядцев различных толков.

После революции 1917 г. на старообрядцев начались гонения со стороны властей, что постепенно привело к исчезновению крупных общин; беспоповцы продолжали собираться в домовых моленных.

30 апр. 2013 г. зарегистрирована созданная в 2012 г. община древлеправосл. христиан старопоморского (федосеевского) согласия в с. Ломовец Троснянского р-на. Отдельные представители различных течений и толков проживают в бывш. крупных центрах старообрядчества: деревнях Б. Колчева и Закромский Хутор Кромского р-на и др.

Римско-католическая Церковь. Первые католики появились в Орле в 40-х гг. XIX в. В 50-х гг. XIX в. римско-католич. общину в Орле обслуживал военный капеллан 6-го округа Отдельного корпуса внутренней стражи Б. Липен, к-рый совершал богослужения для католиков Орловской, Калужской, Смоленской и



*Католический храм
в честь Непорочного зачатия
Девы Марии
в Орле. 1861–1864 гг.
Архит. И. Ф. Тибо-Бриньоля.
Фотография. Нач. XX в.*

Тульской губерний. Католич. общине Орла был отведен земельный участок под кладбище (расширен в 1912; в 1853 огорожен каменной стеной по проекту архит. И. Ф. Тибо-Бриньоля), на котором была сооружена каменная часовня. 8 апр. 1858 г. Липен составил купчую на приобретение усадебного места со строениями у М. Д. Рудневой для постройки католич. храма. В 1859 г. в Орловской губ. проживало 2628 католиков. В 1861–1864 гг. был построен костел в готическом стиле (проект архит. Тибо-Бриньоля), 29 авг. 1864 г. главный алтарь костела освящен в честь Непорочного Зачатия Девы Марии, правый — во имя св. Антония Падуанского, левый — в честь Святейшего Сердца Иисуса. По данным Всеобщей переписи населения 1897 г., в Орле проживал 1601 католик (1277 мужчин



и 324 женщины), к кон. 1916 г. численность католиков в Орловской губ. возросла до 35 500 чел.

После революционных событий 1917 г. здание костела было национализировано, однако 27 июня 1920 г. католики получили его в бессрочное бесплатное пользование. К 1925 г. католич. община составляла 87 чел., а в 1931 г. — 59 чел. Своего пастора община не имела, службы отправлял приезжий священник из Калуги. В 1931 г. в Орле был арестован свящ. Я. О. Павлович, подверглись репрессиям и члены католич. общины. 5 апр. 1938 г. Оргкомитет ВЦИК по О. о. закрыл храм с формулировкой: «...польская община распалась, здание костела для совершения религиозных обрядов не используется» (ГАОО. Ф. Р-1 591. Оп. 1. Д. 22). В 20–30-х гг. XX в. католич. участок кладбища был соединен с территорией Троицкого кладбища, стены и часовня разобраны. Здание костела пострадало в годы Великой Отечественной войны, позднее оно было передано спортивному об-ву «Динамо», а в 1950 г. — заводу «Продмаш» и значительно перестроено.

Католич. община в Орле возродилась в 1990 г. и в дек. того же года получила регистрацию (впосл. неоднократно перерегистрировалась). Здание костела первоначально не было возвращено католикам, несмотря на неоднократные обращения членов общины и священнослужителей. В апр. 1998 г. постановление о передаче было принято администрацией О. о., но вскоре отменено. В 2002 г. община ввиду невозможности вернуть историческое здание костела приобрела участок по ул. Кирпичной и в 2003 г. получила разрешение на строительство здесь дома священника с часовней и залом для занятий. В этом же году на участке началось строительство, приходский дом открылся 29 авг. 2004 г. 3 июля 2005 г. вновь построенный храм в честь Непорочного Зачатия Девы Марии и приходский центр были освящены главой Архиепархии Божией Матери архиеп. митр. Т. Кондрусевичем. Приход ведет катехизаторскую благотворительную деятельность, работает воскресная школа для детей, которую посещают 5–12 чел.

Протестантские церкви, деноминации и секты. Первые приверженцы *лютеранства* в Орле появились в 1-й пол. XIX в. До кон. 50-х — нач.

60-х гг. XIX в. в городе не было своего пастора и храма. К 1851 г. в Орле проживало 358 лютеран. 17 дек. 1855 г. по прошению церковного совета евангелическо-лютеран. церкви в Орле около Троицкого кладбища было отведено место под кладбище для лиц лютеран. вероисповедания. В 1859–1862 гг. построено здание кирхи. На 1915 г. в Орле числился 1671 лютеранин. Кирха была закрыта в 1932 г. и впосл. снесена.

В постсоветский период лютеран. община в Орле была вновь образована, в нее вошли потомки орловских лютеран и приехавшие в город лица нем. национальности. 10 нояб. 2000 г. зарегистрирован приход Вос-



Лютеранская кирха
в Орле. 1859–1862 гг.
Фотография. Нач. XX в.

кресения Господня в Орле. Приход объединяет ок. 80 верующих, число к-рых ежегодно уменьшается.

Первая община *баптистов* в регионе возникла в 1907 г. По сведениям миссионеров Орловской епархии, к 1914 г. в Орловской губ. проживало 217 баптистов, к-рые в основном концентрировались в Орле, Брянске, селах Бежица, Лутна, Любец и Новоямской слободе. В Орле, по офиц. данным, баптисты, относившие себя к Русскому евангелическому союзу, собирались в Струковом пер. в квартире М. А. Катыхина 3 раза в неделю. В 1918 г. в Орле состоялся окружной съезд евангельских христиан, к-рый постановил «признать желательным свободную организацию братских трудовых общин и артелей для работы в сельском хозяйстве, взяв за основу устав, выработанный братом И. С. Проханным». В 1920 г. авторитетный деятель Московской церкви пресвитер (с 1924) М. А. Орлов переехал в Орёл и образовал Орловский отдел Всесоюзного (с сер. 20-х гг. XX в. — Всесоюзного) совета евангельских христиан (ВСЕХ; с 1944 Всесоюзный совет евангельских христиан и баптистов (ВСЕХБ)), охватив служени-

ем Курскую, Брянскую и Тульскую губернии (позднее занимал руководящие посты во ВСЕХ и ВСЕХБ: в 1931–1938 — секретарь, в 1938–1944 — председатель, с 1944 — 1-й зам. председателя). Во время пребывания Орлова в Орле (1920–1927) в Орловской губ. дважды проводились 3-месячные библейские курсы.

К 1989 г. в Орле был отмечен недостаток служителей-баптистов, в 1991 г. зафиксирован самый большой прирост численности баптистских общин, когда число верующих сразу увеличилось с 800 до 1200 чел. В 2007 г. в О. о. числилось 11 зарегистрированных общин евангельских христиан-баптистов (в т. ч. 3 в Орле) и 10 религиозных групп без прав юридического лица. Большинство из них принадлежали к Рос-

сийскому союзу евангельских христиан-баптистов (РСЕХБ). К 2018 г. в О. о. зарегистрированы 5 организаций бапти-

стов (2 — в Орле, в т. ч. «Церковь Преображения»; 2 — в Ливнах: церкви «Голгофа» и «Христа Спасителя»; 1 — в Мценске), которые образовали Орловское региональное объединение евангельских христиан-баптистов, зарегистрированное 6 мая 1999 г. и входящее в РСЕХБ.

С кон. 40-х — нач. 50-х гг. XX в. в О. о. активно действовали инициативники, с 70-х гг. XX в. — пятидесятники. Это наиболее динамично развивающееся религиозное объединение, действующее в миссионерской, проповеднической и социальной сферах. Его члены активно участвуют в мероприятиях незарегистрированного религ. объединения «Совет евангельских церквей г. Орла». Пятидесятники ведут социальную работу с лицами, страдающими наркотической зависимостью и алкоголизмом, организуют лагеря для детей единоверцев, участвуют в мероприятиях др. регионов. Среди их зарегистрированных орг-ций — централизованная орг-ция «Орловское епархиальное управление «Церковь Божия»» (29 мая 2007), входящий в нее Центр духовного восстановления г. Орла (31 окт. 2011), церкви «Источник жизни» (5 янв. 2001)



и «Живое слово» (19 июня 2008; к дек. 2018 в стадии ликвидации) в Мценске, ц. «Благая весть» в Ливнах (4 дек. 2003).

К Российскому союзу ХВЕ среди зарегистрированных организаций принадлежат, в частности, церкви «Воскресение» (9 февр. 1995) и «Иисуса Христа» (10 дек. 1997) в Орле. К РЦ ХВЕ относится ц. «Вифания» в Орле (зарегистрирована 20 авг. 1994).

Мн. общины евангельских христиан имеют занимающие обширные площади молитвенные дома. Орловские евангельские христиане взаимодействуют с единоверцами из США, Канады и Европы. Общины проводят благотворительную работу в специализированных социальных учреждениях, культурные мероприятия, организуют детские лагеря, библейские школы для студентов, благотворительные рождественские мероприятия, работу в исправительных учреждениях, раздачу религ. лит-ры. Эти деноминации активны в богослужбной и проповеднической деятельности, ориентированы на работу с молодежью.

Всего к 2018 г. в О. о. зарегистрировано 10 орг-ций евангельских христиан и пятидесятников.

Адвентисты седьмого дня начали активно действовать в О. о. с кон. 80-х гг. XX в. Они представлены 3 зарегистрированными общинами в Орле (27 дек. 1999), Ливнах (19 окт. 1998) и Мценске (30 окт. 1998), которые располагают зданиями для молитвенных целей. Общее количество верующих — ок. 500 чел. Адвентисты ведут проповедническую деятельность, организовали молодежное движение.

Пресвитерианство распространилось в О. о. в 90-х гг. XX в. К 2018 г. зарегистрировано 3 орг-ции: «Церковь Божия» в Мценске (14 окт. 1998), ц. «Живой источник» в Орле (11 февр. 1999), ц. «Вознесение» в Ливнах (13 апр. 1999). Все общины имеют здания для богослужений. Общее число верующих не превышает 200 чел.

Методисты представлены в О. о. одной зарегистрированной организацией — Орловской объединенной церковью «Миллениум» (13 дек. 2001), к-рая к дек. 2018 г. находилась в стадии ликвидации.

Представители протестант. церквей Орла создали в 2002 г. Совет евангельских церквей г. Орла, су-

ществующий в виде встреч их руководителей. В совет вошли Орловское региональное объединение евангельских христиан-баптистов, Церковь евангельских христиан-баптистов г. Орла, Христианская церковь Божия «Воскресение» христиан веры евангельской (пятидесятников), Орловская объединенная методистская церковь «Миллениум», Орловская христ. пресвитерианская церковь «Живой источник», местная религ. орг-ция — Миссия «Огни Возрождения» евангельских христиан г. Орла. Под эгидой совета проводятся фестивали музыки и слова «Возрождение», реализуется медиапроект «Надежда есть» и проч.

Представители «Иеговы свидетелей» появились в О. о. в 90-х гг. XX в. Только в Орле действовало 4 крупных объединения, общая численность к-рых достигала 1 тыс. чел. Собрания проводились регулярно по четвергам и воскресеньям в арендуемых помещениях. В планах орловских иеговистов было строительство Зала Царств. Иеговисты активно работали с населением на улицах, в транспорте и на дому, особенно осенью и весной. 14 июня 2016 г. Орловский обл. суд признал орг-цию «свидетели Иеговы» экстремистской и принял решение о ее ликвидации на территории О. о. Деятельность «свидетелей Иеговы» на территории России запрещена решением Верховного суда РФ от 20 апр. 2017 г.

Ислам. Незначительное количество лиц, исповедующих ислам, проживало на территории Орловской губ. еще в нач. XX в. Им было выделено небольшое кладбище на зап. окраине города. В советский период численность мусульман в регионе колебалась в пределах 50 чел., они не имели своей религ. общины и молитвенного дома. В послевоенный период мусульмане собирались в одной из квартир жилого дома по ул. Энгельса.

После 1991 г. началось переселение в О. о. мусульман из республик бывш. СССР, а также из северокавказских республик РФ. Первая религ. орг-ция была образована турками-месхетинцами, переехавшими в О. о. в нач. 90-х гг. XX в. из Ферганской обл. Республики Узбекистан. 2 нояб. 1998 г. было зарегистрировано «Общество мусульман» Болховского р-на, 11 нояб. 2009 г. — орг-ция мусульман «Иман» Мцен-

ского р-на, 10 июля 2012 г. — орг-ция «Ихлас» г. Орла. Эти орг-ции подчиняются Духовному управлению мусульман европ. части России (Московскому муфтияту). В Орле действует 2 молельных дома: Центральный (в вост. части города, в Завокзальном пос. (Выгонке)) и на территории, прилегающей к центральному рынку города. В 2011 г. в Орле планировалось начать возведение мечети, однако запросы на согласование строительства, направленные в администрацию города в 2009 и 2010 гг., были отклонены. В Мценске молельный дом располагается на арендуемой мусульм. общиной территории бывш. гостиницы, в Болхове мусульмане также арендуют помещение. Общая численность мусульман в О. о. составляла 20–25 тыс. чел. (на 2017), их наибольшая концентрация отмечена в Орле, Орловском, Болховском, Мценском, Новосильском, Кромском, Хотынецком, Покровском и Знаменском районах.

Иудаизм. Евр. община появилась в Орле в сер. XIX в. в связи с водворением на постоянное жительство отставных «николаевских солдат» (призванных на военную службу детей евреев), причисленных к местному мещанскому сословию. Община пополнялась прибывающими в Орловскую губ. из «черты оседлости» ремесленниками и купцами. Еще в 40-х гг. XIX в. для погребения умерших иудеев было отведено специальное кладбище (в районе совр. железнодорожного вокзала), в 1895 г. оно было расширено. В 1867 г. в Орле проживало 115 евреев, в 1897 г. — 1750, к 1915 г. их численность увеличилась до 2,6 тыс. чел. В 1876 г. в Орле открыт молельный дом. В 1880 г. группа евреев, приезжавших в Орёл на короткое время, подала прошение об открытии 2-й синагоги, т. к. в существовавшей «возобладал дух хасидизма». В 1909 г. в Орле действовали отд-ние Об-ва для распространения просвещения между евреями в России, Об-во пособия бедным евреям (создано в 1901), к 1910 г. открылась талмуд-тора. В 1905 г. созданное специально для постройки новой синагоги хозяйственное правление Орловского евр. молитвенного дома приобрело участок земли на ул. 2-й Никитской (ныне Советская), где была построена миква, а в 1909–1911 гг. — большая каменная синагога (архит. Ф. В. Гаврилов при участии архит. А. А. Хименца).

Численность иудеев в Орле увеличилась во время первой мировой войны за счет переселения беженцев из зап. губерний. В 1915 г. в Орле начал действовать Еврейский временный комитет помощи жертвам войны (с 1916 — Еврейское об-во помощи жертвам войны). В 1918 г. в Орле действовали отд-ния Евсекции РКП(б), «Поалей Цион», Бунда, школа с преподаванием на идише. В 1919 г. был создан евр. рабочий клуб им. Ю. А. Шимелиовича. К 1920 г. в Орле действовали Об-во здравоохранения евреев, Об-во помощи евр. ребенку, еврейские школа, детский дом, библиотека-читальня, профессионально-техническая школа. Весной 1923 г. синагога в Орле была закрыта.

В 1945 г. в Орле на ул. Сакко и Ванцетти была открыта синагога, прихожанами к-рой являлись 100–150 чел., но вскоре она была закрыта. В 60-х гг. XX в. в Орле было закрыто евр. кладбище.

В 1992 г. в Орле создана евр. религиозная община (неоднократно перерегистрировалась), духовным лидером к-рой стал известный местный диссидент, историк и журналист Э. С. Менделевич (1952–1999). 21 нояб. 2016 г. на основании соглашения между губернатором О. о. В. В. Потомским и уполномоченным представителем Орловской иудейской религ. общины Я. Б. Пискуновым верующим возвращено здание синагоги.

К 2018 г. в О. о. зарегистрированы 2 иудейские орг-ции (обе в Орле): Орловская евр. иудейская религ. община и орг-ция ортодоксального иудаизма г. Орла «Центр Шалом» (13 сент. 1999).

Прекратившие существование религиозные группы. Хлысты появились в регионе в сер. XVIII в., вероятно, после 1-го следствия о хлыстах 1733 г. Выходцем с Орловщины был, в частности, юридивый Андриан Петров, ставший «Христом» в Москве (Мищенко. 2010. С. 314). В 1745–1752 гг. в рамках т. п. 2-го следствия о хлыстах многие из них были сосланы на каторгу или отправлены в отдаленные мон-ри на исправление. К 1901 г. в Орловской губ. хлысты проживали в Ливенском у., а также в Елецком (совр. Липецкая обл.), Брянском и Трубчевском (совр. Брянская обл.) уездах. Всего их насчитывалось 217 чел. (Там же. С. 317). С установлением

советской власти в Орловской губ. хлыстовские общины постепенно исчезли, а после образования О. о. и последующего выделения Брянской и Липецкой областей большая часть территорий, где проживали хлысты, оказалась за пределами О. о.

Регион является родиной *скопцов*, с учением к-рых местные власти столкнулись в 1772 г. В течение месяца, пока шло следствие, была раскрыта сеть общин скопцов в 24 деревнях и помещичьих имениях Белгородской губ., было установлено, что последователями секты являются 43 чел. (Там же. С. 315). Руководителем секты был А. И. Блохин, арестованный 28 мая 1772 г. и сосланный на вечные работы на нерчинские серебряные рудники (Там же). Одним из главных оскопителей оказался друг Блохина, выходец из дер. Столбище Севского у. К. Трифонов (Селиванов, Никифоров), схваченный лишь в 1775 г. и отправленный на каторжные работы в Сибирь (Там же. С. 316).

В 1844 г. все скопцы Севского у. (совр. Брянская обл.) были сосланы в Сибирь, в этом уезде скопчество не проявляло себя вплоть до сер. 60-х гг. XIX в. В 1849 г. общины скопцов возникли в Кромском у., где «вдруг оскопилось» ок. 70 чел. (Там же). Согласно официальной статистике, к 1878 г. численность скопцов в Орловской губ. достигла 58 чел., к 1901 г., по епархиальным данным, — 702 чел. (115 мужчин и 587 женщин, проживавших в Болховском, Дмитровском, Кромском, Ливенском, Малоархангельском, Миценском и Орловском уездах, а также Карачевском у. (в основном совр. Брянская обл.)). В Орловской губ. проживали как физические скопцы (т. е. реально оскопленные), так и духовные (отказавшиеся от оскопления, но проповедовавшие «чистоту плоти»). В советский период численность скопцов неуклонно снижалась. В сер. 80-х гг. XX в. в Орле в Пушкинской слободе была разгромлена община скопцов, после чего офиц. информация о наличии скопчества в О. о. не поступала.

Молокане проживали на территории региона с XVIII в., однако официальные данные о них получены лишь в 1814 г., когда было установлено существование их общины (33 чел.) в с. Барилове Болховского у. Лидером орловских молокан в нач.

XIX в. был житель г. Болхова ямщик С. А. Нечушкин. После приговора часть молокан вернулась в Православие, другие сохранили свои убеждения и были позднее сосланы в Таврическую губ. (Там же. С. 318). Тем не менее о наличии молокан в Болховском у. имелись сведения во 2-й пол. XIX в. В 1901 г. молокане, согласно офиц. епархиальным данным, проживали только в Брянском у. Орловской губ. в количестве 15 чел. (7 мужчин и 8 женщин). В XX в. молокане в регионе исчезли.

В 70–80-х гг. XIX в. в регион с юга проникли идеи *штундизма*, распространившегося в Орловском, Малоархангельском, Брянском и Трубчевском уездах Орловской губ. (Там же. С. 318–319). В кон. 80-х гг. XIX в. штундизм практически слился с баптистским движением, образовав штундо-баптизм. В кон. XIX в. в с. Красниково Болховского у. имелись сведения о представителях штундо-баптизма. На 1901 г. в Орловской губ. насчитывалось 35 штундистов (17 мужчин и 18 женщин) в 6 приходах Орловского, Малоархангельского, Брянского и Трубчевского уездов. В 10-х гг. XX в. полностью поглощены баптистами.

В 1916 г. на ст. Домнино, располагавшуюся в 12 км от Орла, из Лесного (Петроград) был переведен приют *Армии спасения* на 80 чел. К нач. 1917 г. в Орловской губ. действовало неофиц. отд-ние Армии спасения. В сент. 1917 г. Орёл и ст. Домнино посетил командующий Армии спасения для России комиссар Г. В. Мапп. Уже в марте 1919 г. организация была впервые запрещена, но вскоре запрет был снят. К 1920 г. приют Армии спасения на ст. Домнино был закрыт, его имущество конфисковано, а дети переданы в гос. учреждения. В 1923 г. последовало решение о полной ликвидации Армии спасения в России.

На 12 дек. 2018 г. в реестр Управления Мин-ва юстиции РФ по О. о. внесено 19 действующих в регионе религ. групп.

Арх.: РГИА. Ф. 218. Оп. 4. Д. 122, 410; Ф. 834. Оп. 3. Д. 2865; РГВИА. Ф. ВУА. Д. 18903 (Топогр. описание Орловского наместничества. 1787 г.); ГАОО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 18; Ф. 4. Оп. 1. Д. 512, 2223, 2348, 2794, 2861, 2867, 2930, 4453, 4525, 4706, 5016, 5018, 5060, 5176, 5225, 5249, 5283, 5344, 5787, 5817, 5825, 5936–5939, 5963, 5971, 5983, 5986, 6009, 6028, 6029, 6036, 6045, 6052, 6075, 6099, 6158, 6195, 6206, 6249, 6250, 6278, 6279, 6296, 6310–6312, 6314, 6325, 6328, 6349, 6393, 6394; Ф. 19. Оп. 1. Д. 324; Ф. 22. Оп. 1. Д. 129, 147, 179, 224.

352; Оп. 2. Д. 921; Ф. 52. Оп. 1. Д. 56; Ф. 304. Оп. 1. Д. 1772; Ф. 580. Оп. 1. Д. 39, 107, 317, 1429, 2063, 3745, 4181, 4295, 4296; Ф. 593. Оп. 1. Д. 554, 879; Ф. 635. Оп. 1. Д. 102, 104; Оп. 2. Д. 5; Ф. 672. Оп. 1. Д. 316, 364, 414, 415, 1586, 1676, 1967, 2602, 3477; Ф. 713. Оп. 1. Д. 1, 3, 4, 104, 117; Ф. 714. Оп. 1. Д. 557; Ф. Р-1 5. Оп. 1. Д. 468, 472; Оп. 2. Д. 1501; Ф. Р-1 591. Оп. 1. Д. 22.

Ист.: *Богданов И.* Второе противораскольническое собеседование с Т. А. Худошиным // Орловские ЕВ. 1898. Отд. неофиц. № 6/7. С. 278–292; *он же.* Неск. предварительных слов по поводу противораскольнических собеседований с выписанным из Саратова старообр. начетчиком Т. А. Худошиным // Там же. № 3. С. 119–124; *он же.* Орловские старообрядцы и миссионерские беседы // Там же. № 33. С. 1259–1263; *он же.* Первое противораскольническое собеседование с Т. А. Худошиным // Там же. № 4. С. 155–170; *Адамов Л.* Меры, предпринимаемые причтом с. Ломовца в борьбе с расколом, и результаты этих мер // Там же. 1903. № 45. С. 976–981; *Георгиевский А.* Из дневника епарх. миссионера: Старообрядчество в г. Орле // Там же. 1906. № 17. С. 499–513; *он же.* Наши старообрядцы и скопцы возвращаются из бегства и сылок // Там же. № 21. С. 624–630; *Булгаков С. Н., прот.* Моя Родина: Избр. Орёл, 1996.

Лит.: *Пясецкий Г. М.* Очерки религиозно-нравственного состояния Орловского края до учреждения самостоятельной епархии // Орловские ЕВ. Отд. неофиц. 1880. № 3, 12, 19, 23, 24; 1881. № 13, 18, 20; 1883. № 19; 1884. № 6, 8, 13, 14, 22; 1885. № 2, 12–14; *он же.* История Орловской епархии и описание церквей, приходов и монастырей. Орёл, 1899; История евангельских христиан-баптистов в СССР М., 1989; Реквием: Кн. памяти жертв полит. репрессий на Орловщине. Орёл, 1994. Т. 1; *Ливцов В. А.* Истоки просвещения Орловского края // Краевед. зап. Орёл, 1998. Вып. 2. С. 156–166; *он же.* Православие на земле Орловской // Сб. Орловского церк. ист.-археол. об-ва. Орёл, 1999. Вып. 1(4). С. 41–52; *он же.* Правосл. путь Орловщины // Краевед. зап. 1999. Вып. 3. С. 40–49; *он же.* Духовное просвещение вятичей как завершающий этап создания общецерк. единства Руси // Духовные начала рус. искусства и образования («Никитские чтения»): Мат.-лы VIII Междунар. науч. конф. Вел. Новг., 2008. С. 104–111; *он же.* Апостол Вятчичей: К 900-летию мученической кончины св. Иоанна Кукши // Родина. 2013. № 11. С. 126–128; *он же.* Влияние самодержавных традиций на развитие православия в Орловском крае // Православие и самодержавие в ист. судьбе России и Орловского края: Мат.-лы междунар. науч.-практ. конф. Орёл, 2014. С. 11–17; *он же.* Орловщина в эпоху Сергия Радонежского // 11-е Денисьевские чт.: Мат.-лы межрег. науч.-практ. конф. Орёл, 2015. С. 135–140; *Неделин В. М.* Орёл изначальный. Орёл, 2001; *он же.* Древние города земли Орловской. Орёл, 2012; История синодагии в г. Орле: Док-ты Орловского краевед. музея / Сост.: Б. Зильберт // Евреи Орловщины. Орёл, 2005. [Кн. 1]: Лабиринты в нашей памяти. С. 380–394; *Жарков М. А., Ливцов В. А., Лепилин А. В.* История Орловской епархии. Орёл, 2007; *Курдюмов О. Г.* Мистическое сектантство (скопчество и хлыстовство) в Орловской губ. в первые годы XX в. // Булгаковские чт.: II Междунар. науч. конф. Сб. науч. ст. Орёл, 2008. С. 209–213; *он же.* Проблема распространения скопчества в Рос. империи: (На мат.-лах Орловской губ.)

// Власть. М., 2009. № 7. С. 116–118; *он же.* К вопросу о происхождении основателя скопчества К. Селиванова // Булгаковские чт.: Сб. науч. ст. по мат.-лам V Всерос. науч. конф. 2011. С. 369–372; *он же.* Первые скопческие общины на территории Орловской губ. в кон. XVIII — нач. XIX вв. // Вестн. Орловского гос. ун-та. Сер.: Новые гуманитар. исслед. 2011. № 1(15). С. 294–297; *Одищов М. И.* Мы проповедуем: «Русь — для Христа»: История Армии Спасения в России. СПб., 2008; *Проваленкова И. В.* Католич. община и правовые основания постройки костела в г. Орле // История гос-ва и права. М., 2008. № 17. С. 14–17; *она же.* Социальный состав римско-католич. общины Орловской губ. во 2-й пол. XIX — нач. XX в. // Вестн. Орловского гос. ун-та. Сер.: Новые гуманитар. исслед. 2012. № 4(24). С. 37–40; *Абакумов С. Н.* География расселения и динамика численности старообрядцев: (Орловская губ., 1-я пол. XIX в.) // Власть. 2009. № 8. С. 157–159; *он же.* Орловское купеческое об-во старообрядцев беглопоповцев в 1-й пол. XIX в. // Булгаковские чт.: III Междунар. науч. конф.: Сб. науч. ст. Орёл, 2009. С. 139–147; *он же.* Единверческие приходы как метод противодействия РПЦ старообрядчеству в Орловской губ. в 1-й пол. XIX в. // Вестн. Орловского гос. ун-та. Сер.: Новые гуманитар. исслед. 2010. № 3(11). С. 237–243; *он же.* Зарождение старообрядчества в Орловском крае в кон. XVII — 1-й пол. XVIII вв. // Там же. 2010. № 5(13). С. 53–56; *он же.* Миграционные процессы старообр. населения в Орле и его округе в XVIII в. // Там же. 2010. № 4(12). С. 112–116; *Беспалов Р. А.* Опыт исслед. «Сказания о крещении мценян в 1415 г.» в контексте церк. и полит. истории В. Поочья // Вопросы истории, культуры и природы В. Поочья: Мат.-лы XIII Всерос. науч. конф. Калуга, 2009. С. 27–34; *Мищенко В. В.* Ист. обзор сектантства на территории Орловской губ. в кон. XVIII — XIX в. // Изв. Уральского федерального ун-та. Сер. 1: Проблемы образования, науки и культуры. 2010. № 6(85). Ч. 2. С. 313–321; *Ливцов В. А., Тюрин Е. А., Исаев А. В.* Политика регулирования этноконфес. отношений в регионе: Опыт Орловской обл. // Среднерус. вестн. обществ. наук. Орёл, 2015. № 2(38). С. 224–229; *Ливцов В. А., Власов Ю. И., Исаев А. В.* Религ. экстремизм в Орловской обл. // Там же. 2016. № 1. С. 99–106.

В. А. Ливцов, С. Н. Абакумов

Памятники церковной архитектуры. Новое архитектурное освоение территории региона началось со 2-й пол. XVI в. Церковное искусство юго-зап. части региона со 2-й пол. XVII в. было тесно связано с укр. культурой. Во 2-й пол. XVI–XVIII в. край заселяли выходцы из разных, прежде всего центральных, районов России и Украины. Это обстоятельство наряду с пограничным положением региона, политическими, церковными и экономическими связями долгое время определяло смешанный характер местной культуры.

Согласно сведениям дозорных и писцовых книг кон. XVI–XVII в., храмы в этот период были деревянными, преобладали небольшие по-

стройки клетского типа. Обычно на одном месте воздвигались сразу 2 церкви: зимняя придельная и летняя с отдельно стоящей ярусной колокольней или звонницей. Вскоре после основания Орла был возведен деревянный Богородице-Рождественский собор, к-рый неск. раз перестраивался в том же материале в XVII в.; тогда же сложились ансамбли самых крупных мон-рей региона: в Орле — Богоявленского, Успенского и Введенского, в Ливнах — Сергиева и Николаевского, в Болхове — Оптиная в честь Рождества Пресв. Богородицы (со 2-й пол. XVII в. во имя Живоначальной Троицы) и Христорождественского, в Кромах — Введенского, в Мценске — Вознесенского, в Новосиле — Троицкого и Ильинского.

Мн. древние храмы имели престолы в честь Успения Пресв. Богородицы, повторяя т. о. посвящение центрального храма Московского царства — Успенского собора Кремля (характерно для XVI–XVII вв.) и Великой Успенской церкви Киево-Печерской лавры (характерно для посвящений начиная со 2-й пол. XVII в.). В честь Успения Пресв. Богородицы были освящены, в частности: собор орловского Успенского мон-ря, церковь ливенского Сергиева мон-ря, соборные церкви в Новосиле и Кромах, приходская церковь в старом остроге Болхова, церковь в Успенской казачьей слободе в Ливнах. Посвящения нек-рых престолов были связаны с событиями Смутного времени и с воцарением династии Романовых. В частности, в 1-й четв. XVII в. был освящен ряд храмов и приделных престолов во имя прославленного в лике святых в 1606 г. царевича Димитрия Угличского: деревянная клетская в с. Селихове Болховского у. (построена в правление царя Михаила Феодоровича), церковь в с. Селихове Болховского у. В память о св. покровителях рус. царей в Орловском регионе называли престолы: во имя святых Бориса и Глеба (придельные церкви в Орловском детинце, 1646, и в с. Старцево Орловского у., 1600-е гг.); во имя прип. Михаила Малеина, покровителя царя Михаила Романова (собор в Малом острожке в Ливенском детинце, ок. 1618). Ряд храмов, основанных недалеко от мест, где в 1395 г. оставались войска среднеазиат. правителя Тимура (Тамерлана), был посвящен Сретению Владимирской

иконы Божией Матери (напр., церковь в с. Никольском Красного стана Ливенского у.).

В кон. XVII в. на скальном массиве орловской Ввозной горы, на левом берегу р. Оки, был восстановлен мон-рь в традициях Киево-Печерской лавры, напоминающий небольшие пещерные мон-ри с комплексом храмов и подземных переходов (сохранялись до Новейшего времени). Монашеские погребения в подземных помещениях существовали в основном в 1592 г. Сергиевском мужском мон-ре близ Ливенского дестья.

Со 2-й пол. XVII в. активизировалось строительство храмов, большей частью деревянных, появились новые мон-ри, напр. новосильский Свято-Духов. Известны благословенные грамоты Московских патриархов, в к-рых определены внешний вид церквей, формы их завершений, размер и устройство алтарей, порядок местных икон в иконостасах (грамоты рубежа XVII и XVIII вв. на строительство церквей болховского Оптина и мценского Михайло-Архангельского мон-рей). К рубежу XVII и XVIII вв. сформировалась структура городских приходов в древней части Орла и пригородных слободах, на надпойменных холмах и у берега р. Оки.

Местное каменное строительство началось в посл. трети XVII в. с Болхова, где при царе Феодоре Алексеевиче предполагалось основать центр Болховской епархии. Провинциальными мастерами из среднерус. земель первым был возведен Троицкий собор болховского Оптина мон-ря (1668 — не ранее 1688): монументальность, формы кирпичного декора, широкая расстановка 5 крупных глав, 4-столпная конструкция, характерная для небольших монастырских соборов и реже для приходских церквей, позволяют отнести это здание к группе сооружений, призывающих к среднерус. строительной традиции кон. XVII в.

Каменное строительство наиболее активно развивалось в мон-рях. Одним из первых каменных монастырских храмов стала Богоявленская ц. (70–80-е гг. XVII — нач. XVIII в.). Богоявленского мон-ря (1641–1680), первоначально, до перестроек XIX в., стилистически близкая по своим формам к архитектуре нарышкинского стиля: высокий восьмерик над низким кубическим односветным

четвериком, увенчанный небольшим барабаном с главкой. Отдельно располагалась ярусная колокольня (не сохр.). К 1-му строительному периоду относилось убранство фасада 8-гранной ярусной колокольни, от к-рой остался 1-й ярус (окно с выполненным из белого камня килевидным наличником с цветочным орнаментом сверху и витыми колонками с капителями по бокам на зап. стене под крышей паперти XIX в. уничтожено во время ремонтных работ в кон. XX в.).

Ряд церковных построек напоминал центрально-русские посадские храмы XVII в.: бесстолпный четверик, увенчанный сомкнутым сводом с одной небольшой главой. Кирпичный Успенский собор одноименного мон-ря в Орле был возведен в 1688 г. и перестроен в стиле классицизма в 1-й пол. XIX в. Он представлял собой однокупольную постройку с 6-гранной апсидой, прямоугольной трапезной (в XIX в. служила усыпальницей Орловских архиереев) и колокольней. Пристроенный в 1700 г. широкий придел Рождества св. Иоанна Предтечи сделал постройку асимметричной (во 2-й пол. XIX — нач. XX в. здесь совершались богослужения для 141-го пехотного Можайского полка). В 1692–1693 гг. в ливенском Сергиевом мон-ре был заложен Успенский каменный собор — кубический, 5-главый, бесстолпный, с низкой 4-скатной кровлей, низкой апсидой, окнами с килевидными наличниками простых очертаний (сохр. частично на фасадах). Введенский собор орловского Введенского жен. мон-ря, построенный в 1703–1708 гг., представлял собой кирпичную одноэтажную постройку типа восьмерик на четверике с удлиненной трапезной и относился к типологии, появившейся в московской архитектуре в кон. XVII в. В 1829–1833 гг. церковь перестроена в стиле классицизма, добавлен 2-й этаж над трапезной; пристроены приделы во имя святых Афанасия и Кирилла Александрийских и Марона Чудотворца. С 1869 г. это домовый храм жен. епархиального уч-ща; с 1685 до 1843 г. при нем существовал жен. Введенский мон-рь, переведенный на новое место после пожара в 1843 г. Введенский собор (70-е гг. XVII в.) мценского мон-ря напоминал современные ему московские посадские храмы (напр., ц. прп. Симеона Столпника на По-

варской ул., 1676–1679). Он интересен симметричной объемной композицией; главный двусветный кубический объем перекрыт сомкнутым сводом и первоначально был увенчан глухим пятиглавием под 2 рядами килевидных кокошников (заменены при перестройке крыши).

Троицкая ц. в Болхове (кон. XVII в. — 1708) относится к традиц. бесстолпным храмам нарышкинского стиля: 5-главый, одноэтажный. Вытянутый по продольной оси объем состоит из основного кубического четверика, возвышающегося над развитой алтарной частью с неярко выраженными апсидами, небольшой трапезной и ярусной колокольней (перестроена в 1871). Убранство фасадов состоит из богато украшенных фигурным кирпичом пишек, кокошников, пиринок (кессонов), сложно профилированных белокаменных наличников с витыми полуколонками с разорванными треугольными и фигурными фронтонами; полуколонн, собранных на углах куба в пучки; покрашен белой краской в нач. XXI в.

Традиц. тип кубического храма в Орловском регионе, так же как и в центральных областях, сосуществовал вместе с новой формой — восьмерик на четверике — уже в кон. XVII в. Хорошо сохранился из построек того периода Христорождественский собор бывш. болховского Христорождественского женского монастыря, строительство центральной части которого относится к позднему XVII в. Небольшой храм, вероятно, был вытянут по продольной оси до перестройки трапезной в 1852 г. Низкий четверик завершен крупным широким восьмериком, несущим малый сквозной восьмерик, с вост. стороны — 3 едва выраженные членением апсиды. Еще одним примером использования типа восьмерик на четверике в храмовом зодчестве Орловской земли рубежа XVII и XVIII вв. служит Михайло-Архангельский храм мценского Вознесенского мон-ря (кон. XVII в.). Двухэтажная постройка представляет собой высокий двусветный четверик, над к-рым находится восьмерик, увенчанный одной главой. Апсида нижнего храма имеет полуциркульную форму и сильно вынесена к востоку, сверху — 3-частная апсида. С запада к храму примыкают небольшая трапезная и шатровая колокольня с боковыми при-

стройками. В храмовом декоре заметно влияние нарышкинского стиля: наличники с полуколонками и разорванными фигурными и треугольными фронтонами обрамляют прямоугольные объемы окон.

На рубеже XVII и XVIII вв. мн. мон-ри получили каменные ограды со св. воротами, как правило, с надвратными храмами. Примером может служить кирпичная надвратная ц. апостолов Петра и Павла (1693) в Успенском мон-ре в Орле (в 1794 повреждена пожаром, упразднена; четверик церкви, заверченный поясом закомар, сохр. до 20–30-х гг. XX в., в наст. время разрушен). В этот же период были возведены надвратные церкви в орловском Введенском мон-ре (с колокольной, разобранной в 1768), в болховском Христорождественском мон-ре (1701, освящена во имя свт. Алексия, митр. Московского; имела ярус звона, при реконструкции получила завершение в виде шпиля).

Во 2-й четв. XVIII в. началась постепенная замена приходских деревянных храмов каменными; обычно они относились к типу восьмерик на четверике. В Орле были возведены: Георгиевская ц. с шатровой колокольной на Болховской ул. (1726–1732, не сохр.); Михаило-Архангельская старая ц. с отдельно стоящей колокольной (1730, не сохр.); Преображенская ц. (1744–1747; трапезная и 3-ярусная колокольня сооружены в 1832, основной объем после перестройки в 1872–1880 стал представлять собой 4-столпную постройку под пятью 8-гранными куполами с декором в духе позднего классицизма; закрыта в 1929, использовалась под архив, взорвана в 1965).

Во 2-й четв. XVIII в. в городах Орловского края было выстроено неск. церквей в традиции барокко. Их конструктивными отличиями были вытянутый по вертикали четверик, перекрытый купольной кровлей и главой на двойной граненой шее, к к-рому с востока примыкало полукружие высокого алтаря, небольшой притвор и, как правило, отдельно стоящая ярусная колокольня. Ярким примером такого храма является Георгиевский в Болхове, центральный четверик к-рого выполнен в 1741–1746 гг. Этому храму предшествовала Благовещенская ц. (1730 или 1740, руинирована), отличающаяся более архаичными пропорциями: не столь вытянутым по

вертикали четвериком и полукруглой апсидой. В традиции барокко была сооружена Знаменская ц. (ок. 1742, не сохр.) в с. Домнине близ совр. с. Б. Куликовка Орловского р-на. Ее крупный, вытянутый вверх четверик был увенчан высоким восьмериком и над ним — куполом со слуховыми окнами, короткая квадратная в плане трапезная и апсида понижены. К трапезной примыкала 2-ярусная стройная колокольня с нижним четвериком с арочными проемами и 4-гранным звоном, завершенная куполом со слуховыми окнами и с главкой на граненом барабане.

В Орловском крае, нередко ориентировавшемся на московскую традицию, в 1-й пол. XVIII в. получили распространение комплексы холодных и теплых церквей и 2-этажные храмы. Так, в бывш. Пушкарной слободе была возведена Троице-Василиевская ц. (1743–1751) — крупная 2-этажная постройка с верхним летним и нижним зимним храмами, отдаленно напоминающая церкви нарышкинского стиля, архаичного для XVIII в. Основной объем вытянут по оси «восток—запад», с запада расположена трапезная с пристроенной позднее колокольной. Небольшой двусветный куб центральной части храма увенчан широким восьмериком, несущим малый 8-гранный барабан с главкой. Боковые приделы пристроены к трапезной в 70-х гг. XIX в. Вверху находится Троицкий храм с приделами во имя свт. Тихона Задонского (1872) и в честь иконы Божией Матери «Взыскание погибших» (1880), внизу — во имя свт. Василия Великого с приделами во имя святых Никиты и Варвары.

К сооружениям, связанным со столичной традицией сер.— 2-й пол. XVIII в., по-видимому, можно отнести редкий памятник елизаветинского барокко с элементами рококо, возведенный по проекту зодчего, близкого к кругу Б. Ф. Растрелли. Это Михаило-Архангельская ц. (1755) в усадьбе-крепости Сабурово Орловского у. Трехчастная композиция отличалась особой компактностью и цельностью. К высокому основному четверику примыкали прямоугольные пониженные и более узкие объемы — алтарная апсида и трапезная (утрачены и восстановлены с искажениями в кон. XX в.). Широкий световой восьмерик увенчан высокой яйцевидной граненой кровлей

с маленькой луковичной главкой на двойной граненой шее.

Со 2-й пол. XVIII в. заметно увеличилось приходское каменное строительство в крупных городах, активно использовался стиль барокко, усложнялись типология и декор храмов, сформировалось неск. местных традиций. Так, в 1776–1782 гг. в Орле была сооружена Борисоглебская ц. (в 1786–1841 выполняла функции городского собора). Четверик с Рождество-Богородицким (1817) и Никольским (1840) боковыми приделами и небольшой трапезной имел форму равностороннего креста, был завершен неравногранным восьмериком, перекрытым высокой граненой купольной кровлей и увенчаным маленьким шатром на 8-гранной шее. Примером городского храма в стиле барокко может служить Борисоглебский (1776, не сохр.) на ул. Салтыкова-Щедрина (близ Болховской дороги), имевший в плане выраженный крест. Объем храма представлял собой низкий четверик со срезанными углами и крупный восьмерик с яйцевидной граненой кровлей с граненым барабаном с шатровым завершением, короткие прямоугольные боковые притворы были значительно понижены. К Борисоглебской ц. близка по архитектуре Троицкая ц. (1779, руинирована) в дер. Щучье Орловского р-на. При этих храмах имелись отдельно стоящие колокольни.

Традиц. тип кубического бесстолпного храма в Орле, как и в ряде провинциальных городов России, продолжал существовать на рубеже 70-х и 80-х гг. XVIII в. Пятиглавая бесстолпная Никитско-Ахтырская ц. (1773–1786) — крупная кубическая постройка, перекрытая сомкнутым сводом с глухими главками на цилиндрических небольших барабанах, с пониженной прямоугольной трапезной с приделами, с полукруглой апсидой с востока и с колокольной с запада. По конструктивному решению с пей соотносятся: посадская Ильинская ц. (Николы на Песках) в Стрелецкой слободе (1775–1790; двусветный четверик, завершенный декоративным пятиглавием, с трапезной и колокольной, перестроенными в 3-й четв. XIX в.) и уничтоженная в кон. 30-х гг. XX в. ц. свт. Николая Чудотворца (Николы Рыбного) в Орле (1797; четверик перекрыт невысоким сводом с 5 куполами-фонариками и декорирован

портиками с 4 пилястрами и термальными окнами; колокольня — с декором в духе раннего провинциального классицизма с элементами стиля барокко).

Близки к данному типу церквей одноглавые храмы рубежа XVIII и XIX вв. Примером может служить ц. святителей Кирилла и Афанасия Александрийских (1800) в Болхове. В пространственно-планировочной композиции господствует высокий основной четверик с окнами в 3 яруса (по 3 в ряду), завершенный купольной кровлей и главой, с запада примыкает вытянутая по основной оси трапезная, скромный декор фасадов тяготеет к формам классицизма. К традиц. направлению принадлежит ц. Спаса Нерукотворного (1809) в с. Шумове Болховского у. В композиции доминирует крупный центральный четверик в 2 яруса, немного вытянутый по вертикали, к-рый

представляет ц. ап. Иоанна Богослова (1804) в с. Платонове: своеобразный сельский храм типа восьмерик на четверике, выполненный в стиле позднего классицизма. Нижний ярус церкви — куб с большой полукруглой апсидой, полностью закрывающей вост. грань, и с трапезной с запада. Высокий восьмерик с пологой купольной кровлей венчает главка на небольшом граненом барабане. В апсиде и четверике над прямоугольными окнами находятся квадратные окна 2-го света.

В поздних строениях данной группы памятников (начиная с первых десятилетий XIX в.) перекрытия светового барабана упрощаются, сам барабан нередко приобретает кубическую форму, а четверик — форму равностороннего креста. В 1800–1822 гг. в Орле была построена ц. Рождества Христова, ставшая в 1848 г. собором переведенного на новое место Введенского женского м-ря. Над крупными прямоугольными рукавами креста с пологими

*Кафедральный собор
апостолов Петра и Павла
в Орле. 1797–1841 гг.
Фотография. Нач. XX в.*



двускатными кровлями в центре возвышался большой восьмерик, увенчанный одной главой. Храм

перестроен в 50-х гг. XIX в. в русско-визант. стиле, восьмерик и колокольня получили луковичные завершения купола, а трапезная расширена. Особенное конструктивное решение отличает Введенскую ц. (1772–1800) в Болхове. Над сравнительно небольшими прямоугольными рукавами креста с пологими двускатными кровлями в центре возвышается небольшой кубический четверик, увенчанный главой, завершающийся на востоке квадратной апсидой и вытянутой прямоугольной трапезной. План сооружения имеет вид латинского креста. Отдаленные аналогии встречаются в западноевроп. архитектуре, где центральный неф мог пересекаться с поперечным и венчался световым барабаном. К этой типологической группе памятников относится ц. Усекновения главы Иоанна Предтечи (1774–1777) — небольшой кирпичный храм типа восьмерик на четверике; трапезная со Скорбящен-

ским и с Казанским приделами и невысокая квадратная в плане колокольня пристроены в 1827 г. (тогда храм приобрел классический декор). По этому типу была построена Христорождественская ц. (1803) в с. Путимец Орловского у.; зодчие отказались от завершения четверика полукруглым фронтоном, использовали лаконичный классицистический декор, а также характерные квадратные окна в верхнем свете четверика. Мотивы барочного декора мастера еще использовали в 90-х гг. XVIII в., напр. в ц. свт. Николая Чудотворца (Николы Рыбного) в Орле. Эта типологическая линия долго существовала в архитектуре орловской провинции. Так, в 1898–1899 гг. при казармах 51-го Черниговского драгунского полка была построена гарнизонная Покровская ц., в которой полковым священником служил исп. Митрофан (впосл. архим. Сергей (Сребрянский)) (разрушена в 50-х гг. XX в.).

Среди утраченных ныне колоколен XVIII в. были распространены традиц. звонницы типа восьмерик на четверике с элементами барочного декора: с рустованными лопатками, профилированными карнизами и колоннами у срезанных углов верхнего яруса (напр., колокольня Богоявленской ц. в Орле).

Для деревянного зодчества XVIII в. (прежде всего в юго-зап. уездах: совр. Кромский и Дмитровский районы) характерен тип храма с фигурными кровлями, как, напр., Никольский собор в Мценске (посл. треть XVII в., не сохр.), состоявший из крестообразно расположенных объемов. Распространенность типа восьмерик на четверике в каменном строительстве повлияла на появление ее вариантов в деревянном зодчестве. Напр., возведенная ок. 1721–1729 гг. Староникольская ц. в с. Бакланове (разобрана в 1921) представляла собой характерную постройку с крестообразной композицией за счет боковых прирубов, апсиды и короткой трапезной, соединяющейся с 3-ярусной колокольней. Покровская ц. (1760) в с. Маслове Орловского у. отличалась более простой формой: по одной оси были расположены высокий четверик с крупным восьмериком, квадратная в плане трапезная, 5-гранный алтарь, 2-ярусная колокольня.

При разработке регулярных городских планов вокруг каменных

завершен 4-скатной кровлей и главой на граненой шее; свод прорезан окнами-люкарнами.

В 70–80-х гг. XVIII в. (вплоть до нач. XIX в.) в рус. церковном зодчестве под влиянием классицизма сложилась новая разновидность храма типа восьмерик на четверике — с постановкой на одной оси храма, трапезной и невысокой, ярусной, квадратной в основании колокольни, с разнообразными формами апсиды, гнутыми кровлями и ярусными главками на граненых барабанах. Трапезная по ширине, как правило, не превышает четверик и вплотную примыкает к колокольне. Своды восьмериков иногда прорезаны окнами-люкарнами, ребра главков украшены плоскими фигурными «ушами» (отголосок стиля барокко), проемы обрамлены фигурными наличниками сложных очертаний. Декор этих построек утрачен при реконструкциях XIX в. Подобную объемно-пространственную композицию

храмов проектировались площади, на них ориентировались створы новых улиц. Так, в Орле Смоленская ц. находится в центре сохранившейся панорамы Болховской ул.

Связь со столичной архитектурой, камерность композиции, продольно ориентированный план, завершения в виде купола на барабане-ротонде, портики с 4 пилястрами и скромный декор прослеживаются в ряде храмов кон. XVIII в. Большой кирпичный собор апостолов Петра и Павла (1797–1841) в Орле представляет собой образец классицизма, ориентированный на столичные постройки. Это крещатое в плане здание, увенчанное крупной ротондой, с 6-колонным портиком на вост. фасаде, с полукруглыми портиками на боковых фасадах и с 3-ярусной колокольной под шпилем (1843). Первоначально собор был освящен во имя св. Павла Исповедника, небесного покровителя имп. Павла I, а в 1861 г. переосвящен во имя апостолов Петра и Павла; приделы — во имя святых Александра Невского и Павла Исповедника.

С кон. XVIII в. в Орловском крае началось строительство храмов в классицистическом стиле. Значительную роль в распространении форм раннего классицизма в церковном зодчестве региона сыграли храмы 80–90-х гг. XVIII в., построенные в крупных дворянских усадьбах, напр. Успенская ц. (1798) в с. Солнцево Орловского у. С распространением форм зрелого классицизма совпало сооружение новых высоких колоколен при более ранних церквях. Так, при Троице-Василиевской ц. (1743–1751), стилистически близкой к барокко, была сооружена колокольня (1802) в стиле классицизма, что повлекло за собой и изменение декора храма. В 1-й трети XIX в. выстроено ок. 100 храмов в стиле классицизма с различными объемно-планировочными решениями. Одной из типологических разновидностей были сооружения, где центральный четверик перекрыт цилиндрическим барабаном с крупными круглыми окнами, дополнен полукруглой (или прямоугольной с портиком) апсидой. Примером ранней постройки такого типа служит утраченный ныне Сергиевский храм 142-го пехотного Звенигородского полка (1786–1788, колокольня со шпилем — 1795); трапезная расширена в 1872 г. (храм снесен после Великой Отече-

ственной войны). В этом ряду стоит утраченная ныне Крестовоздвиженская ц. (1797) — крупная, кирпичная, однокупольная, с объемным цилиндрическим барабаном на основании в форме равностороннего креста, с небольшой трапезной и колокольной, квадратной в основании, с усеченными углами верхних ярусов (взорвана в 1933).

Крупнейшее классицистическое сооружение этого периода — Успенская (Михаило-Архангельская) ц. (1801–1817) в Орле, в бывш. Посадской слободе: крупный четверик с большими окнами, изящным барабаном в виде круглой ротонды с двойными коринфскими пилястрами между окнами с полукруглыми завершениями, с поясом круглых подкупольных окон, высоким куполом и фонарем с небольшой завершающей главкой, а также с рустовкой в декоре стен, боковые фасады и алтарную часть украшают закрытые ионические портики с фронтонами, декорированные 4 парами сдвоенных пилястр; в 1860 г. четверик и колокольню соединила трапезная. Эту стилистическую линию продолжили: ц. Живоначальной Троицы (1823) на Троицком кладбище в Орле; По-

ный четверик с равновеликими прямоугольными апсидой и боковыми притворами и с примыкающими с запада трапезной и колокольной.

В 1-й четв. XIX в. в Орле велось строительство архиерейской резиденции (подворья) на месте упраздненного Успенского мон-ря. Здание 2-этажного архиерейского дома с домовой Благовещенской ц. возведено в 1821–1824 гг. в стиле классицизма (не сохр.).

Церкви в имениях крупных землевладельцев в большинстве случаев выдержаны в стиле классицизма. К ним относится, в частности, небольшая церковь (1844–1847) в с. Старцево (Лепешкино) Орловского у. близ усадьбы баронов Остен-Сакенов. Купольное бесстолпное здание, несмотря на сравнительно скромные размеры, выглядит подчеркнуто монументально. Основной кубический двусветный объем увенчан массивным низким цилиндрическим барабаном со ступенчатым аттиком и с пологим куполом. Закругленная апсида, сильно выдвинутая на восток, и короткая квадратная в плане трапезная значительно понижены по отношению к кубу. Ампи- рный декор фасадов строг и лаконичен. Четверик оформлен крупными портиками, состоящими из 4 пилястр, между которыми

Четверик оформлен крупными портиками, состоящими из 4 пилястр, между которыми

*Успенский
(Михаило-Архангельский)
собор.
1801–1817 гг.
Фото: И. С. Павлинов*



внизу — большие прямоугольные окна с замковыми камнями, а сверху — круглые окна 2-го света, которым отвечают такой

же формы световые проемы барабанов. Стены трапезной имеют крупную рустовку и прямоугольные окна с замковыми камнями. Наиболее характерный образец ампирного стиля в Орле — Успенский (Михаило-Архангельский) собор (1801). В 20–40-х гг. XIX в. появились храмы в стиле ампира больших размеров и сложной планировки, с массивными элементами (купольными ротондами, пилонами, портиками на фасадах, термальными и круглыми окнами 2-го света, 2-, 3-ярусными колокольнями): ц. Спаса Нерукотворного

же формы световые проемы барабанов. Стены трапезной имеют крупную рустовку и прямоугольные окна с замковыми камнями. Наиболее характерный образец ампирного стиля в Орле — Успенский (Михаило-Архангельский) собор (1801). В 20–40-х гг. XIX в. появились храмы в стиле ампира больших размеров и сложной планировки, с массивными элементами (купольными ротондами, пилонами, портиками на фасадах, термальными и круглыми окнами 2-го света, 2-, 3-ярусными колокольнями): ц. Спаса Нерукотворного

(1820) в с. Паслове Орловского у.; Благовещенская ц. (1844) в с. Альшань Орловского у.; ц. Спаса Нерукотворного в с. Спасском Орловского у.

С 40-х гг. XIX в. и особенно во время активного торгово-экономического развития края (с 60-х гг. XIX в.) повсеместно строили храмы с различными объемно-планировочными решениями, в крупномасштабном декоре к-рых использовались характерные для периода историзма мотивы средневеков. зодчества Руси и Зап. Европы, ренессанса, барокко, классицизма, а также модерна. Оригинальным решением отличались 2 церкви (Троицкая с усыпальницей семьи сенатора А. В. Кочубея, 1844–1845, и Воскресенская с усыпальницей ген. Приклонского, 1885) — в орловских мон-рях, Успенском и Введенском. Их необычная форма напоминает небольшие базилики романского периода — прямоугольный бесстолпный одионефный объем, накрытый двускатной крышей с арочным карнизом, увенчанный 2 главками на граненых барабанах, расположенных на фронтонах по оси «восток—запад», отсутствие трапезной, 3-гранная апсида, окна с полуциркулярным завершением, оформленные кокошниковыми наличниками. Центральный объем построенной в рус. стиле ц. Покрова Пресв. Богородицы (1890, с усыпальницей семьи поэта А. А. Фета) в с. Клеймёнове Орловского у. имеет вид равностороннего креста, над центром крепящегося объема возвышается глава на тонкой грашенной шее, на углах четверика, декорированных гранеными полуколонками, поставлены маленькие главки; фронтоны имеют щипцовое завершение.

В 40-х гг. XIX в. появились постройки в русско-визант. стиле, связанные с творчеством К. А. Тона, напр. ц. Смоленской иконы Божией Матери (50-е гг. XIX в. — 1895) в Орле, где мотивы древнерус. архитектуры (пятиглавие, килевидные наличники и завершения лопаток, луковичные главы, 3-лепестковая апсида) сочетались с классической основой и др. элементами декора (прямоугольная трапезная, ярусная колокольня). По проекту архит. Н. Т. Ефимова был сооружен обширный кирпичный Троицкий кафедральный собор (1860–1879) на Орловском архиерейском подворье: большое 4-столпное 5-ку-



*Спасо-Преображенский собор
в Болхове. 1841–1851 гг.
Архит. П. А. Малахов.
Фото: А. И. Нагасв*

польное здание с декором в русско-визант. стиле. По проекту архит. П. А. Малахова в Болхове был построен 2-этажный 5-купольный собор в честь Преображения Господня (1841–1851) с 6 престолами, отличающийся правильными пропорциями и стройным силуэтом благодаря вертикальным членениям фасадов (трапезная часть отсутствует), высоким арочным окнам, килевидным очертаниям оконных архивольтов, кокошников в завершении фасадов и полукруглых 3-лепестковых алтарных апсид и шпилью, завершающему ярусную колокольню, соединенную лестничным переходом с четвериком.

Традиции рус. стиля отмечаются в ряде построек Орла сер. — 2-й пол. XIX в. и вплоть до 1-го десятилетия XX в. В этой стилистике была возведена однокупольная 4-столпная Воскресенская ц. (1840–1865, не сохр.) с прямоугольной трапезной и многоярусной колокольней (1890); центральный четверик завершался крупным цилиндрическим барабаном, перекрытым большим луковичным куполом. При старой каменной церкви (1688) в 70–80-х гг. XVIII в. была устроена богадельня; храм с богдельней орловцы называли «Воскресенской Лаврой». Традиции русско-визант. стиля прослеживаются в формах Преображенской ц. (1871–1886, 10-е гг. XX в.) в с. Салтыки Орловского у. — крупный двусветный четверик завершается небольшим граненым барабаном, что объясняется изменением плана из-за нехватки

средств при строительстве; к четверику примыкают полукруглая апсида, небольшая односветная трапезная и ярусная квадратная в плане колокольня. Небольшая ц. святых Кирилла и Мефодия (1892–1894, взорвана в 1943 при отступлении немцев) в Орле была построена как домовый храм при Первом ДУ и представляет собой четверик, увенчанный пирамидальной кровлей и главкой на 4-гранном барабане с шатровой колокольней, примыкающей к основному объему; стены четверика были декорированы поребриком и завершены поясом килевидных кокошников. Мотивы русского шатрового зодчества отразились в формах надвратной Тихвинской ц. (1865) в орловском Введенском мон-ре, представляющей 2-этажный кубический 4-столпный храм с апсидой, вписанной в основной объем; храм увенчан световым граненым барабаном, завершенным шатром на квадратном постаменте и небольшой главкой на тонком грашенном барабане. Декором в рус. стиле отличалась Покровская ц. (заложена в 1853, в 1863 обрушился центральный купол, достроена в 1885–1904) в Орле — большой кирпичный храм эклектичной архитектуры, построенный на месте каменной церкви 1749 г. и представляющий собой 4-столпное 5-купольное здание с трапезной и многоярусной колокольней. Стены четверика поделены на 3 лопатки с килевидным завершением, оконные проемы, соединенные по 3, также имеют килевидные наличники, демонстрирующие элементы древнерус. зодчества (взорван в 1948). В 1899–1902 гг. в Орле, в привокзальном поселке, в память коронования имп. Николая II возвели в неорус. стиле уникальную по формам 9-главую Иверскую ц. Храм строился по проекту инженера управления Московско-Курской железной дороги Н. И. Орлова. Декор храма напоминает образцы средневековой московской архитектуры XV–XVII вв.: массивный 4-столпный кубический объем на низком подклете с крупным высоким 3-апсидным алтарем является основанием для куба меньшего размера, завершением к-рого служат 3 яруса мелких килевидных кокошников «вперебежку». Короткая трапезная, более узкая, чем центральный объем, соединяет храм с колокольней, широкий четверик к-рой с откры-

тым ярусом звона увенчан граненым шатром с оконцами и завершающей главкой на граненом тонком барабане. Фасады украшают широкие полукруглые в сечении полуколонны, собранные по 3 в углах куба в пучки. Оконные рамы обрамляют пышные паличники с полуколонками и треугольными и кокошниковыми фронтонами (храм закрыт в 1923, венчания сломаны, в 1990 возвращен верующим, отреставрирован).

В Орловском у. оригинальным конструктивным решением отличалась ц. Воскресения Христова (1879, не сохр.) в с. Плещееве. Композиционное построение храма состояло из основного объема с короткими рукавами креста, каждая грань к-рого была завершена на фасадах килевидным кокошником, и венчающего его восьмерика, завершенного граненым шатром с окнами-слухами с кокошниками у основания каждой грани и главкой. Сочетание декора с элементами визант. стиля и формы восьмерик на четверике наблюдается в архитектуре ц. святых Космы и Дамиана (1914) в с. Дьячье. В орловских храмах мастера нередко воспроизводили композицию и декор эпохи позднего ампира в сочетании с декоративными элементами рус. стиля. Напр., ц. свт. Николая Чудотворца (1898–1909) в с. Бакланове имеет завершение четверика в виде круглой ротонды с венчающей главкой, ее отмечают ципцовые фронтоны с маленькими главками, декор с использованием пояса зубчиков.

Отдельная страница в популяризации рус. стиля в архитектуре XIX — нач. XX в. принадлежит старообрядцам Орловской губ. В 1841 г. орловские единоверцы перестроили каменную поповскую часовню в Успенскую (Новоблагословенную) единоверческую ц. Она получила формы, отдаленно напоминающие рус. посадские храмы XVI–XVII вв.: кубический центральный четверик, завершенный 4-гранной кровлей и 5 главами на 8-гранных барабанах с луковичным завершением; фасады были декорированы 3 лопатками с рельефным полуциркульным завершением. Деревянная однопрестольная Никольская ц. (1884) на старообрядческом Лутовом кладбище (возникло не позже 1-й пол. XIX в., ликвидировано во 2-й пол. XX в.) построена на месте старой церкви, перестроенной в 1841 г. из старообрядческой часовни (закрыта в 1929, разрушена).

Начиная с 1-й трети XIX в. было перестроено и расширено большинство церквей XVIII в. Приделы переносили из трапезной в симметричные пристройки по сторонам главного храма, из-за чего сооружения становились крестообразными в плане, а в интерьере появлялся поперечный неф («трансепт»), увеличивали трапезные, возводили новые колокольни, меняли стилистику декора. В 1837–1838 гг. в Орле перестроена приходская Богоявленская ц. (70–80-е гг. XVII в.): трапезная расширена, а фасады декорированы в стиле ампира, с юж. и сев. стороны добавлены портики с 4 колоннами. Всехсвятская ц. (1808–1820) в Болхове, при к-рой в 1857 г. был организован одноименный жен. мон-рь, перестроена в 1867–1870 гг. в формах рус. стиля с использованием кокошниковых завершений окон и дверных проемов. В 1889–1891 гг. была капитально перестроена в рус. стиле Георгиевская (Сретенская) ц. на ул. Болховской в Орле: центральный 8-гранный объем получил шатровое завершение, сооружены боковые Иверский и Георгиевский приделы, а также шатровая колокольня, восьмерик надстроен шатровым куполом.

В Орле и губернии работали: архит. Ф. И. Петонди (1797–1894) — с 1813 по 1834 г.; городской и епархиальный архит. Н. Т. Ефимов (проектировал кафедральный Троицкий собор (1860–1879), Троицкую церковь-усыпальницу (1845) на архиерейском подворье, Смоленскую ц. (1857–1895) и Покровскую ц. (1853–1904) в Орле, Воскресенскую ц. в с. Плещееве Орловского у.); архит. Орловской казенной палаты Ф. И. Данилов и строитель-подрядчик И. Е. Измайлов (строительство Казанской ц. в с. Куракине Орловской губ., перестройка Введенской ц. одноименного мон-ря в Орле и др.); губ. архит. И. П. Лутохин (1856–1866; перестройка Михаило-Архангельской, Никитско-Ахтырской церквей в Орле) и др. С 60-х гг. XIX в. в Орловском регионе отказались от столичных проектов. Сельские кирпичные храмы возводили по единому образцу: 2-светный куб с небольшим восьмериком и главкой средних размеров на широкой граненой шее, апсиды (граненая или полукруглая), короткая невысокая трапезная, 2- или 3-ярусная колокольня (напр., Всехсвятская ц. в с. Лаврове, возведенная в 1874).

В XIX — 1-й четв. XX в. в Орле был устроен ряд домовых храмов при светских и учебных заведениях: Иоанно-Богословский (1828, в 1891 перенесен в пристройку, закрыт в 1918) в здании ДС (архит. Петонди, 1824–1826); в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» (освящен в 1833, закрыт в 1918) в больничном корпусе богоугодных заведений, созданных в 1831 г.; арх. Михаила в здании Бахтина кадетского корпуса (1837–1843); в здании Александровского реального уч-ща (1873–1875; церковная пристройка расширена в 1895–1896); в муж. гимназии, открытой в 1808 г. в здании постройки 1795 г. (закрыт вскоре после 1918); Зачатия прав. Анны в здании Александровского ин-та благородных девиц (1865); в здании исправительного арестантского отделения, созданного в 1870 г. (в 1908–1917 — Центральной каторжной тюрьмы); св. царицы Александры (освящен в 1897) на территории Дома трудолюбия.

Отдельной группой сооружений являются часовни XIX — нач. XX в., большая часть к-рых была украшена неорус. декором. В Орле это ротондальная однокупольная часовня (нач. XIX в.) в стиле классицизма рядом с ц. арх. Михаила; Всехсвятская часовня (освящена в 1912; была приписана к храму Звенигородского полка, закрыта в нач. 10-х гг. XX в. и вскоре разрушена) на Братском военном кладбище, открытом в 1890 г. на Троицком кладбище; 8-гранная часовня св. Александра Невского — бесстолпное сооружение с граненой кровлей и небольшой главкой (сооружена в 1867 в память спасения имп. Александра II от покушения в 1866, уничтожена в кон. 50-х гг. XX в.).

К 1917 г. в Орловском регионе (включая районы, ранее входившие в состав др. областей) действовали ок. 10 мон-рей и сотни храмов. Большой ущерб церковному зодчеству нанесли антирелиг. кампании 30-х и 60-х гг. XX в., а также сражения во время Великой Отечественной войны. Уцелело немногим более 150 церквей, большинство к-рых к 80-м гг. нуждалось в срочных восстановительных или ремонтных работах. С кон. 80-х гг. XX в. храмы и мон-ри стали возвращать в ведение епархии; многие полностью восстановлены (иногда утраченные части реконструированы произвольно либо

неточно). В новых храмах сохраняются традиции правосл. архитектуры; всего выстроено неск. десятков храмов.

Иконопись. Особенности культуры края (ранее территория средневек. Верховских княжеств), относительно поздно вошедшего в состав России, заключаются в сочетании художественных традиций Москвы, Киева и нек-рых соседних земель, в наличии значительного пласта старообрядческого искусства, в контактах со старообрядцами Ветки и др. расположенных вблизи старообрядческих центров, в сочетании этих традиций с каноническими нормами офиц. церковного искусства, в сохранении местного своеобразия даже в XIX в., когда в крае активно формируется усадебная дворянская культура.

Сохранившиеся и утраченные памятники церковного искусства на территории Орловского региона в основном относятся к XVII — нач. XX в. Отрывочные сведения о церковных древностях (прежде всего о почитаемых иконах и предметах с вкладными надписями) и художественной жизни Орловского региона содержатся в письменных источниках, церковно-археологической и краеведческой лит-ре XIX–XX вв.

В кон. XVI–XVII в. создавались иконостасы и предметы богослужбной утвари для новых, преимущественно деревянных, храмов, о скудном убранстве к-рых известно из писцовых книг. Появление в местных монастырях и храмах икон и предметов церковного убранства в первую очередь связано с Москвой (напр., икона «Свт. Никола Можайский, со святыми Зосимой и Савватием на полях», 2-я пол. XVI в., Орловский краеведческий музей). Существует предание о присылке царем Михаилом Феодоровичем в благословение новосильскому Свято-Духову монарху чтимой иконы свт. Николая и богослужбных книг. В местных церквях на царевых погостах начиная с правления царя Феодора Иоанновича встречаются упоминания об «образах, иконах, книгах и всяком строении церковном» в селищах Дьячьё, Богословский и Никитский погосты, Георгиевское, Моховица, Пречистенское Орловского у.; в Гнездилово Болховского у., Каменецком стане Мценского у.; Никитском починке Ливенского у. (ПКМГ. Ч. I. Отд. 2. С. 853–1073). В 1672 г., в правление царя Алексея Михайловича, в цент-

ральный собор Орловской крепости из Москвы были направлены иконы, колокола и богослужбные книги (РГАДА. Ф. 210. Оп. 14. Ч. 1: Столбцы Севского стола. Стб. 292. Л. 4–9. Приемная сказка соборного попа Димитрия Маккавеева). Несколько ранее в Богоявленский монастырь в Детинце была принесена икона «Успение Божией Матери» (позднее почиталась чудотворной в орловском Успенском монастыре), являвшаяся списком иконы из местного ряда Успенского собора Московского Кремля. Иконы с частицами мощей, серебряные кресты, богослужбные Евангелия, присланные царями в XVII в., хранились в храмах Орла, Мценска, Болхова, Ливен, Новосиля, Кром и в городских монастырях еще в нач. XX в.

Известны вклады местных жителей, посадских людей и настоятелей монархей в крупнейшие храмы Орла и окрестностей в сер.—2-й пол. XVII в. Напр., в XIX в. в Ахтырской ц. в Орле (район древней Пятницкой ц. XVI–XVII вв.) находилась икона с чудотворным крестом XVI в. с вложенными в него частицами мощей мн. святых. Крест (1-я треть XVI в., Калуга?) был пожертвован «по обещанию калужанином Иваном Стефановым сыном Кузьминым в 1526 году», он был вложен в икону (возможно, выполнена ок. 1740 в Орле), на к-рой изображены: «две иконы Богоматери, святые: Конон, Мамонт, Василий, Николай Чудотворец, Марон, Сиселий, Архистратиг Михаил, Иоанн, Аверкий, Антипий, Харлампий, Феоктист, Филипп, Мартин» (Описание церквей, приходов и монастырей Орловской епархии. Орел, 1901. С. 86).

Иконы, связанные, очевидно, с традициями укр. иконописания, могли присылать из Белгорода либо привозить «черкасы», в сер.—2-й пол. XVII в. поселившиеся на западе Белгородского края. Именно «черкаским» мастерам принадлежал ныне утраченный почитаемый образ свт. Николая Чудотворца, вложенный воеводой Б. Д. Протасовым в мценский Никольский собор (*Фирсов А.* Мценск // ИВ. 1915. Т. 140. № 5. С. 632–633).

Местные легенды, записанные в Новое время, свидетельствуют о наличии региональных местночтимых икон в XIV–XVI вв. («Свт. Никола Мценский», «Свт. Никола Столбовский», «Свт. Никола Ново-

сильский»), вероятно связанных с культурой Верховских княжеств. Из почитаемых в Орле и уезде в позднесредневек. период известна одна местная икона — св. Никиты Мученика, к-рая происходит из одноименной церкви на царском погосте в с. Никитском (Солнцево) близ Орла. Наиболее ранний перечень церквей в Писцовой книге подьячего Леонтия Сафонова и писца Дементия Яковлева (1594–1595) позволяет обрисовать круг сюжетов икон по посвящению храмовых престолов. Церкви в селах, являвшихся с кон. XVI в. царскими погостами (церкви Воскресения в с. Мезин (позднее Плещеево), Успения в с. Пречистенском, арх. Михаила в с. Архангельском, что в Сычах, и в с. Моховица, свт. Николая Чудотворца на погосте около древнего Звенигородского городища на р. Неполоди и в с. Ольшань, свт. Николая Чудотворца с приделом святых Бориса и Глеба в с. Старцевом, свт. Иоанна Богослова в Богословском погосте в Тайчуковом стане на р. Оптухе, святых Космы и Дамиана в с. Дьячьё, Покрова в дер. Покровское-Скородное, вмч. Георгия Победоносца в с. Егорьевском (позднее Нарышкино)), строили и украшали на пожертвования «приходных людей», т. о., есть вероятность, что иконы (древние «образы» упом. по крайней мере в нек-рых из перечисленных храмов), отражающие в сюжетах посвящения престолов, привозили из Москвы.

Существование в 1-й пол. XVII в. в Орловском крае иконописных мастерских не зафиксировано. Местные мастера были, вероятно, самоучками. Под 1635 г. упоминается Василий Иконник — иконописец из мценских пушкарей и чертежник при мценском, затем орловском воеводе (автор чертежа Орловской крепости; см.: РГАДА. Ф. 210. Оп. 12. Ч. 1: Столбцы Белгородского стола. Стб. 65. Л. 131–132; *Неделин В. М.* Орел изначальный. Орёл, 2001. С. 79–80). Иконы создавали местные мастера-самоучки либо их привозили из Москвы, что в дальнейшем обеспечило, судя по оставшимся произведениям, зависимость от школы Оружейной палаты 2-й пол. XVII в. на 1-м этапе становления местной традиции. Иконописцы на востоке края, очевидно, следовали рус. иконописной традиции. Тогда как на западе буд. Орловской губ., в сер. XVII в. встречались как привозные иконы с укр. земель

и предположительно из Белоруссии, так и местные произведения, созданные под их влиянием.

Не ранее XVII в. развивается копирование чтимых образов. Привозные произведения способствуют распространению определенных иконографических изводов (иконы Божией Матери Свенская Печерская, Владимирская, Казанская, Смоленская, «Троеручица», Тихвинская, икона свт. Николая (тип — Можайский)).

В нач. XVIII в. иконопись края по-прежнему не имела единой культурной традиции. На севере к Орловщине прилегал активно развивающийся в художественном отношении регион (Тула и Калуга) с ярко выраженной иконописной и живописной традицией, но до Орловщины доходили лишь «осколки» этой культуры. Нельзя не отметить определенную зависимость региона от укр. культуры: в частности, это выразилось в почитании икон Богородицы, культ к-рых был распространен на Черниговщине (напр., Балыкинской, «Неувядаемый Цвет», «Взыскание погибших» киевской иконографии), и производстве их списков. В то же время иконопись, прежде всего центральных и восточных уездов буд. Орловской губ., находившихся в ведомстве разных викариальных епархий с центром в Москве, сохраняла близость к московской культуре и продолжала традиции мастеров Оружейной палаты и их последователей, чьи иконы по-прежнему привозили в Орловский край (напр., икона Богоматери «Всех скорбящих Радость», тип «Римская Снежная», 1723, Никольская ц., Кромь).

В местных документах часто упоминаются иконы Божией Матери: Владимирская, Казанская, Тихвинская, «Троеручица», Смоленская «Одигитрия», Ахтырская, Курская «Знамение», «Всех скорбящих Радость», «Утоли моя печали» и др., принадлежащие к московской традиции. Местное предание относит к эпохе Петра I прославление одной из наиболее почитаемых в Дмитровске чудотворных икон Божией Матери — Корсунской из ц. вмч. Димитрия Солунского в Дмитровске и иконы «Спас Нерукотворный» (вероятно, список иконы «Спас Романовский», происходившей из Домика Петра I в С.-Петербурге) из ц. вмч. Димитрия Солунского в с. Мореве Дмитровского у. Обе иконы легенда свя-

зывает с царскими подарками кн. Д. К. Кантемиру.

В 1-й пол. XVIII в. для крупных храмов края работали мастера Оружейной палаты, московский иконописец Егор Грек в 40-х гг. XVIII в. выполнил список иконы «Богоматерь Иерусалимская» из Успенского собора Московского Кремля для иконостаса Христорождественской ц. в Болхове (этот список утрачен, сохр. его местные копии).

Принято считать, что с присутствием в регионе старообрядцев связано сохранение «дониконовской» иконописной традиции. Об иконных собраниях орловских старообрядцев-беспоповцев, к-рые стали формироваться лишь во 2-й пол. XVIII в., в источниках много упоминаний (Абакумов С. Н. Эволюция старообрядчества в Орловской губ. в кон. XVIII — нач. XX вв.: Канд. дис. Орёл, 2010). В частных и церковных собра-

на ее развитие в Верхнеокском регионе.

Во 2-й трети XVIII в. в центральных и западных уездах региона получили распространение списки икон, выполненных в южнорус. традиции 2-й пол. XVII в. и почитаемых на Киевщине и Черниговщине (напр., иконы Божией Матери: Ахтырская, Чолнская, Ченстоховская, «Успение Печерская»). В иконописи края этого периода закрепились элементы укр. барокко, что было обусловлено особым отношением к киевской традиции, к-рая культивировалась в монастырях, связанных с Киево-Печерской лаврой. Эта манера впосл. укрепилась в традиции второго барокко с характерными признаками барочной укр. живописи XVIII в., приверженцами к-рой являлись мастера Киево-Печерской лавры (напр., икона «Святители Афанасий и Кирилл Александрийские», 1777, ц. свт. Николая Чудотворца (Николаи на Песках), Орёл).

После объединения региона с центром в Орле

Икона

«Успение Пресв. Богородицы, Киево-Печерская».

1-я пол. XVIII в.

(ц. Св. Троицы на Троицком кладбище, Орёл).

Фото: М. А. Комова



местная художественная традиция по-прежнему не являлась однородной, т. к. впитала мн. манеры,

бытовавшие в регионе. В 70–80-х гг. XVIII в. барокко потеряло вычурность, приблизившись к новому классицистическому идеалу в посл. трети XVIII в. (напр., икона «Св. Троица», 70-е гг. XVIII в., ц. апостолов Петра и Павла, Мценск). В губернском и уездных центрах барочные многоярусные иконостасы сер. — 2-й пол. XVIII в. с резными колоннами, увенчанные живописной композицией «Распятие» с отдельными резными фигурами Богоматери и ап. Иоанна Богослова, коленопреклоненными ангелами (напр., сохр. скульптуры из Введенской ц., Болхов), были в XIX в. заменены однородными иконостасами классической традиции.

В XIX в. в местной иконописи, претерпев ряд закономерных изменений, сосуществовало большое количество направлений и манер, бытовавших в предыдущую эпоху,

что создавало ощущение стиливого запаздывания. В 1-й пол. столетия в офиц. местной иконописи сильны тенденции классицизма (напр., частично сохранившееся иконное убранство Иоанно-Богословской ц. в с. Платонове Орловского р-на). Позднеакадемическая основа была характерна для произведений, связанных с монастырскими заказами, а также для духовного портрета вплоть до кон. XIX в., когда она утрачивает все характеристики стиля, приближаясь к живописному примитиву (напр., портрет архим. Макария (Глухарёва), Орловский краеведческий музей).

Несмотря на то что в 1-й пол. XIX в. в Орле иконы в центральных храмах выполняли местные живописцы в академической традиции («Распятие Христово», живописец Н. Озеров, ц. Св. Троицы (Троицы на Кладбище) в Орле), в целом в провинциальном иконном примитиве преобладает прежний принцип копирования — варьирование до неузнаваемости гармонично-торжественных академических произведений, создававшихся под эгидой барокко фольклорного типа, что характерно для «пограничного» искусства, когда «наличествует разница между художественной системой образа и выучкой мастера» («Образ Воскресения Христова и 12 праздников и всех находящихся во граде Болхове 20 храмах с их престолами и праздниками числом 77», иконописец Н. М. Срохан, 1852, Введенская ц. в Болхове).

Особенности стиля второго барокко проявлялись более активно в группе живописных икон сер. XIX в. на юж. и юго-зап. землях региона. Эти образы отличаются монументальным характером, динамичной композицией; напряженность колорита создается контрастным сочетанием синих и красных тонов. Сохранение подобной манеры объясняется сознательным следованием основным характеристикам письма икон XVII–XVIII вв., к-рые в регионе снова стали почитать. В то же время стиль написания местночтимых икон Богоматери, несмотря на то что последние выполнялись часто с образцов XVIII в., приобретает классические черты (напр., чтимая Балыкинская икона Божией Матери в орловском Введенском мон-ре, 1-я пол. XIX в., и икона Божией Матери «Спорушница

грешных» в Ахтырской ц., Орёл, сер. XIX в.).

Оригинальным явлением местной иконописной культуры XIX в. стала иконопись «фольклорного» типа, т. н. иконный примитив, в манере исполнения к-рого при следовании традиц. иконописным композициям заметно влияние светской живописи (напр., чтимая икона «Ап. Иоанн Богослов на Патмосе» в Иоанно-Богословской ц. с. Платонова Орловского р-на, 1-я пол. XIX в.). Академическая эстетика оригинала в этих произведениях трансформировалась в духе народного искусства, а вольная трактовка композиции придавала ей иное звучание. К кон. XIX в. в этих работах колорит становится ярким, декоративным, что сближает их с лубочными картинками.

Во 2-й пол. XIX в. в традиц. иконописи Орловского региона, как и многих других российских центров, преобладали сходные традиции: золотой фон, яркое колористическое построение при сочетании красного, розового, оранжевого, голубого,



Святители
Афанасий и Кирилл Александрийские.
Икона. 1777 г.
(ц. свт. Николай Чудотворца
на Песках, Орёл).
Фото: М. А. Комова

светло-зеленого. Наряду с характерными для Ветковско-Стародубского региона иконографическим выбором лиц и сюжетов (Богородица, свт. Николай Чудотворец (Отвратный), Нерукотворный образ Спа-



Свт. Митрофан Воронежский.
Икона. Сер. XIX в.
(ОМИИ).

Фото: М. А. Комова

сителя, со Страстями) появляются композиции, выполненные местными мастерами в традиционном для Ветки колорите (иконы Божией Матери Балыкинская и Курская Коренная, святые Митрофан Воронежский, Александр Невский; иконы представлены в экспозиции иконописи Орловского музея изобразительных искусств). Традиц. иконопись центральных областей Орловщины отличают простота композиций и орнаментики, почти полное покрытие золотыми (либо красочными) пробелами одежд святых, редкое использование архитектурных фонов, сложных позмов, упрощение деталей одежд, отсутствие ковчега, одинаковый цвет и средника, и полей (без дополнительного растительного орнамента), разноцветные фоны вокруг святых на полях, черно-красная и сине-красная опушь. О популярности в XIX в. особенностей ветковского типа также свидетельствуют те из местных икон, где источник остается узнаваемым, несмотря на неумелую манеру письма, несовершенную технику цирковки. Ветковская манера остается ведущей для неск. поколений местных мастеров (напр., Казанская икона Божией Матери, 1830, орловский старообрядческий мастер И. Ермаков). К кон. столетия в цветовой палитре орловских икон становится меньше открытого по-ветковски цвета, чаще встречается оттеночный колорит (напр., Казанская икона Божией Матери, 1830, орловский старообрядческий мастер И. Ермаков).

Лит.: Алексина Р. М. К истории церкви г. Орла во имя иконы Смоленской Божией Матери (Одигитрии) // Сб. Орловского перек. ист.-ар-

хеол. об-ва. 2001. Вып. 2(5). С. 38–50; Еремий В. П. Правосл. церкви и монахи г. Орла // Там же. С. 229–294; Русское церк. искусство Нового времени / Ред.-сост.: А. В. Рындина. М., 2004; Комова М. А. Иконное наследие Орловского края XVIII–XIX вв. М., 2012.

М. А. Комова

«ОРЛОВСКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ», офиц. издание Орловской епархии, разрешенное в 1864 г. Синодом по ходатайству еп. Поликарпа (Радкевича). «О. е. в.» выходили в Орле с 1 янв. 1865 по 1(14) дек. 1918 г.: в 1865–1891 гг. и с июня 1917 по дек. 1918 г. — 2 раза в месяц, с янв. 1892 по май 1917 г. — еженедельно; в 1917 г. вышло 49 номеров. Первоначально журнал имел 3 раздела: правительственных распоряжений, местной епархиальной хроники и назидательного чтения; в 1-м разделе был свой редактор, и в № 1–15 за 1865 г. — отдельная продолжающаяся пагинация, затем до 1902 г. пагинация была общей. С № 2 за 1866 г. сформированы официальный и неофициальный отделы, с № 1 за 1903 г. до № 23/24 за 1917 г. имевшие раздельную пагинацию. С № 25/26 за 1917 г. пагинация вновь стала общей, а с № 3/4 за 1918 г. в «О. е. в.» снято разделение на официальный и неофициальный отделы.

Изначально редакция «О. е. в.» располагалась при Орловской ДС, но в № 8 за 1891 г. указывалось, что после перевода на Казанскую кафедру еп. Варсонофия и смены редакторов официального и неофициального отделов редакция «О. е. в.» переведена в Орловскую духовную консисторию (с № 1 за 1892 по № 10 за 1897 адрес редакции публиковался на 1-й странице), с № 11 за 1897 по № 14 за 1910 г. в подзаголовке указывалось, что журнал издавался при Орловской духовной консистории, а с № 17/18 за 1910 по № 38/39 за 1917 г. — снова при Орловской ДС.

С 1865 г. до нач. 80-х гг. XIX в. офиц. отдел «О. е. в.» редактировали П. Ф. Полидоров (1865. № 1 — 1868. № 4), прот. А. И. Слюсарев (1868. № 5–11, 14–24 — 1881. № 9) и секретарь консистории А. П. Кедров (1868. № 12–13 за редактора). Редакторами неофиц. отдела были архим. Нафанаил (Соборов; вполн. епископ Архангельский) (1865. № 1–5), ректор ДС архим. Палладий (Пьянков; вполн. епископ Олонецкий) (1865. № 6 — 1868. № 18) и прот. Александр Богданов (вполн. епископ Тамбовский;

1870. № 9 — 1889. № 3), к-рый с № 10 за 1881 г. редактировал и офиц. отдел. Его сменил ректор ДС архим. Варсонофий (Курганов; вполн. епископ Глазовский) (1889. № 8 — 1891. № 6), также редактор обоих отделов «О. е. в.». Затем редакторами офиц. отдела были секретари консистории Н. П. Спасский (1891. № 8 — 1892. № 8/9), А. И. Никонович (1892. № 18 — 1896. № 13/14), Н. А. Никитин (1896. № 19 — 1897. № 39) и свящ. Митрофан Афонский (с 1906 епископ; 1897. № 40 — 1910. № 14), а неофициальной — прот. В. А. Детский (1891. № 8 — 1894. № 6), прот. М. Смирнов (1894. № 7 — 1902. № 25 редактор; 1902. № 26 — 1903. № 10 совм. с А. Светозаровым), А. С. Светозаров (1903. № 11 — 1904. № 21 исполняющий должность редактора; 1904. № 22 — 1907. № 41 редактор). С № 42 за 1907 г. редактирование неофиц. отдела перешло к еп. Митрофану (1907. № 42 — 1908. № 11 за редактора; 1908. № 12 — 1910. № 14 редактор). Затем редактором официального и неофициального отделов «О. е. в.» стал ректор ДС прот. В. А. Сахаров (1910. № 15–17/18 и. о. редактора; 1910. № 19 — 1917. № 15/16 редактор), к-рого на этом посту сменил преподаватель ДС М. Н. Полунин (1917. № 17/18 за редактора; 1917. № 19 — 1918. № 2 и. о. редактора; 1918. № 3/4–24 редактор).

Отдельные номера в отсутствие редактора выпустили инспектор ДС иером. Михаил (Ермаков; вполн. митрополит Киевский) (1889. № 4–7), инспектор ДС иером. Порфирий (Виноградов; вполн. архимандрит) (1891. № 7), и. о. секретаря консистории В. Ф. Ансимов (1892. № 10–17. Отд. офиц.), прот. М. В. Смирнов (1895. № 40–42/43; 1896. № 15–18. Отд. офиц.), В. К. Орлов (1908. № 1–11. Отд. офиц.), преподаватель ДС А. В. Успенский (1911. № 25–32/33), преподаватель ДС Н. И. Калинин (1916. № 14). С № 19 за 1868 по № 8 за 1870 г. редактор неофиц. отдела в журнале не был указан.

В офиц. отделе помещались Высочайшие манифесты и рескрипты, касающиеся Церкви и духовенства, указы и определения Синода, распоряжения и циркулярные отношения Хозяйственного управления при Синоде, обер-прокурора и его канцелярии, утвержденные Синодом документы общецерковного значения (напр., Устав Об-ва восстанов-

ления православного христианства на Кавказе), извещения о книгах и журналах, рекомендованных Учебным комитетом при Синоде; распоряжения епархиального начальства, в т. ч. резолюции правящего архиерея, представляющие общепархиальный интерес, распоряжения по духовно-учебному ведомству, журналы заседаний и постановления Орловского епархиального училищного совета, распоряжения правлений местных духовно-учебных заведений, разрядные списки их воспитанников, журналы и протоколы съездов духовенства, воззвания о пожертвованиях; известия о наградах, переменах по службе, списки вакансий, сообщения о присоединении к Православию, отчеты о состоянии церковноприходских школ и школ грамотности и т. п., в 80-х гг. XIX в. — также «Перечневые ведомости о движении дел и количестве бумаг по духовной консистории».

В неофиц. отделе регулярно публиковались слова, поучения и речи правящих архиереев, ректоров и преподавателей ДС, др. клириков епархии (в 1865–1904, по подсчетам редактора Светозарова, «было помещено более 2000 проповеднических произведений» («40-летняя годовщина издания Орловских епархиальных ведомостей». 1905. Отд. неофиц. № 1/2. С. 3)), богословские и церковно-практические статьи и заметки, педагогические, исторические, краеведческие и этнографические материалы, биографии, некрологи и воспоминания, церковно-общественная публицистика, духовная поэзия, епархиальная хроника, библиографические обзоры, рецензии и объявления.

Тематика богословских статей разнообразна. Серьезные исследования были изданы, напр., по Свящ. Писанию: «По вопросу о времени полного завершения канона ветхозаветных книг у палестинских иудеев» (1880. № 13. С. 966–975; № 14. С. 1040–1052), «Видение великой силы, Дан. X–XII гл.» (1884. № 24. С. 1544–1560; 1885. № 1. С. 16–32; № 8. С. 589–599) и «Иудеи и книга пророка Иезекииля» (1889. № 13. С. 855–873; № 21. С. 1516–1534; 1890. № 11. С. 752–762; № 19. С. 1426–1442; № 21. С. 1578–1595) инспектора ДС С. М. Яницкого, «О братьях и сестрах Иисуса Христа, упоминаемых в Евангелии» прот. А. Богданова (1884. № 7, 12, 17; 1885. № 24; 1886.

№ 1, 2); по патристике: «Разбор бесед Василия Великого на Шестоднев» прот. В. Детского (1887. № 23. С. 1459–1476; 1888. № 7. С. 401–415; № 8. С. 468–487), «Мысли Григория Двоеслова о качествах лиц, готовящихся к пастырскому служению» Н. Беневоленского (1909. № 11. С. 254–259; № 13. С. 296–301); по догматике: «Историко-критический обзор учения о безусловном предопределении» прот. А. Богданова (1885. № 6. С. 354–388; № 9. С. 646–665; № 12. С. 816–843; № 15. С. 1016–1034), «Об опытном богословии» Полунина (1917. № 46/47. С. 424–429); по гимнографии и церковнослав. языку: «Опыт объяснения и перевода Капона Великого» (1887. № 13, 19, 24; 1888. № 2, 10, 23; 1889. № 4, 10, 11), «Изучение церковнославянского языка в духовных училищах и семинариях» (1884. № 16. С. 1008–1014), «Необходимо ли ученикам среднеучебных заведений вообще, духовных училищ и семинарий в частности изучение древнего церковнославянского языка?» (1884. № 19. С. 1225–1233), «Важнейшие фонетические особенности древнего церковнославянского языка» (1884. № 19. С. 1234–1237; № 20. С. 1301–1313), «Важнейшие этимологические особенности древнего церковнославянского языка» (1884. № 21–22; 1885. № 1–3) и «Синтаксические особенности церковнославянского языка» (1885. № 20. С. 1331–1351) В. Г. Пятина; по истории Русской Церкви: «Разделение Русской митрополии при митрополите Фотии» П. Маркова (1889. № 14. С. 923–939; № 16. С. 1097–1109), «Высокопреосв. Платон, митр. Московский и Коломенский» прот. В. Детского (1889. № 7, 9, 13, 14, 18, 22); по расколу и сектантству: «Об основных началах и учениях беспоповства» М. Иванова (1886. № 19. С. 1447–1466; № 20. С. 1490–1516), «О значении женщины в расколе: (Речь на торжественном акте Орловской ДС 26 сентября 1899 года)» А. И. Георгиевского (1899. № 49. С. 2026–2037; № 50. С. 2078–2087); по церковной археологии и искусству: «Отношение церковной археологии к другим богословским наукам» (1917. № 1/2. С. 16–20), «Крещение и Сретение Господне в иконах» (1917. № 3/4. С. 37–43), «Праздник Благовещения Пресвятой Богородицы в иконах» (1917. № 12/13/14. С. 239–244) свящ. Г. А. Павского и др.

Из публикаций на церковно-общественные темы заслуживают внимания «О влиянии праздников и прогульных дней на общее экономическое положение России» свящ. А. И. Поморцева (1865. № 3. С. 116–122), «Славянофильство и А. С. Хомяков» А. И. Королькова (1910. № 50. С. 1391–1397; № 51/52. С. 1426–1436), «Исторические судьбы славянства и его национальное самосознание» П. Н. Ансера (1914. № 51/52. С. 1333–1356).

Непреходящее значение имеют статьи по местной церковной истории. Преподаватель ДС Г. М. Пясецкий в 1865–1900 гг. опубликовал в «О. е. в.» более 50 исторических и краеведческих работ, в т. ч. «Исторические сведения о Трубчевском Спасо-Чолнском мужском монастыре Орловской епархии» (1875. № 3. С. 155–168; № 4. С. 200–210), «Очерки религиозно-нравственного состояния Орловского края до учреждения в его пределах самостоятельной епархии» (1880. № 4, 12, 19, 20, 23, 24; 1881. № 13, 18, 20; 1883. № 19, 23; 1884. № 6, 8, 9, 13, 14, 16, 22; 1885. № 2, 6, 12, 13, 18; 1886. № 5), «К истории г. Ливен в XVIII в.» (1886. № 21. С. 1583–1588), «Очерк истории соборных церквей в губернском городе Орле по случаю исполнившегося столетия со дня заложения Петропавловского кафедрального собора» (1897. № 14/15, 18, 19/20, 23, 24/25, 27, 29, 34–36), «Орловские кладбища и состоящие при них церкви и богадельни» (1898. № 10, 12–18, 20, 24–26, 28/29, 31, 38, 43/44, 51/52; 1899. № 1/2, 8). Из его краеведческих статей, опубликованных в «О. е. в.», были составлены книги «Исторические очерки г. Орла» (1872. № 12–14, 16; 1873. № 5, 7, 8, 16, 17, 19, 21, 22), «Исторические очерки г. Болхова и его святыни» (1875. № 9–17, 21–23), «Исторические очерки г. Брянска Орловской губ.» (1882. № 18–20; 1883. № 3, 4, 17; 1884. № 17). Среди краеведческих статей др. авторов — «Нечто из воспоминаний об Орловской семинарии в г. Севске (1799–1801)» С. Н. Андреева (1868. № 1. С. 39–43), «Краткий исторический очерк Одрино-Николаевского монастыря и его святыни» свящ. С. Красовского (1872. № 18. С. 1302–1321; № 20. С. 1416–1426; № 21. С. 1456–1471; № 22. С. 1506–1528), «Сведения о селе Парамоново Болховского уезда» (1876. № 12. С. 729–740) и др. статьи свящ. Н. Королькова, «Историчес-

кие очерки Орловской духовной семинарии» (1875. № 18, 21; 1876. № 2–4, 6–21, 23, 24; 1877. № 2, 3, 5, 9–18, 21), «К столетию 1-го Орловского духовного училища» (1918. № 1, 2, 5/6–12) Д. Д. Готовицкого.

Немало исторических, а также юбилейных статей и некрологов было посвящено местным церковным деятелям и известным уроженцам Орловской земли, напр. «Преподосвященный Тихон Якубовский, еп. Севский, Воропежский и Суздальский» Пясецкого (1896. № 27, 32–36/37, 39, 40, 42–44, 51, 52; 1897. № 1, 8, 10), «Влияние Иннокентия Херсонского на судьбу преосвященного Иеремии Нижегородского и характер пастырства последнего» В. Амцедогова (1909. № 7. С. 155–162), «Памяти преосвященного Поликарпа, еп. Орловского и Севского (1858–1867)» Полунина (1917. № 34/35. С. 245–250).

С № 19 за 1917 г. редактирование «О. е. в.» перешло к последователям свящ. Сергея Аракина (к их числу вполн. принадлежал и еп. *Серафим (Остроумов)*), к-рые в марте 1917 г. образовали Временный исполнительный комитет Орловского объединенного духовенства и мирян, стремительно оттеснявший от управления епархией еп. *Макария (Гневушева)* и его приверженцев. Заметка о смене состава редакции была помещена в неофиц. отделе; среди целей обновленного издания помимо осведомления о распоряжениях высшей и местной церковной власти названо также всестороннее обсуждение «текущих вопросов современной церковно-общественной жизни в ее разнообразных проявлениях»; также прозвучал призыв к тесному объединению епископа, клириков и мирян (От редакции // Орловские ЕВ. 1917. № 19. С. 278). С № 22 за 1917 г. у «О. е. в.» появился подзаголовок «Православный церковно-общественный журнал», а с № 25 за 1917 г. был добавлен девиз издания — «Свободная церковь обновления на демократических началах».

В целом в номерах журнала за 1917–1918 гг. представлена хроника революционных потрясений в Орловской губ. и по всей России, а также реакция на них церковных людей, прежде всего клириков. Еп. Макарий (Гневушев) напомнил о долге правосл. людей «перед Родиной, ныне находящейся в тяжелом, опасном и переходном состоянии» в «Архипас-

тырском послании» (1917. № 12/13/14. С. 215–227), а в обращении «К православному духовенству Орловской епархии» (1917. № 22. С. 333–346) констатировал, что «захватывают в свои руки власть люди, жаждущие только разорения государственного» (в том же номере опубликован указ Синода об увольнении еп. Макария на покой). Революционный разгул и анархия, последовательные гонения на Церковь после Октябрьского переворота описаны в статье «Темный лик России» В. Азбукина (1917. № 27/28. С. 83–87), в анонимных публикациях «Дни ожесточения» (1917. № 44/45. С. 393–395), «Расстрел священника [сщмч. Иоанна Кочурова]» (1917. № 46/47. С. 447–448), «Церковный Собор в дни междоусобной брани в Москве» (1917. № 48/49. С. 469–476), «Страждущая Церковь» (1918. № 2. С. 39–41), «Гонение на Церковь» (1918. № 3/4. С. 60–61), «Церковь в наши дни» (Там же. С. 63–65), «Убийство митр. Владимира [Богоявленского]» (1918. № 3/4. С. 77; № 5/6. С. 118–120), «Убийство священника [сщмч. Иоанна Панкова] и его семьи» (1918. № 11. С. 285–286), «Арест еп. Амвросия [Смирнова] и роспуск епархиального собрания» (1918. № 15. С. 390–392), в ст. «Из дневника сельского священника» свящ. М. П. (1918. № 16. С. 410–412). В журнале сообщалось об антицерковных декретах новой власти, публиковались ответные постановления и воззвания Собора, послания патриарха Тихона, а также был помещен ряд статей, в которых сделана попытка осмыслить исторические изменения церковно-гос. отношений и собственно церковной жизни в новых условиях, напр. «Церковь и государство» (1917. № 20/21. С. 309–318) и «Положение Церкви в различных государствах Европы» (1917. № 23/24. С. 351–367) Полунина, «Значение изучения церковной истории для современного пастыря» А. Л. Ключёва (1918. № 9. С. 177–182), «К вопросу о реформе церковной жизни» П. Н. Мочульского (1918. № 15. С. 380–383; № 16. С. 407–410). Исторический интерес представляют яркие публицистические статьи В. Д. Ковригина (выпущен протоиерей) «Тайна Церкви» (1918. № 5/6. С. 103–106), «О лекциях бывшего православного миссионера Г. В. Щелчкова» (1918. № 17. С. 441–445) и др., а также факт перепечатки из центральных газет статей выпускника

Орловской ДС проф. С. Н. Булгакова «О даре свободы» (1917. № 36/37. С. 279–282) и «Смысл патриаршества в России» (1917. № 48/49. С. 463–469).

В качестве приложений к «О. е. в.» издавались книги и брошюры: «Движимое имущество по Орловской духовной семинарии» (1879–1880), «Происхождение и состав книги Несмий» С. М. Яницкого (1881), «Первое обозрение Орловской епархии... Симеоном, еп. Орловским и Севским» (1883), «Резолюции... по разным разделам и главам Устава духовных консисторий и по управлению духовно-учебными заведениями» митр. Филарета (Дроздова) (1886–1889), «Руководство по домашнему религиозно-нравственному воспитанию детей» свящ. А. Вознесенского (1888), «Систематический каталог книг фундаментальной библиотеки Орловской духовной



Прот. Александр Троицкий

ОРЛОВСКИЙ В ЧЕСТЬ ВВЕДЕНИЯ ВО ХРАМ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Орловской епархии Орловской митрополии), находится в г. Орле. Основан по ходатайству горожан разных сословий, в т. ч. священников, стариц Кикилии и Елисаветы и др. монахинь, поданному 18 сент. 1686 г. в Москве на имя архиеп. Коломенского и Каширского *Никиты (Тотемского)*. 20 сент. того же года архиепископ выдал благословенную грамоту настоятелю орловского Богоявленского мон-ря игум.

Евфимию с поручением осуществлять наблюдение за строительством

Введенский мон-рь в Орле.
Фотография. Нач. XX в.

общежительного девичьего мон-ря, а также подобрать «искусную старицу», чтобы из обители «инокини, кроме вели-

семинарии» (1894), «История Орловской епархии и описание церквей, приходов и монастырей» Пясецкого (1899–1901), «Описание рукописей, хранящихся в Орловских древлехранилищах» И. Е. Евсеева (1905), «Ежегодник Орловского Православного Петропавловского братства» (1910), «Орловская духовная семинария (до 1867 г.)» (1914–1915), программы и учебные руководства для церковноприходских школ, отчеты учебных заведений, братств, местного отдела Православного Палестинского об-ва, епархиального попечительства, журналы епархиальных и окружных съездов духовенства и др.

Издание «О. е. в.» было возобновлено в марте 1998 г., до 2000 г. журнал выходил в качестве полуофициального издания. Официальным изданием епархии являлась газ. «Вера отцов» (с янв. 1999), к-рая была переименована в «О. е. в.» в 2010 г. и издается до наст. времени.

кой пужды, были неисходны» (Пясецкий. 1896. С. 6–7). Первой настоятельницей (1686–1723) стала мон. Елисавета (схиигум. Евдокия).

Первоначально О. В. м. располагался на левом берегу р. Орёл (Орлик), на землях Афанасьевского погоста. С XVI в. здесь стояла приходская деревянная ц. во имя святителей Афанасия и Кирилла Александрийских, в которой в нач. XVII в. служил свящ. Иоанн Калинин. В *Смутное время* храм был сожжен «литовскими людьми». В 1644 г. внук свящ. И. Калинина ходатайствовал «о возобновлении приходской своей церкви» и получил грамоту, но строительство не началось. Ок. 1677 г. поселившиеся здесь боярские дети Феодосий и Макарий Телгины «с товарищи» подали архиеп. Коломенскому и Каширскому Павлу (Моравскому) челобитную о возведении на месте сгоревшей новой ц. в честь Казанской иконы Божией Матери с приделом святых Афанасия и Кирилла. Получив

благословение, просители не смогли приступить к строительству: «...за службою и за безмочием лесу не готовили» (*Пясецкий Г. М.* Грамота Коломенского архиеп. Никиты II на построение в г. Орле девичьего мон-ря 1686 г. // *Тр. Орловской УАК.* 1889. Вып. 6. С. 32–33). В писцовой и межевой книге Орла и Орловского у. 1685–1686 гг. столышика А. Юшкова и подьячего А. Оловяшкова упомянут «погост с люцким кладбищем огорожен», на к-ром «была истари церковь Офонасия и Кирила Александрийских» (*Неделин.* 2001. С. 173).

В 1687 г. в О. В. м. были возведены деревянные Введенский храм, кельи, ограда. Чтимая икона Введения во храм Пресв. Богородицы была привезена в Орёл для строящегося мон-ря из Карачева. 22 янв. 1692 г. Ф. Телегин передал обители «по душе своей и на поминовение родителей своих, на Орле городе, за рекой Орлом, подгуменное свое место» (50×30 саж. земли). 2 июня 1693 г. после ходатайства игум. Евдокии указом царей Иоанна и Петра Алексеевичей О. В. м. был наделен землями, располагавшимися в окрестностях обители. Вскоре подьячий Орловской приказной избы И. Е. Оловяшников передал О. В. м. земли под монастырский огород, а 20 авг. 1694 г. подьячий С. Иевлев — 3 лавки в торговом ряду (*Пясецкий.* 1896. С. 9–12).

Сохранилась переписная книга мон-ря 1701 г. (РГАДА. Ф. 237. Оп. 1. Кн. 58. Л. 664 об.— 667). На момент переписи в обители находились деревянная одноглавая Введенская ц., колокольня с 5 колоколами, игуменская келья «с комнаткою» и 17 монашеских келий. О. В. м. был огорожен деревянным забором. Имелась небольшая б-ка (26 богослужебных книг), в монастырском архиве хранились 3 грамоты (Там же. Ф. 281. Оп. 1. № 8572, 8578, 8588). В 1701 г. вместо 3 лавок в торговом ряду отмечена одна лавка «о трех затворах». О. В. м. отдал ее «в пользование» посадским людям Миките Гуляеву, Миките Иванову и Ивану Суслову, к-рые платили обители за ее аренду по 10 р. в год. Мон-рь, судя по всему, не имел крепостных крестьян и не получал жалованья — ни хлебного, ни денежного. Насельницы зарабатывали себе на жизнь рукоделием и питались «Христовым именем и мирских людей подаянием». К 1701 г. в обители кроме схиигум.

Евдокии и казначей Неониллы проживали 39 монахинь.

Архиеп. Коломенский Никита в ответ на прошение настоятельницы 7 апр. 1703 г. выдал храмозданную грамоту на построение в О. В. м. каменной церкви. В 1703–1708 гг. на месте деревянной церкви 1687 г. был возведен одноглавый каменный соборный храм с теплым правым приделом во имя святителей Кирилла и Афанасия Александрийских, а позднее — со 2-м приделом во имя прп. Марона Сирийского (освящен 12 февр. 1772 в трапезной). К сер. XVIII в. церковь украшали иконы в серебряных и позолоченных окладах с жемчугом. Рядом с храмом возвышалась колокольня на 2 столбах (в 1768 разобрана, и в 1769 на ее месте на средства купца Г. И. Кузнецова возведена новая колокольня, к-рая вскоре обрушилась, под обломками погибла монахиня). Согласно плану Орла 1728 г., вокруг монастырского храма прямоугольником стояли деревянные кельи с сенями, крытые дранью (в 30-х гг. XVIII в. было 23 кельи). В 1744 г. имп. *Елизавета Петровна*, посетившая Орёл по пути в Киев, пожаловала настоятельнице (1723–1745) игум. Анфисе (Переверзевой; † 1745) на постройку келий и ремонт ограды 500 р. По описи 1753 г., в мон-ре имелось 30 деревянных келий, в вост. стене пахотились св. ворота с ц. в честь Тихвинской иконы Божией Матери (1769–1770).

С 1723 по 1733 г. в О. В. м. было совершено 16 постригов вопреки запретительным указам, за что игум. Анфисе пришлось выплатить крупный штраф. В 1735 г. в обитель из старообрядческого скита *Ветки* (совр. Белоруссия) были присланы 5 старец. По распоряжению еп. Коломенского и Каширского *Веннамина (Сахновского)* их содержали в особых кельях под надзором, пищу выдавали из «убылых монашеских порций» (*Пясецкий.* 1896. С. 19). В 1736 г. в мон-ре проживали 32 сестры, в 1741 г. — игумения, 26 монахинь и 7 «бельцов церковных служителей»; в 1751 г., при настоятельнице (1745–1753) игум. Евфимии (Юрьевой), — казначей Александра, псаломщица Варвара (Богатырёва), пономарица Виравия (Измайлова), просвирня, 3 схимонахини, 10 монахинь, 22 послушницы, с 1747 г. — также «раскольница девка» М. Фёдорова, содержавшаяся «в оковах под караулом».

Обитель по-прежнему была небогата: в 1740 г. игум. Анфиса сообщила в Коломенскую духовную консисторию, что сестры имеют доход только от свечной продажи и кошелькового сбора, что составляет в год 3 р. Согласно ведомости 1739–1741 гг., у О. В. м. не было вотчин и земель, монахини «питаются своими трудами и мирским подаянием» (*Тр. Орловской УАК.* 1889. Вып. 4. С. 41).

В 1764 г., при настоятельнице (1753–1771) игум. Кикилии (Родионовой), монастырь был отнесен к 3-классным, необщежительным. Обители полагалось иметь 17 монашествующих, ежегодно выдавалось жалованье 375 р. (с 1797 — 840 р.). 9 сент. 1765 г. в О. В. м. были переведены 6 монахинь из упраздненного Карачевского Введенского монастыря, в 1766 г. — насельницы из упраздненных брянских Зарецкого Вознесенского и Воскресенского монастырей.

После утверждения в 1779 г. имп. *Екатериной II Алексеевной* «регулярного плана» Орла, предусматривавшего новую планировку и застройку, генерал-губернатор Н. В. Репнин в 1780 г. предложил расположенный в центре города мон-рь закрыть или перевести в Брянск. Настоятельница (1772–1781, 1785–1805) игум. Феофания (Константинова) начала подготовку к переезду общины монастыря. Однако в 1781–1782 гг. орловское купечество и дворянство, собрав 2600 р. на каменное строительство, сохранило обитель. 11 июля 1783 г. в ответ на послание правителя Орловского наместничества С. А. Неплюева последовал указ Синода: О. В. м. «оставить в штате в г. Орле... и общности оный каменной оградой» (*Пясецкий.* 1896. С. 48). 16 июля 1787 г. Орёл посетила имп. Екатерина II, пожаловавшая монастырю 300 р. К кон. 80-х гг. XVIII в. в обители построены стены с башнями, в 1799 г. — каменная колокольня, а также 2 деревянные палатки для продажи свечей, вместо которых в 1811 г. поставлены каменные. В 1798 г. указом имп. *Павла I Петровича* мон-рь впервые получил во владение пахотные земли, места для рыбной ловли и мельницу о 2 поставах на р. Вишневец (Вышневице) в с. Архангельском.

С 1793 г. более полувека в О. В. м. служил почитаемый свящ. Лука Маликов († 1851), указом от 19 дек.

1804 г. еп. Орловского и Севского Досифея (Ильина; † 1827) назначенный духовником сестер. Его конфликт с еп. Орловским и Севским Никодимом (Быстрицким; † 1839) описан Н. С. Лесковым в рассказе «Несмертельный Голован» (1880).

В авг. 1812 г., во время Отечественной войны, настоятельница (1808–1820) игум. Анфия (Кузнецова) с сестрами передала на нужды рус. армии 330 р. и 2 фунта 36 золотников серебра. Во время наступления французов на Москву в О. В. м. совершались ночные молебны, причем неск. монахинь видели монастырскую Тихвинскую икону Божией Матери стоящей на воздухе, после чего образ стал особо почитаемым.

В 1821–1845 гг. мон-рь возглавляла подвижница схиигум. Серафима (Соковнина; † 3 янв. 1845). Дочь московского статского советника, она получила прекрасное образование, знала неск. европ. языков. Представители семейства общались с московским свящ. М. М. Десницким (впосл. *Михаил*, митр. Новгородский, С.-Петербургский, Эстляндский и Финляндский), с членами Дружеского литературного об-ва. После кончины в 1795 г. родного и горячо любимого отца Соковнина ушла из дома, чтобы принять монашество. Ее поступок нашел отражение в творчестве молодых литераторов, в т. ч. В. А. Жуковского (см. подробнее: *Веселовский*. 1904. С. 466; *Филаткина*. 2009). Ок. 1799 г. по протекции родной тетки кнг. Е. И. Касаткиной-Ростовской († 1800), хорошо знавшей еп. Досифея (Ильина), она поступила в *севский во имя Святой Троицы монастырь*. Здесь, став воспитанницей старицы Ксанфии (Полчаниновой) и 20 марта 1802 г. приняв постриг, мон. Серафима ок. 20 лет пребывала в «полузатворе». 14 июля 1821 г. еп. Орловский и Севский *Иона (Павинский)* в крестовой церкви возвел ее в сан игумении. Перед этим она по предложению еп. Ионы написала автобиографию, к-рую называла «маленькой историей жизни» (см.: Автобиография. 1891).

Несмотря на склонность к уединению, игум. Серафима проявила себя деятельной настоятельницей, искоренив порядки, мешавшие сосредоточенной монашеской жизни. После вечернего богослужения монастырские ворота стали закрывать, а ключи сдавали игумении, без благосло-

вения к-рой никто не покидал обитель, причем молодые сестры могли выходить из мон-ря только в сопровождении старших монахинь. В 1828–1829 гг. настоятельница упразднила проживание мирян в иноческих кельях, а также покупки дворянками и купчихами келий с последующей их продажей. Когда сестры начали роптать из-за нововведений, игум. Серафима сообщила о нестроевничьях в О. В. м. еп. Никодиму (Быстрицкому), и тот заставил всех насельниц дать подписки о том, что они обязуются исполнять распоряжения игумении. «Монастыри обогащаются не деньгами, а благочестием: живите благочестиво и монастырь никогда не оскудеет», — наставляла сестер игум. Серафима. В 1837 г. О. В. м. посетила имп. Александра Феодоровна, наслышанная об игумении-подвижнице. Схиигум. Серафима была награждена золотым наперсным крестом. Благодаря ее «распорядительности» монастырские доходы выросли с 1500 р. до 4485 р. ассигнациями в год. В 1829–1833 гг. во Введенском храме был надстроен 2-й этаж, в к-ром освящена холодная ц. во имя Св. Троицы с приделом вмч. Пантелеимона, а нижняя Введенская ц. с приделами переоборудована в теплую. Указом Синода от 19 авг. 1841 г. мон-рю был отведен лесной участок в 75 дес. из казенной Песочной дачи (см. подробнее: Черты из жизни Введенского Орловского мон-ря игум. Серафимы. М., 1861; *Пясецкий*. 1896. С. 80–92).

После пожаров в авг. и в сент. 1811 г. О. В. м. застраивался без единого плана: в 1825 г. орловский губернатор сообщал еп. Гавриилу (Розанову), что в монастыре «беспрестанно производятся деревянные новыя постройки келий и исправление старых без фасадов и соблюдения интервалов, что иногда в несчастном случае пожара может подвергнуть смежные строения опасности» (*Пясецкий*. 1889. № 5. С. 352). В ночь с 31 мая на 1 июня 1843 г. сгорели все деревянные постройки мон-ря, в т. ч. свыше 70 келий. Орловский и Севский еп. *Евлампий (Пятницкий)*, прибывший в обитель, лично вынес престол из полыхавшего Введенского храма, участвовал в спасении от огня др. святынь. После пожара более 100 насельниц были размещены в кладбищенских богадельнях и купеческих доходных домах. Указами Синода от 4 сент. и 30 окт. 1844 г. О. В. м.

был переведен на юго-вост. окраину Орла, к Курской заставе. Здесь при ц. Рождества Христова (1801–1822) по проекту архит. Д. В. Орехова «без пособия от казны» строились здания возрожденной обители. После кончины схиигум. Серафимы О. В. м. возглавляла в 1845–1858 гг. игум. Еликонида (Булгакова), 15 окт. 1848 г. принявшая Христорождественский храм в свое ведение (*Он же*. 1896. С. 127). 31 окт. 1848 г. архиеп. Орловский и Севский *Смарагд (Крыжановский)* возглавил торжественное открытие новоустроенного мон-ря, к-рый во 2-й пол. XIX — нач. XX в. иногда именовался Христорождественским. Ц. Рождества Христова была перестроена в русско-визант. стиле, в 1849 г. в расширенной трапезной освящены правый придел в честь Введения во храм Пресв. Богородицы и левый — в честь Рождества Пресв. Богородицы. Вскоре сооружены каменные сестринский корпус (1852–1853), ограда с башнями (1852–1857) и др. здания. Среди тех, кто жертвовали на возрождение сгоревшего мон-ря, были вел. кн. *Константин Николаевич* Романов и вел. кнг. Александра Иосифовна (50 р. серебром), митр. Киевский и Галицкий свт. *Филарет (Амфиотров)* (300 р. серебром), еп. Дмитровский *Иосиф (Кобыльский-Богословский)*. В 1851 г. мон-рь был наделен 106 дес. 591 саж. земли в Ливенском у.

При настоятельнице (1858–1867) игум. Мелитине († 1869) над св. воротами была устроена и 24 авг. 1865 г. еп. Орловским и Севским *Поликарпом (Радкевичем)* освящена ц. в честь Тихвинской иконы Божией Матери. Позже на нижнем этаже церкви на пожертвования мон. Епифании (Черепенниковой) был освящен храм во имя Св. Троицы (1886–1887), в склепе которого положены останки схиигум. Серафимы (Соковниной), в 1886 г. перенесенные с городского кладбища по просьбе сестер и при большом стечении народа (подвижница пользовалась почитанием, к ее могиле приходили паломники).

Введенский храм на первоначальном месте О. В. м., пострадавший во время пожара 1843 г., был обращен в приходский, перестроен (на 2-м этаже оборудован придел равноап. Марии Магдалины) и 22 июля 1862 г. заново освящен. При нем по проекту кафедрального прот. Евфимия

Остромысленского в 1862 г. был основан Орловский женский приют для детей духовного сословия. Воспитанницы временно проживали при кладбищенской Иоанно-Предтеченской ц., а затем переехали в отдельное каменное 3-этажное здание (1867). В 1869 г. еп. Орловский и Севский *Макарий (Миролюбов)* преобразовал приют в жен. епархиальное уч-ще.

В 1867 г. О. В. м. возглавила игум. Амфилохия (Объедкова; 1824–1874), постриженица *смоленского в честь Вознесения Господня монастыря*, ученица оптинского иером. прп. *Илариона (Пономарева)* (см. ее письмо к старцу от 17 окт. 1869 г. — РГБ ОР. Ф. 213. К. 64. Ед. хр. 1. Л. 1–2). Руководствуясь советами прп. Илариона и Орловского и Севского еп. Поликарпа (Радкевича), игумения пыталась ввести в мон-ре общежительный устав, но ей удалось внедрить лишь некоторые его элементы. По благословению еп. Макария и по инициативе игум. Амфилохии в 1870 г. в монастырском саду рядом с настоятельской келией построено деревянное здание общей трапезной для 50 беднейших сестер, открыта больница. К нач. 70-х гг. XIX в. в мон-ре проживали более 230 чел. 23 окт. 1870 г. при О. В. м. открылась монастырская школа (уч-ще) для девочек из семей духовного сословия, в к-рой первоначально обучались 42 ученицы. 16 апр. 1872 г. игум. Амфилохия награждена золотым наперсным крестом, «украшенным изумрудами и розами», из Кабинета Его имп. Величества (*Пясецкий*. 1896. С. 12).

В 1874–1907 гг. О. В. м. возглавляла игум. Антония (Соколова), происходившая из дворян Мценского у. Орловской губ. Она окончила Московский Екатерининский ин-т и в 1851 г. после «какого-то жизненного крушения сердца» поступила в обитель. Подобно своей предшественнице, в монашеской жизни она руководствовалась, как и мн. другие сестры мон-ря, советами оптинского старца прп. Илариона (Пономарева) (*Святитский* П. 1907. С. 737–740; Житие прп. иеросхим. Илариона Оптинского / Оптина пуст. [Козельск], 1993⁹. С. 198–199). При игум. Антонии в обители над могилой Н. Г. Приклонского на средства его вдовы Екатерины Александровны был построен и 5 окт. 1885 г. еп. Орловским и Севским Симеоном (Линьковым; † 1899) освящен ка-

менный храм-усыпальница в честь Воскресения словущего — прямоугольная в плане постройка под 2-скатной кровлей с главкой. В этой церкви монахини читали Неусыпаемую Псалтирь. Игум. Антония перестроила больницу, в к-рой работали доктор и женщина-фельдшер, открыла аптеку, а также привела в порядок хозяйственные службы, приобрела каменное 2-этажное здание под гостиницу для богомольцев и отдельный флигель для странников.

14 окт. 1886 г. монастырскую школу посетил еп. Орловский Симеон (Линьков) вместе с управляющим канцелярией Синода В. *Саблером*. 12 мая 1887 г. игумении и ее помощнице казначее мон. Магдалине (Петровой) было преподано благословение Синода за благоустройство учебного заведения. В том же году школа была переименована в Свято-Ольгинскую и обращена в 2-классную церковноприходскую. Обучение было бесплатным, преподавание вели 10 монахинь и монастырские священники, помимо общеобразовательных предметов девочки занимались рукоделием. С 1890 г. по благословению оптинского старца прп. *Амвросия (Гренкова)* школой заведовала М. В. Леонтьева (в монашестве Магдалина; † 1927), племянница философа К. Н. *Леонтьева*. К кон. XIX в. число учениц достигало 120 чел. В 1900–1902 гг. за оградой мон-ря выстроено просторное каменное здание школы. На торжествах освящения здания 20 авг. 1902 г. присутствовали кнг. С. К. Оболенская, духовная дочь прот. прав. *Иоанна Кронштадтского* (Сергиева), генеральша Е. В. Духонина (1844 — ок. 1921), писатель С. А. *Нилус* и др.

4 апр. 1883 г. орловский купец 2-й гильдии А. И. Хлебников завещал обители 6 дес. земли с домом и садом. По инициативе игум. Антонии на этой земле, закрепленной за О. В. м. указом Синода от 30 нояб. 1885 г., устроено монастырское кладбище с деревянным на каменном фундаменте храмом в честь Воскресения Христова (освящен 23 июля 1895) со звонницей и каменной оградой (1896–1897). Средства на сооружение церкви изыскивала в т. ч. Духонина. Церковной утварью и предметами для ризницы храм снабдил потомственный почетный гражданин Орла купец Н. Каверин. Указом Орловской духовной консистории

кладбище стало именоваться Афанасьевским по названию погоста, на к-ром первоначально возник мон-рь. В 1897 г. по ходатайству игум. Антонии кладбище было открыто и для погребения мирян.

В 1901 г. в О. В. м. проживали 580 насельниц (в т. ч. 80 монахинь), занимавшихся в основном рукоделием, в т. ч. золотошвейными работами. Более 70 сестер пели в монастырском хоре, инокини выпекали просфоры для всех городских церквей. В 1900 г. в обители служили прот. Петр Калинин, свящ. Павел Святитский († 1937), диаконы Иоанн Бунин и Викентий Генерозов, псаломщик С. Попов. Мон-рь посещал прав. Иоанн Кронштадтский (в 1890 и 21 авг. 1904), состоявший с игум. Антонией (Соколовой) в переписке (см. письма: ЦГИА СПб. Ф. 2219. Оп. 1. Д. 7а. Л. 41–42, 256–257 об.; Д. 7в. Л. 16–16 об. и др.). За устроение при О. В. м. лазарета для раненых во время русско-япон. войны (1904–1905) игум. Антония получила от вел. кнг. прмц. *Елисаветы Феодоровны* жетон и портрет с личной подписью. В мае 1904 г. игум. Антония поднесла имп. св. *Николаю II Александровичу*, посетившему Орёл, список с чтимой в мон-ре *Балыкинской иконы Божией Матери*.

17 окт. 1907 г. настоятельницей О. В. м. была назначена мон. Евпраксия (Россет Надежда Александровна), племянница фрейлины имп. двора А. О. Смирновой-Россет (1809–1882), ученица оптинских старцев и постриженица белёвского Крестовоздвиженского мон-ря. 8 нояб. того же года еп. Орловский и Севский сщмч. *Серафим (Чичагов)* возвел мон. Евпраксию в сан игумении. По его словам, назначение молодой и энергичной настоятельницы было необходимо мон-рю, находившемуся в городе, где «много учебных заведений и других учреждений, и поэтому обитель должна быть светилом и образцом истинно-христианской жизни». Однако вскоре, 30 марта 1909 г., на 2-й день Пасхи, игум. Евпраксия внезапно скончалась (*Афанасьев П.*, свящ. Пропание преосв. Серафима в Введенском жен. мон-ре // Орловские Ев. 1908. Отд. неофиц. № 42. С. 1016–1017; *Смирнов М.*, прот. Поучение при погребении настоятельницы Орловского Введенского девичьего мон-ря игум. Евпраксии, 2 апр. // Там же. 1909. № 14. С. 313–317).

В авг. 1913 г. вел. кнг. Елисавета Феодоровна 2 дня гостила в О. В. м., сфотографировалась с настоятельницами (1909–1914) игум. Рафаилой (Пономарёвой) и насельницами; 2-й ее визит в обитель состоялся в мае 1916 г.

Писатель Лесков, бывавший в О. В. м., изобразил обитель в романе «Некуда» (1864), в неск. рассказах упомянул монастырскую Балыкинскую икону Божией Матери («Владычный суд» (1877), «Печерские антики» (1883), «Грабеж» (1887)). Н. С. Лескова (мон. Геннадия), сестра писателя, начинала в О. В. м. свой иноческий путь (см.: *Алексина Р. Н. С. Лесков об Орловском Св.-Введенском жен. мон-ре: (В память о сестре Н. С. Лесковой) // Вера отцов. Орёл, 2000. Июнь. С. 6–9*). Мон-рь упоминается и в романе И. А. Бунина «Жизнь Арсеньева» (1930). Нesk. насельниц О. В. м. называют в числе вероятных прототипов Лизы Калитиной, героини романа И. С. Тургенева «Дворянское гнездо» (1859), схиигум. Серафиму (Соковнину), состоявшую с писателем в дальнем родстве, игум. Антонию (Соколову), знавшую Тургенева лично (портрет писателя с дарственной подписью висел у нее в келии), и наиболее часто — затворницу схимон. Макарию (Коротнёву), поскольку ее биография больше всего напоминает судьбу героини повести, а усадьбу Коротнёвых над Орликом горожане называют домом Калитиных (см. напр.: *Штольдер Е. Схимница Макария: (Лиза из романа Тургенева «Дворянское гнездо») // Вестн. знания. СПб., 1909. № 4. С. 597–600; Емельянов В. Г. Лиза Калитина и Орловские реалии: (К вопросу о прототипе) // Филол. науки. М., 1985. № 1(145). С. 72–76*).

В 1918 г. по требованию Орловского горсовета все церковное имущество О. В. м. было описано и оформлено как собственность гос-ва, переданная мон-рю в пользование. Описи составляли настоятельница (1914–1919) игум. Евфалия (Серикова) и клирик обители прот. Григорий Иванов († 1919). В 1920 г. по предложению еп. Орловского и Севского смчч. *Серафима (Остроумова)* мон-рь возглавила мон. Алексия (Тимашева–Беринг; 1866–1941), происходившая из дворянской семьи морского офицера Г. С. Полуэктова. После кончины мужа, а затем и сына она была пострижена в 1917 г. в мо-

нашество в *Шамординском Амвросиевом в честь Казанской иконы Божией Матери монастыре* еп. Серафимом (Остроумовым). Ее духовной наставницей стала ученица прп. Амвросия схим. Вера (Хрущова; † 1933). 20 февр. 1920 г. по благословению патриарха Московского и всея России *Тихона (Беллавина)* мон. Алексия была возведена в сан игумении.

В мае 1921 г. монастырская община зарегистрировала трудовые артели: пчеловодческую и по производству кустарных и художественных изделий. Сестры изготавливали головные уборы, скатерти, постельное белье, сумки, обувь и т. д., изделия были высокого качества и предназначались на экспорт. В мае 1922 г. в ходе кампании по *изъятию церковных ценностей* из храмов О. В. м. были вывезены предметы общим весом 7 пудов 88 фунтов (150 кг), в т. ч. серебряные позолоченная дарохранительница (7 фунтов), позолоченная чаша с эмалью (3 фунта), 3 на престольных креста (более 4 фунтов), ризы с чтимых Казанской, Тихвинской и Балыкинской икон Божией Матери, ризы с др. образов, 12 серебряных лампад (4 фунта), серебряное кадило (более 4 фунтов), а также 40 предметов с бриллиантами и др. драгоценными камнями.

В нач. 20-х гг. XX в. в О. В. м. служили свящ. Всеволод Ковригин (1893 — после 1934), выпускник физико-математического фак-та С.-Петербургского ун-та, сменивший свящ. Григория Архангельского, умершего в 1920 г. от тифа, а также свящ. Павел Святитский, уездный наблюдатель церковноприходских школ, благочинный церквей Правобережного округа Орла. В 1922 г. монастырские священники отказались примкнуть к раскольнической «*Живой церкви*», о. Всеволод призвал правосл. общины города «не принимать никаких новшеств». Сестры также оставались верными временно управлявшим Орловской епархией *Даниилу (Троицкому)* и *Агапиту (Борзаковскому)*.

В февр.—марте 1923 г. О. В. м. был закрыт, игум. Алексия, священники П. Святитский и В. Ковригин неоднократно подвергались арестам. Большинство насельниц проживали в Орле, в основном в окрестностях мон-ря, посещали богослужения в Успенской «Новоблагословенной» ц. и в обращенной в приходскую Воскресенской ц. на Афанасьевском

кладбище. В нач. 30-х гг. по большим праздникам в Воскресенском храме молились до 70 монахинь, сестры пели на клиросе. Нек-рое время общиной руководил духовник иером. Ипполит (Носик), совершавший тайные постриги. В 1932 г. игум. Алексия была выслана в г. Алма-Ату, затем проживала в Вологде, там, вероятно в 1938 г., приняла схиму с именем Евгения; в 1940 г. вновь арестована и 3 окт. 1941 г. скончалась в вологодской тюремной больнице. После 1932 г. общину возглавляла избранная сестрами мон. Кира (Нарышкина; 1882–1937), бывш. ктитор и зав. монастырской школой. В 1936–1937 гг. арестам и репрессиям подверглись более 100 бывш. насельниц, проживавших в Орле. В нояб. 1937 г. мон. Кира и прот. П. Святитский были расстреляны (см. подробнее: *Мищенко. 2017. С. 619–627*). С проживавшей в Орле насельницей О. В. м. старицей Верой (Логвиновой) общался И. М. Крестьянкин (впосл. архим. *Иоанн*).

В 30-х гг. XX в. был разобран Христорождественский храм, келии переданы под жилье рабочих-железнодорожников. В период оккупации, в 1941–1943 гг., здесь квартировали нем. военнослужащие, в ц. Воскресения словущего была скотобойня. С 1949 г. на территории О. В. м. размещалась артель «Коопремонт» (в Воскресенской ц. оборудованы обувной валяльный цех и склад), с 1965 г. — Орловский завод резиново-технических изделий «Вулкан», в 2 угловых башнях ограды устроены трансформаторная будка и пивной ларек.

В 1960–1981 гг. настоятелем Воскресенской ц. на Афанасьевском кладбище служил митрофорный прот. Петр Сарнацкий (1914–1981; погребен слева от церкви). В окт. 1996 г. храм сгорел, на его месте построена и 30 сент. 2001 г. освящена одноименная кирпичная церковь. На Афанасьевском кладбище в 1954 г. был погребен архим. Никодим (Спирidonov), в 2001 г. его останки обреты и перенесены в *Плюцанский в честь Казанской иконы Божией Матери монастырь*, последним настоятелем к-рого он являлся.

К нач. 90-х гг. XX в. на территории О. В. м. сохранились здания 2-этажной Троице-Тихвинской ц. (1865–1887), ц. Воскресения словущего, Свято-Ольгинской школы (1900–1902), странноприимного дома и нескольких домиков-келий,

а также часть сев. ограды с 2 башнями. 14 марта 1993 г. по благословению еп. Орловского и Ливенского Паисия (Самчука; † 2008) разрушенный мон-рь начали восстанавливать. 27 мая 1995 г. состоялся первый постриг. По решению Синода от 16 июля 1995 г. монастырь был открыт, настоятельницей назначена игум. Олимпиада (Рожновская).

На 2-м этаже сохранившегося монастырского храма (1865–1887) 22 дек. 1994 г. была освящена Тихвинская ц., на 1-м этаже 13 нояб. 2016 г. митр. Орловским и Болховским *Антонием (Черемисовым)* — Введенская ц. В ходе реставрационных работ 2014–2016 гг. здесь был обнаружен склеп с останками схиигум. Серафимы. По благословению митр. Антония эта церковь, освященная в честь праздника Введения во храм Пресв. Богородицы, стала монастырским собором. Отремонтированы также ц. Воскресения словущего (освящена 3 февр. 2007), келейный корпус, трапезная, построенны 3-этажный келейный корпус, 2-этажное здание воскресной школы с гостиницей, кирпичная ограда. В угловой сев.-вост. башне освящена часовня прмц. Елисаветы Феодоровны. В обители имеются общедоступная б-ка, иконописная и швейная мастерские, издательство. В воскресной школе помимо Закона Божия дети осваивают различные ремесла.

Организовано подсобное хозяйство в пос. Ивановка Орловского р-на с 2-этажным сестринским корпусом, в к-ром 4 окт. 2001 г. освящена домовая церковь во имя Новомучеников и исповедников Российских. В 2017 г. начато строительство каменной ц. Новомучеников и исповедников Российских с нижним приделом праведных Иоакима и Анны.

Особая святыня О. В. м. — чудотворный список Балыкинской иконы Божией Матери, переданный в дар обители в 1712 г. архиеп. Черниговским свт. *Иоанном (Максимовичем)* 2 орловским монахиням, посетившим Чернигов. Чудеса, происходившие от иконы, записывались в мон-ре; первое зафиксировано в 1858 г., когда по молитвам перед этим образом исцелилась бесноватая девица-цыганка, затем последовали многочисленные случаи благодатной помощи (*Антония (Соколова)*. 1895). После 1858 г. икона была украшена драго-

ценной ризой и помещена в киот. С 1860 г. перед ней по понедельникам служили молебен с акафистом. При визитах в Орёл в 1914 г. августейших особ Балыкинскую икону переносили для поклонения в кафедральный собор. После 1923 г. икону захватили обновленцы, в 1926 г. по прошению игум. Алексии и др. сестер монастырская святыня была возвращена им по решению Орловского губсовета, и затем ее хранили сестры и прихожанки. 13 июля 1995 г., в день празднования Балыкинской иконе, образ торжественным крестным ходом перенесли в возрождавшийся мон-рь. По благословению архиеп. Орловского Паисия (Самчука) по средам на вечернем богослужении перед иконой поют акафист, по четвергам по окончании Божественной литургии совершают молебен с водоосвящением.

В обители хранятся частица Древа Креста Господня (в изножии Распятия в Тихвинском храме), ковчег с копией даров волхвов (золотом, ладаном и смирной), освященный на Св. Горе Афон, 2 ковчега с частицами мощей Киево-Печерских преподобных, иконы с частицами мощей святителей Николая Чудотвор-



Церковь
в честь Введения во храм
Пресв. Богородицы
и Тихвинской иконы Божией Матери.
1885–1887 гг.
Фотография. Нач. XXI в.

ца, Иоанна Златоуста, Иоасафа Белгородского, Игнатия (Брянчанинова), вмч. Пантелеимона, Сорока мучеников Севастийских, благоверных кн. Петра и кнг. Февронии Муром-



Балыкинская икона Божией Матери.
Список нач. XVIII в.
(Введенский мон-рь, Орёл)

ских. В храме Воскресения словущего находится киот с иконой Собора Оптиных старцев с частицами их мощей, а также исп. Сергия (Серебрянского). Всего в иконах и ковчегах помещены частицы мощей более 150 святых.

В сент. 2018 г. в мон-ре проживали игум. Олимпиада (Рожновская) и ок. 30 насельниц. Духовник сестер — схиархим. Илий (Ноздрин).

Арх.: Писцовая книга г. Орла и Орловского у., 1685–1686 гг. // РГАДА. Ф. 1209 (Поместный приказ). Оп. 1. Д. 10049; Об устройстве девичьего мон-ря при Христорождественской ц. в г. Орле, 1846–1847 // РГИА. Ф. 218. Оп. 4. Д. 122.

Ист.: Автобиография игум. Серафимы / Предисл.: Г. М. Пясецкий // Орловские ЕВ. 1891. Отд. неофиц. № 12. С. 818–852; № 13. С. 879–886; *Антония (Соколова)*, игум. Сказание о явлении Балыкинского чудотв. образа Божией Матери в Черниговской губ. и чудесных знамениях от списка с оного в Орловском Введенском девичьем мон-ре, сост. на основании достоверных свидетельств и письменных докт-ов. Орёл, 1895; *Смирнова-Россет А. О.* Дневники. Воспоминания. М., 1989.

Лит.: ИРИ. Ч. 3. С. 507; Военно-стат. обозрение Рос. империи. СПб., 1853. Т. 6. Ч. 5: Орловская губ. С. 125; *Макарий (Миролюбов)*, еп. Слова и речи, произнесенные в Орловском Введенском жен. мон-ре, по случаю погребения настоятельницы оного мон-ря игум. Амфилохии, 5 авг. 1874. Орёл, 1874; *Пясецкий Г. М.* Ист. описание Орловского Введенского девичьего мон-ря. Орёл, 1886; *он же*. Пожар орловского Введенского девичьего мон-ря и положение обители до восстановления ее при Христорождественской ц. // Орловские ЕВ. 1889. Отд. неофиц. № 5. С. 351–360; № 7. С. 457–469; № 8. С. 562–575; *он же*. Ист. очерки Орловского Введенского девичьего мон-ря. Орёл, 1896; *он же*. История Орловской епархии и описание церквей, приходов и мон-рей. Орёл, 1899; *он же*. Забытая история Орла. Орёл, 1993; *Духонин М.* Свято-Ольгинская

церк.-приходская школа при Орловском жен. мон-ре // Орловские ЕВ. 1892. Отд. неофиц. № 23. С. 676–681; *Кулжинский Г.* Балыкин-ский чудотворный образ Божией Матери в Черниговской губ. и список с онаго в г. Орле // Черниговские ЕИЗв. 1896. Ч. неофиц. № 11. С. 343–348; № 12. С. 376–383; Описание церквей, приходов и мон-рей Орловской епархии. Орёл, 1901; *Веселовский А. Н. В. А.* Жуковский: Поэзия чувства и «сердечного воображения». СПб., 1904; Пребывание ЕИВ государя имп. [Николая II] в Орле // Орловские ЕВ. 1904. Отд. неофиц. № 19. С. 451–453; *Святитский П., свящ.* Игум. Антония († 11 сент. 1907 г.) // Там же. 1907. № 39. С. 737–740; К 200-летию чудотв. списка с Балыкинской иконы Божией Матери, находящегося в Орловском Введенском девичьем мон-ре // Там же. 1911. № 27. С. 781–786; *Соколов Н.* Былое Орловского Введенского мон-ря // Рус. паломник. 1912. № 6. С. 28–34; Разгром мон-ря // Орловские ЕВ. 1918. № 5/6. С. 130–131; Орловские церковники пред судом // Орловская правда. 1923. № 153, 157; *Лесков А. Н.* Жизнь П. Лескова по его личным, семейным и несемейным запискам и памяткам. Тула, 1981. С. 390; Реквием: Книга памяти жертв полит. репрессий на Орловщине. Орёл, 1998. Т. 4; Церкви и мон-ри г. Орла: Библиогр. справ. Орёл, 1998; *Свящ.-ий М. Нек-рые воспоминания об Орловском Введенском девичьем мон-ре* // Сб. Орловского церк. ист.-археол. об-ва. 1999. Вып. 1(4). С. 127–142; *Ерёмин В. И.* Правосл. церкви и мон-ри г. Орла // Там же. 2001. Вып. 2(5). С. 229–294; *Неделин В. М.* Орёл изначальный, XVI–XVIII в.: История. Архитектура. Жизнь и быт. Орёл, 2001; *Тюрин Г. А.* Неизвестные мат-лы к жизнеописанию игум. Серафимы: По рукописной «Семейной биографии» Ф. И. Калининкова // Духовные традиции рус. народа — основа нравственного и патриотического воспитания совр. молодежи: Мат-лы Глинской науч.-практ. конф., посвящ. 210-летию со дня рождения и 155-летию со дня блаженной кончины прп. Макария Алтайского (Глухарева) (г. Орёл, Болхов, 29–30 мая 2002 г.). Орёл, 2002. С. 140–144; Жизнеописание схиигум. Серафимы, настоятельницы Орловского Введенского девичьего мон-ря. Орёл, 2003; *Иванова Л.* Она заслужила награду на небесах // Орловская правда. 2004. 22 окт. С. 8; *Жарков М. А., прот.* О пек-рых аспектах духовной жизни в Орловской епархии в нач. XX в. // Вера отпов: Газ. Орёл, 2005. № 9/12(81). С. 8–9; *он же.* История орловского Введенского жен. мон-ря: Дипл. работа / ПСТГУ. М., 2012. Ркп.; *Юрашевич С. С., Иустина, инокия.* Свято-Введенский жен. мон-рь // Рус. мон-ри: Юг России. М., 2006. С. 90–101; *Жарков М. А., прот., Ливцов В. А., Лещинин А. В.* История Орловской епархии. Орёл, 2007; «Праведный верою будет жив...»: Жизнеописание игум. Алексии, настоятельницы Орловского Введенского монастыря (1866–1944). Орёл, 2008²; Балыкинская икона Божией Матери: Сказание. Акафист. Орёл, 2009; *Ромашов В. М., Неделин В. М.* Архитектурные древности Орловщины: (Ушедшее). Орёл, 2009. Кн. 2; *Филаткина Н. А.* Родственное и дружеское окружение схиигум. Серафимы // Кадашевские чт. 2009. Вып. 5. С. 179–186; *Ливцов В. А.* Орловский некрополь: Ист.-культурное изд. Орёл, 2011; *Каширин В. В.* Игуменни Орловского Введенского мон-ря и оптинское старчество // АиО. 2012. № 2/3(64/65). С. 372–392; Летопись Орловского Введенского мон-ря. Орёл, 2013;

Мищенко А. К. Подвижники веры и благочестия, в Орловском крае просиявшие. Орёл, 2017.

Д. Б. Кочетов

ОРЛОВСКИЙ В ЧЕСТЬ УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ

(Орловской епархии Орловской митрополии), находится в г. Орле. **Кон. XVI — кон. XVIII в.** Основан в кон. XVI в. на Взвозной горе, в версте от Орловской крепости, недалеко от Троицкой березовой рощи, у дороги, ведущей к г. Болхову. Со-жжен вместе с г. Орлом в период *Смутного времени*, в период восстановления города перенесен на место слияния рек Оки и Орлика. В 1641 г. «на посаде в Большом остроге» свящ. Борисом Козьминым (Косминым) «в память по родителям» была сооружена деревянная на подклете ц. Богоявления с приделами свт. Николая Чудотворца и святых Космы и Дамиана. К храму примыкали кладбище и дворы священно- и церковнослужителей (*Пясецкий*. 1899. С. 253, 256). Вскоре ря-

монастырю земли с усадьбами, сенокосами и угодьями более 800 четвертей» (*Петров*. 1910. С. 3).

Настоятелями Богоявленского монастыря были строители, а позже — игумены. После строителя Боголепа обителью управляли Герман, Галлактион, Корнилий, Сосипатр, Иов, Феодосий и Антоний. Последним настоятелем Богоявленского мон-ря стал строитель Евфимий, возведенный в сан игумена в 1686 г. архиеп. Коломенским и Каширским *Никитой (Тотемским)*.

В 1673 г. Орёл и вместе с ним Богоявленский мон-рь сгорели во время пожара. В отчетах воеводы упоминается выгоревшее «святилище Божие» (АИ. 1842. Т. 4. С. 470). Разрушения были столь значительны, что жители обратились к царю *Алексею Михайловичу* с челобитной о перенесении города на Взвозную гору. Однако к тому времени, когда разрешение было получено, орляне успели отстроиться на пепелище. В 1674 г. мон-рь получил 150 четв. пашенной земли «вниз по Оке» и 12 дес. сенокосной земли. В 1676 г.

настоятель иером. Евфимий с братией обратился к патриарху Московскому и всея Руси *Иоакиму (Савёлову)* с просьбой

Успенский мон-рь в Орле. Фотография. Нач. XX в.



о сооружении на старом монастырском погосте Каменный Верх деревянной ц. Успения Пресв. Богородицы для крестьян,

дом Козьмин построил теплую деревянную ц. св. князей Бориса и Глеба. Позже он принял постриг с именем Боголеп и стал 1-м настоятелем обители на новом месте. 24 июля 1655 г. сын Козьмина, поп Иван, выполняя волю отца, составил грамоту, согласно которой передавал монастырю обе церкви со всем имуществом, в т. ч. с образами, документы — «крепости» на землю, двор близ церквей и 80 р. (*Неделин*. 2001. С. 164). Во вкладной книге мон-ря XVII в. упоминались благотворители иером. Никифор, воевода А. С. Соковнин, соборный поп Даниил. К кон. XVII в. при помощи орловских помещиков И. С. Головина, Цуриковых, Аболмасовых, Логачёвых, Бородиных, Жиленковых, Ржевских и горожан «мелкою и куплею [было] приобретено

к-рые не могли посещать городские храмы из-за разливов реки (*Пясецкий*. 1899. С. 6). Евфимию было от-казано, но в 1678 г. в писцовой книге г. Орла и Орловского у. уже имеются сведения о существовании на Взвозной горе Успенской пуст. с деревянной ц. Успения Пресв. Богородицы с приделом апостолов Петра и Павла, а также и дворов, положивших начало подмонастырской слободе (РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 10049. Л. 21 об.—23). В писцовой книге 1685–1686 гг. упоминаются 25 тяглых людей, приписанных к пустыни. Келий еще не было, и монахи из братии мон-ря, проживавшие в пещерах на берегу р. Оки, подвергались нападениям разбойников. В синодике значилось неск. имен схимников и монахов, убиенных «лихими людьми»

(Пясецкий. 1884. С. 487–489). После пожара (ок. 1680) игум. Евфимий с братией переехал в Успенскую пуст. и восстановил Богоявленскую обитель, отстроив собор в камне — ныне старейшая сохранившаяся каменная постройка в Орле.

Массивный Богоявленский собор, заложенный в кон. 70-х — нач. 80-х гг. XVII в., находится на берегу р. Орлик, недалеко от впадения в р. Оку, и является доминантой центра города. Построен по типу восьмерик на четверике в стиле нарышкинского барокко. Отмечается высокое качество белокаменной резьбы, связанной со столичными традициями. Кирпичные стены, выкрашенные в «алый» цвет, были украшены резными белокаменными деталями (Неделин. 2001. С. 164). В XIX в. храм был перестроен в стиле классицизма; лишь восьмерик с 8-гранным фонарем напоминает о формах нарышкинского барокко. Колокольня (более 30 м) первоначально стояла отдельно, в 1837 г. ее объединили с храмом, перестроив среднюю ансиду и дополнив приделами. На рубеже XIX и XX вв. верхние ярусы колокольни были разобраны; в нач. XXI в. ее воссоздали. Еще в 1678 г. воевода П. М. Скрыбин пожаловал игум. Евфимию пустырь недалеко от места, где стояла сгоревшая в 1673 г. проезжая Пятницкая башня, «против мосту, что ездят через Оку-реку». Игумен с братией построил здесь каменную часовню (зафиксирована на чертеже г. Орла 1728 г. и снесена, вероятно, в кон. XVIII в. в связи с перестройкой города по регулярному плану; см.: Там же. 2001. С. 165).

В 1681 г. по благословению Коломенского архиеп. Никиты в Успенской пуст. был заложен, а 11 апр. 1688 г. освящен одноименный каменный храм с колокольней. Богоявленский мон-рь в центре города действовал нек-рое время, но вскоре Богоявленская ц. была обращена в приходскую, а Успенская пуст. преобразована в мон-рь. В день закладки Успенского храма из Богоявленской обители крестным ходом была перенесена икона Успения Пресв. Богородицы — «в дар... от старцев Богоявленского Феодосия и прозорливого Антония, схимника, с братиею» (Описание церквей. 1901. С. 25–26). Эта икона, «письма древнего византийского», почитавшаяся чудотворной, стала главной святыней храма. Вероятно, с этих пор установилась

традиция совершать ежегодный крестный ход 15 авг. Впосл. он начинался в городском соборе и завершался в Успенской ц. В то же время из всех приходских храмов в Успенский направлялись крестные ходы. Это был самый древний и почитаемый из 3 существовавших в городе уставных «поместных» крестных ходов. В дни Успенского поста перед иконой совершалось ежедневное чтение акафиста, по средам — с участием архиерея. В О. У. м. хранился также сребропозлащенный крест с частицами мощей, пожалованный в 1659 г. царевной Татьяной Михайловной в путивльский Свято-Духов жен. мон-рь. Крест был украшен «лазоревыми камнями в гнездах» и жемчугом. Среди старопечатных книг упоминаются «Божественная литургия Стратинской печати» (1604), Требник митр. Киевского и Галицкого свт. Петра (Могила), рукописный сборник слов св. отцов (полустав, XVII в.) (Прокотий (Леонов). 2001. С. 20).

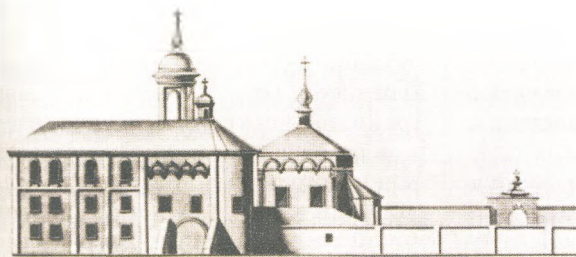
В 1691 г. рядом с Успенской ц. была построена деревянная ц. свт. Николая Чудотворца, а над св. воротами 9 янв. 1693 г. освящена каменная ц. апостолов Петра и Павла. С запада «глаголем» к последней пристроены 2-этажные настоятельские покои и братские кельи. Вместо разобранной Никольской ц. была построена и 11 дек. 1700 г. освящена однопрестольная ц. Рождества св. Иоанна Предтечи, примыкавшая к сев. стороне Успенского собора. Одновременно была сооружена каменная часовня для отпеваний, а территория мон-ря обнесена каменной оградой с 3 воротами и 2 башнями. Первое графическое изображение Успенского собора с Предтеченской ц., оградой и кельями имеется на схематическом чертеже г. Орла 1728 г. (Неделин. 2001. С. 88). Сначала надвратная Петропавловская ц. действовала как приходская для монастырских крестьян. К приходу, существовавшему с 1693 по 1755 г., были приписаны причт из белого духовенства (священник, диакон), а также дьячок и пономарь. После отделения прихода от Петропавловской ц. она стала монастырской, а ее свящ. Василий Федотов переведен в Богоявленскую ц., приходские дворы (60) причислили к орловской Сретенской ц. Впосл. Петропавловский храм использовался как домовая церковь для схимников.

На рубеже XVII и XVIII вв. к Успенской ц. была пристроена колокольня в классическом стиле с «англическими часами от добродетельных дел», в нач. XIX в. разобрана Иоанно-Предтеченская ц., а новый одноименный храм пристроен с сев. стороны к Успенскому собору, к-рый был переделан: его увенчали большой глухой барабан и купол классического образца. Рядом с колокольней находился каменный столб с железными часами. Согласно описи 1764 г., одноглавая Успенская ц., к-рую венчал крест, «местами вызолочен червонным золотом», была покрыта «яблоко-разноцветною черепицею, а четверик, алтарь и трапеза сосновым тесом ново». На колокольне имелось 8 колоколов, в т. ч. весом 81 пуд (Там же. С. 169–170). В городе на берегу Оки находилась каменная монастырская часовня.

В 1710 г. игум. Евфимий был возведен в сан архимандрита (РГАДА. Ф. 281. Оп. 6. Д. 8636). В 1725 г. О. У. м. был приписан к Коломенскому архиерейскому дому, открыта школа для детей духовенства (в 1727 в ней обучались 25 учеников). Также в 1-й пол. XVIII в. в О. У. м. находились на довольствии отставные военные. Так, в 1741 г. «на содержании» у 21 монаха и 14 послушников проживали 6 ветеранов. По штатам 1764 г., О. У. м. был отнесен к 3-му классу, в 1766 г. переведен из Коломенской епархии во вновь образованную Севскую. В 1764 г. в мон-ре проживали 13 монахов и 17 отставных военных. При настоятеле архим. Арсении (1764–1774) была составлена первая из известных описей мон-ря (Лепилин. 1996. С. 38). В 1772–1779 гг. была надстроена ограда, каменные настоятельские кельи преобразованы в братские, а трапезная часть Петропавловской ц. с примыкавшими к ней помещениями — в настоятельский корпус. Игумен Иероним (ок. 1780–1796) руководил строительством здания Орловского ДУ (ГА Орловской обл. Ф. 220. Оп. 1. Д. 25. Л. 3) и был впосл. его префектом, в 1789 г. написал в духовную консисторию рапорт, в к-ром обосновал версию о существовании мон-ря до литов. разорения в нач. XVII в. Игумен Модест (1796–1800) 17 сент. 1798 г. был возведен в сан архимандрита, поскольку часто заменял архиерея при «торжествах и прочих церковных собраниях», а также «в духовных правлениях и в консистории» (Там же.

Д. 30. Л. 20, 33; Д. 37. Л. 362–363). С авг. 1817 по авг. 1818 г. О. У. м. возглавлял архим. св. *Гавриил* (Горюхов).

Первоначально О. У. м. не имел земли и постоянных доходов, но к нач. XVIII в. владел с. Архангельским (Монастырским), дер. Орлица и Подмонастырской слободой; монастырские крестьяне ежегодно обрабатывали более 120 дес. земли. На 1741 г. за О. У. м. числилось 482 крепостных. Жертвователями были думный дворянин Н. И. Акинфов, стольник А. А. Юшков, ген. П. П. Воейков, майор И. Т. Шеншин, стольник В. А. Опухтин, ген. Ф. М. Каменский. В числе вкладов упоминается «животворящий Господень Крест», пожалованный Акинфовым и ок. 1693 г. установленный на соборе (Неделин. 2001. С. 167). К 1754 г. среди вкладчиков важнейшими были купцы И. Коровников, И. Кошков, Н. Набоков. В 1764 г. обитель, в вотчинах которой насчитывалось 480 крестьян, владела 817 четв. земли, 2 заказными рощами и 2 мельницами (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. Д. 711.



Успенский монастырь
с юж. стороны.
Фрагмент чертежа
кон. XVIII в.

Л. 2–30). К 1766 г. вместо переведенных в гос. ведение вотчин и угодий О. У. м. установили ежегодное гос. содержание в размере 806 р., а число братии определили в 12 чел.

15 сент. 1779 г. в Орле было открыто ДУ, подчиненное ректору Севской ДС, для которого в О. У. м. на средства купца С. Малыгина построен корпус, примыкавший к св. воротам. В 1780 г. в уч-ще было 285 учеников, в 1790 г. — 382 ученика. Для размещения воспитанников близ О. У. м. был построен деревянный дом. Настоятели являлись префектами уч-ща. Одним из его преподавателей был Иван Тодоровский, выпускник Московского ун-та, педагог, историк и поэт, вносил служивший в Правительствующем Сенате. Среди студентов уч-ща — Ф. Г. Амфитеатов, вполн. митр. Киевский и Галицкий свт. *Филарет*. В результате по-

жара в ночь на 4 нояб. 1794 г. были повреждены Петропавловская ц. и помещения классов; в итоге здание храма обращено в жилое помещение, в 1798 г. уч-ще закрыто, ученики переведены в Севскую семинарию.

Средоточием духовного руководства в г. Орле и уезде был Орловский духовный приказ, переименованный в сер. XVIII в. в духовное правление. Должность главного судьи обычно занимали игумены и архимандриты Богоявленского и Успенского мон-рей. Второй судья, или судящий, избирался из белого духовенства. До перенесения Богоявленского мон-ря за город Орловский духовный приказ находился в каменном здании в городе, затем переведен в О. У. м.

Постепенно формировался некрополь обители. Еще в челобитной настоятеля Евфимия упоминается существование на Взвозной горе старого монастырского погоста. Впервые о захоронениях на территории О. У. м. писал архим. Арсений, в 1774 г. упомянувший могилы благотворителей: жен помещиков Жилина и Опочинина, а также канцеляриста Житкова, купца Я. Акулова, сыновей прот. Алек-

сия и свящ. Симеона (Орловский краевед. музей. № 8986. Л. 1–4). Позже

у алтаря Успенского храма был похоронен герой Бородинской битвы генерал-лейтенант барон Ф. К. Корф (1773–1823). Памятник на его могиле выполнил скульптор И. П. Мартос (1754–1835). На Успенском кладбище были погребены обер-шенк двора Его Имп. Величества гр. Г. И. Чернышёв (1762–1831), тайная советница кнг. Т. С. Урусова († 1830), а также благотворительница обители С. И. Сабурова (1816–1864), адресат неск. стихотворений М. Ю. *Лермонтова*. Здесь же похоронена семья (мать, жена и двое детей) орловского губ. А. В. Кочубея (1790–1878). По его инициативе над могилами родственников была построена и 13 нояб. 1845 г. освящена небольшая ц. Св. Троицы (предположительно архит. Н. Т. Ефимов). Храм, возведенный в готическом стиле в виде одностолпной базилики, венчали 2 главки с крес-

тами и 4 шпилья по углам. В склепе под церковной криптой находятся останки членов семьи Кочубея (РГИА. Ф. 797. Оп. 12. Д. 30201).

Вокруг О. У. м. формировалась Монастырская слобода, названия улиц и переулков этого района включают слово «монастырский» (улицы Верхнемонастырская, Среднемонастырская, Нижнемонастырская, Садовая-Монастырская, Монастырская набережная), а просторечное название Монастырка, закрепившееся за районом, употреблялось в XIX и XX вв.

Нач. XIX в. — 1918 г. 22 дек. 1819 г. О. У. м. был упразднен, а его штат в 1820 г. переведен во *мценский во имя святых апостолов Петра и Павла монастырь* (РГИА. Ф. 397. Оп. 2. Д. 7773. Л. 7). Последний настоятель архим. Владимир, являвшийся одновременно ректором Орловской ДС в Севске, в янв. 1820 г. возглавил мценскую обитель. Все строения О. У. м. были преобразованы в архиерейский дом — новую резиденцию Орловских и Севских епископов. При переводе часть братии осталась проживать при архиерейском доме; в нем служили духовник, эконо́м, священник, иеродиа́кон, 2 иса́ломщика, пономарь и звонарь.

Еп. *Иона* (Павинский), с февр. 1820 г. проживавший в архиерейском доме, инициировал строительные работы на территории бывш. обители. К 1828 г. был сооружен 2-этажный архиерейский корпус с 6-колонным портиком, в к-ром освящена ц. Благовещения Пресв. Богородицы. В 1845–1858 гг. воздвигнуто 2-этажное здание консистории, достроены каменные стены вокруг всего комплекса, разбиты верхний и нижний сады. В неск. метрах севернее Малой Троицкой церкви-усыпальницы 5 июня 1860 г. был заложен, а 29 июня 1879 г. еп. Ювенолием (Карюковым) освящен 5-главый кирпичный архиерейский собор Св. Троицы (архит. Ефимов). Ок. 1899–1900 гг. все здания были отремонтированы, значительно перестроена Успенская ц., именовавшаяся Владычной усыпальницей. В ней были погребены епископы Никодим (Быстрицкий; † 1839), *Павликарп* (Радкевич; † 1867), Ювеналий (Карюков; † 1882), *Ириней* (Орда; † 1904), Митрофан (Землянский; † 1914). В 20-х гг. XX в. эти могилы были осквернены и разграблены.

В ризнице архиерейского дома хранились 18 напестольных Евангелий, в т. ч. Евангелие (1830) в серебряном позолоченном окладе с чеканной каймой (все «финифтяные изображения» осыпаны стразами), 12 напестольных крестов, 5 потиров, в т. ч. серебряный позолоченный весом более 6 фунтов, 4 серебряных позолоченных ковчега. Среди 12 архиерейских папаний была привезенная из Севска серебряная папанга на синей финифти с «золотыми разводами», украшенная 32 бриллиантами и 4 яхонтами. Здесь же находились 7 наперсных архиерейских крестов, в т. ч. серебряный позолоченный крест, украшенный яхонтами, алмазами и 5 голубыми сапфирами, а также серебряный, местами вызолоченный архиерейский жезл с верхушкой, украшенной драгоценными камешками (более 5 фунтов) (*Прокотий (Леонов)*. 2001. С. 60–61).

К нач. XX в. архиерейский дом владел 7 дес. 1356 кв. саж. земли, мясной лавкой близ Очного моста, переправой через р. Оку, мукомольной мельницей с сенокосом и Спасским лугом в г. Севске, Бандинской лесной дачей в Севском у., Клетнянским архиерейским подворьем в Брянском у. При епископах Симеоне (Линькове; 1883–1889), Мисаиле (Крылове; 1889–1896) и Митрофане (Невском; 1896–1899) в архиерейском доме действовала детская ремесленная школа. В 1900 г. еп. *Никанор (Каменский)* основал историко-археологический комитет и организовал в архиерейском доме Орловский церковно-исторический музей. В основу собрания музея, первоначально размещавшегося в 2 комнатах бывш. Петропавловской ц., легли коллекции, собранные епископом, а также предметы из монастырской ризницы. В 1904 г., при еп. Ирине (Орде), музей был переведен в 3 верхние комнаты архиерейского дома и в малую Троицкую ц. 27 авг. 1905 г. комитет был преобразован в Орловское церковное историко-археологическое об-во. Архиерейский дом посещали представители имп. фамилии, в т. ч. неоднократно — вел. кн. Михаил Александрович Романов, брат имп. св. *Николая II Александровича*. 27 авг. 1913 г., во время празднования 800-летия преставления спмч. *Кукии* Кievo-Печерского, здесь побывала вел. кн. *Елисавета Феодоровна*. Архиерейский дом

описан в произведениях Н. С. *Лескова* («Соборяне», «Мелочи архиерейской жизни») и И. А. *Булгина* («Жизнь Арсеньева»).

1918–2018 гг. 6 июля 1918 г. был арестован проживавший в архиерейском доме еп. спмч. *Серафим (Остроумов)*. 1 сент. того же года духовная консистория была реквизирована, в ее помещениях размещен Особый батальон караульной службы. В акте, составленном в 1919 г. сотрудником Коллегии по делам музеев и охране памятников искусства и старины В. П. Панаевым, отмечено, что консисторский архив «в более чем ужасном состоянии». В 1918 г. местная власть реквизировала почти все жилые и хозяйственные постройки архиерейского дома. По декрету ВЦИК (от февр. 1922) 24 апр. 1922 г. из храмов архиерейского дома были изъяты церковные ценности (ГА Орловской обл. Ф. Р–1. Оп. 1. Д. 542. Л. 24). Во время начавшейся кампании по изъятию церковных ценностей епископы *Серафим (Остроумов)*, *Агапит (Борзаковский)*, *Николай (Никольский)* и *Даниил (Троицкий)* подверглись аресту. По воспоминаниям орловского старожила М. П. Святицкого, сына духовника орловского в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы женского монастыря, к нач. 20-х гг. XX в. в О. У. м. оставалось до 10 монахов, продолжались богослужения, совершались крестные ходы в обитель из храмов города на праздник Успения Пресв. Богородицы. В 1923 г. состоялся большой судебный процесс над архим. Пантелеимоном и прот. Павлом Святицким. Среди последних насельников архиерейского дома упоминаются игум. Каллист, иеромонахи Питирим, Фотий, Рафаил, Роман, Тихон и прот. Владимир.

В 1923 г. Наркомпрос принял Успенскую ц. на гос. учет, как памятник культуры (Там же. Д. 583. Л. 75). Вскоре все храмы архиерейского дома были закрыты. В 1924 г. производилась последняя фотофиксация интерьеров и росписей Успенской ц. (Там же. Д. 40. Л. 75). 20 сент. 1925 г. участок О. У. м. по берегу р. Оки, прилегающий к Петропавловской и Успенской церквям, со всеми постройками и с кладбищем был передан рабочему жилищно-строительному кооперативному товариществу «Застройщик». В окт. того же года председатель правления товарищества

обратился в Губернский административный отдел с просьбой разрешить ликвидировать заброшенное Успенское кладбище. В нач. янв. 1926 г. товариществу было предписано сдать старые кресты и могильные плиты в Губфинотдел для исполнения госфонда. По рассказам старожилов, значительная часть каменных памятников кладбища использовалась при ремонте плотины у Банного моста. В нач. 1926 г. Троицкий собор был приспособлен под склад огнеприпасов 16-го полка 6-й Стрелковой дивизии. Кирпич из обветшавших зданий архиерейского дома расхищало население. В Орловском областном краеведческом музее сохранились фотографии полуразрушенных построек, сделанные в 1928 г.

В апр. 1928 г. архиерейский комплекс был передан фабрике-коммуне № 3 Наркомтруда СССР для трудового перевоспитания беспризорников и несовершеннолетних преступников (Там же. Д. 31. Л. 75). В авг. того же года в насех отремонтированные корпуса вселилась 1-я группа беспризорников (738 чел.). Всего в 1928 г. в колонии числились 1300 чел. В 1929 г. началось приспособление под «культурные нужды» Успенской, Предтеченской и малой Троицкой церквей. В первую очередь разобрали колокольню и купол Успенского храма. Видимо, в кон. 1929 или в 1930 г. был взорван Троицкий архиерейский собор, разобрана Петропавловская ц. с келейным корпусом, на малой Троицкой ц. сбиты главки, к ней пристроили сарай; вскрыты и осквернены многие захоронения. В авг. 1930 г. кирпич из разобранных зданий О. У. м. использовался при строительстве фабрики-коммуны. В дек. 1930 г. фабрика-коммуна № 3 переименована в завод-школу, а 1 окт. 1931 г. — в завод № 5. В 1932 г. строения архиерейского дома были переданы Орловскому педагогическому ин-ту. На территории О. У. м. размещалось общежитие с лыжной базой (в Успенской ц.), со спортивным залом (в Предтеченской ц.). В 2-этажном корпусе проживали семьи преподавателей.

23 июня 1941 г. в О. У. м. был организован госпиталь для солдат и офицеров Красной Армии. По свидетельству очевидцев, в годы оккупации г. Орла в стенах обители был нем. госпиталь. После освобождения

Орла 5 авг. 1943 г. на территории О. У. м. находились: лагерь для военнопленных, с 1944 г. — исправительно-трудовая колония № 4, с 50-х гг. XX в. — воспитательно-трудовая колония (в Успенской ц. была школа для заключенных, в Троицкой ц. — карцер, в склепах размещались отхожие места). В мае—июле 1980 г. колония была ликвидирована и в О. У. м. разместился лечебно-трудовой профилакторий для алкоголиков; Успенский храм, ворота архиерейского дома и другие постройки были разрушены, св. колодец засыпан.

К кон. 80-х гг. XX в. на территории О. У. м. сохранились лишь Троицкая ц., один из корпусов архиерейского дома и подвалы Троицкого собора. В 1987 г. проводилось историко-архитектурное обследование территории О. У. м., в ходе несанкционированных строительных работ вскрыт некрополь, в 1990 г. перезахоронены останки ген. Ф. К. Корфа. 28 авг. 1991 г. на фундаментах Успенского храма отслужили 1-й молебен. 13 февр. 1992 г. по постановлению главы администрации области «О мерах по улучшению охраны и использования памятников истории и культуры» комплекс сооружений О. У. м. был принят под охрану гос-ва. 12 марта 1992 г. епархии была возвращена малая Троицкая ц. (ныне храм православной гимназии св. Кукши), освященная 22 янв. 1993 г. орловским благочинным свящ. И. Кардашем, прот. Н. Коваленко и настоятелем свящ. С. Крючковым.

20 апр. 1992 г. по постановлению мэра г. Орла территория О. У. м. была передана Орловской епархии РПЦ. В 1993 г. был зарегистрирован устав Православного братства Успения Пресв. Богородицы, призванного способствовать возрождению мон-ря. В авг. 1994 г. архиеп. Паисий (Самчук; † 2008) возглавил перезахоронение останков епископов Никодима (Быстрицкого), Поликарпа (Радкевича), Ювеналия (Карюкова), Ириней (Орды) и Митрофана (Землянского). Впосл., 22 марта 2008 г., архиеп. Паисий (Самчук) был похоронен в обители. В 1994–1995 гг. на территории О. У. м. был обнаружен подземный ход, а также найдено массивное каменное надгробие (до XVI в.). Раскопки 1996 г. помогли выявить под могилами в Успенской ц. 2 более древних захоронения,



Успенский храм.
2002 г.
Фотография. 2005 г.

располагавшиеся в пределах 1-й каменной церкви. В одном находились останки старца-монаха с деревянными четками, со свечами и с монетой нач. XVIII в. — предположительно архим. Евфимия, в другом — женщины с кипарисовыми четками и янтарным крестиком, возможно одной из благотворительниц (Лепилин. 1998. С. 10).

В 1995–1996 гг. на территории, прилегающей к О. У. м., было построено новое здание архиерейского дома. 1 сент. 1998 г. в переданных епархии помещениях УВД начались занятия в Орловской православной гимназии смчч. Кукши, к-рой был передан бывш. приходской малый Троицкий храм.

По решению Синода от 9 июня 1998 г. О. У. м. был открыт, к кон. 2018 г. в мон-ре проживали ок. 10 насельников, наместник — еп. Ливенский и Малоархангельский Нектарий (Селезнёв). В О. У. м. построены храм Успения Пресв. Богородицы (2002), 5-главный собор Казанской иконы Божией Матери (2003–2011; освящен 4 нояб. 2011), ц. Благовещения Пресв. Богородицы (2018), часовня св. блгв. кн. Александра Невского (2006) над артезианской скважиной. Среди святынь — несколько ковчегов с частицами мощей. В дер. Азаровка Орловского р-на имеется подворье с 2-этажным корпусом и ц. арх. Михаила. При мон-ре работает издательский отдел, действует благотворительная столовая, имеется пункт помощи освобожденным из мест лишения свободы. 3 мая 2014 г. в О. У. м. освящена мемориальная доска поэту С. С. Бехтееву.

Арх.: РГАДА. Ф. 210. Д. 134. Л. 43; Ф. 280. Оп. 3. Д. 711; Ф. 281. Оп. 6. Д. 8636, 8640, 38561; Ф. 1209. № 553; Д. 10049. Л. 21 об. — 23; РГИА. Ф. 218. Оп. 4. Д. 763; Ф. 397. Оп. 2. Д. 7773; Ф. 797. Оп. 12. Д. 30201; Ф. 799. Оп. 16. Д. 991; ГА Орловской обл. Ф. 101. Д. 3140, 3322; Ф. 220. Оп. 1. Д. 11, 25, 30, 37, 39, 41, 46, 59; Ф. 453. Оп. 1. Д. 112, 113, 115; Ф. Р-1. Оп. 1. Д. 31, Д. 40, 542, 583, 638; Ф. Р-3899 (история и восстановление Успенского муж. мон-ря в г. Орле за 1987–1994 гг.); Орловский краевед. музей. № 8986. Лит.: Добрынин Д. С. Успенский мон-рь при Архиерейском доме в г. Орле: (Ист. сведения о нем) // Орловские ГВ. 1860. № 25. Ч. неофиц.; Пясецкий Г. М. Ист. очерки г. Орла. Орёл, 1874; он же. Очерки религиозно-нравственного состояния Орловского края до учреждения самостоятельной епархии // Орловские ЕВ. 1884. № 8. Ч. неофиц. С. 473–489; он же. История Орловской епархии и описание церквей, приходов и мон-рей. Орёл, 1899; он же. К истории г. Орла: Мат-лы для истории церквей г. Орла: Троицкий собор при Архиерейском доме // Сб. Орловского церк. ист.-археол. об-ва. Орёл, 1906. Т. 2. С. 290–292; Зверинский. Т. 1. С. 275–276; Пупарев А. Г. Мат-лы для истории и статистики Орловской губ. Орёл, 1877. Т. 1; Описание церквей, приходов и мон-рей Орловской епархии. Орёл, 1901; Орловские архиастыри: Архиерейский дом, достопримечательности его, угодья и личный состав. Орёл, 1901; Россия: Полное геогр. описание нашего отечества / Ред.: В. П. Семёнов. СПб., 1902. Т. 2. С. 449; Денисов. 1908. С. 629–630; Петров В. Орловский Успенский (Богоявленский) муж. мон-рь. Орёл, 1910; Плужников В. И., ред. Орловская обл.: Кат. памятников архитектуры. М., 1985; Ливцов В. А. Успенский мон-рь: Возрождаемая святыня // Орловский край: Опыт истории и перспективы развития: Мат-лы II обл. науч.-практ. конф. Орёл, 1992. С. 94–102; он же. Монастырская старина // Культура и город: Сб. мат-лов обл. науч.-практ. конф. (г. Орёл, 24 июня 1993). Орёл, 1994. С. 33–37; он же. Начало массовых репрессий духовной оппозиции // Реквием: Книга памяти жертв полит. репрессий на Орловщине. Орёл, 1998. Т. 4. С. 288–296; он же. Православие на земле Орловской // Тематический сб. Орловского церк. ист.-археол. об-ва. Орёл, 1999. Вып. 1(4). С. 41–52; он же. Орловский некрополь. Орёл, 2011; Егоров Б. А., Еремин В. П. Весь г. Орёл: Справ. Орёл, 1993; Басов Д. И. История г. Орла. Орёл, 1995. (История рус. провинции; 4); Лепилин А. В. Настоятели орловского Успенского мон-ря // Проблемы совр. науки: Мат-лы межвуз. обл. конф. молодых ученых. Орёл, 1996. С. 37–41; он же. Орловский Успенский мон-рь как образ Небесного града // Бахтинские чт. Орёл, 1997. Вып. 2. С. 322–325; он же. Раскопки на территории Успенского мон-ря (Архиерейского дома) // Проблемы славяно-рус. археологии Чернигово-Брянских земель. Брянск, 1998. Вып. 3. С. 9–11; Неделин В. М., Ливцов В. А. Строитель Евфимий // Моск. журнал. 1997. № 1. С. 40–44; Неделин В. М., Ромашов В. М. Архит. древности Орловщины. Орёл, 1998–2009. 2 кн.; Краюхин Д. А. Новомученики Орловские: (Епископы Орловской епархии, пострадавшие в годы советской власти) // Сб. Орловского перк. ист.-археол. об-ва. 1999. Вып. 1(4). С. 166–176; Храм во имя св. Богоявления // Вера отцов. Орёл, 1999. № 1. С. 10–13; Неделин В. М. Орёл изначальный XVI–XVIII вв.: История, архитектура, жизнь и быт. Орёл, 2001; Перельгин А. И. Церковное

ист.-археол. об-во в православной жизни Орловского края // Сб. Орловского церк. ист.-археол. об-ва. 2001. Вып. 2(5). С. 7–37; *Прокopies (Леонов), мон.* История орловского Успенского мон-ря. Орёл, 2001; *Жарков М. А., Ливцов В. А., прот., Лепилин А. В.* История Орловской епархии. Орёл, 2007.

В. А. Ливцов, А. В. Лепилин

ОРМАЗД – см. *Ахура Мазда*.

ОРМАНЯН Магакия (Малахия; в миру Погос) [арм. Օրմիշի Մաղիաշի] (23.02.1841, К-поль (Стамбул) – 19.11.1918, там же), патриарх К-польский *Армянской Апостольской Церкви* (ААЦ; 1896–1908), общественно-политический деятель, богослов, историк, филолог, публицист, арменовед.

Жизнь. Род. в семье, принадлежавшей к *Армянской католической Церкви*. Начальное образование получил в школах католических орденов *мхитаристов* и *антонитов* в К-поле. В 1851 г. продолжил учебу в монастырской школе св. Григория Просветителя антонитов в Риме. 25 дек. 1855 г. был посвящен в дарохранителя и наречен именем Магакия. В 1858 г. принял постриг, став членом ордена. Высшее образование получил в Риме, в частности в папском ин-те св. Аполлинария. 24 авг. 1863 г. был рукоположен во иерея. В 1865 г. в присутствии гос. секретаря Св. Престола кард. Джакомо Антонелли выступил с обоснованием учения о папском примате. Некоторое время состоял учителем арм. языка в миссионерской коллегии Конгрегации пропаганды веры в Риме.

В 1866 г., вернувшись в К-поль, О. стал секретарем в мон-ре антонитов. Он активно выступал против церковно-политической деятельности католика армян-католиков Антония Петра IX, к-рый был поборником полной ассимиляции армяно-католич. общины Римско-католической Церкви. В 1867 г. О. стал смотрителем в уч-ще антонитов в Риме. В 1868 г. был избран членом Римской богословской академии. На *Ватиканском I Соборе* (1869–1870) был одним из советников армяно-католич. епископов, выступал против принятого Собором догмата о *непогрешимости папы Римского*. После Собора из-за гонений на противников догмата О. был вынужден вернуться в К-поль, где продолжил борьбу уже на литературно-публицистическом поприще. От лица ар-



Магакия Орманян,
патриарх К-польский
Армянской Апостольской Церкви.
Фотография. Нач. XX в.

мяно-католич. общины он составил полемический ответ (изд. в К-поле в 1870 на армянском, французском и итальянском языках) на циркулярное письмо апостольского нунция в К-поле архиеп. Йозефа Плэйма, к-рый под угрозой отлучения потребовал от армян признать полную власть папы Римского в вопросах, касающихся не только веры и нравственности, но и управления Церковью. Три сочинения О., посвященные истокам и сути современного ему армяно-католич. конфликта, в 1874 г. были включены Ватиканом в список запрещенных книг, что заставило его задуматься о переезде в ААЦ. В 1875 г. в Италии О. встретился с лидером итал. народно-освободительного движения Дж. Гарибальди и обсудил с ним вопросы, касавшиеся освободительных движений итальянского и армянского народов. В 1876 г. вернулся в К-поль и через год обратился к арм. К-польскому патриарху Нерсесу II Варжапетяну с просьбой принять его в лоно ААЦ, но тот посоветовал ему не спешить.

После окончания русско-тур. войны (1878) О. активно участвовал в разработке т. н. армянского вопроса (проблемы выживания и безопасности армян) в надежде на то, что европ. страны окажут помощь в его решении. Проповедуя в неск. кварталах К-поля, он говорил о наиболее актуальных церковных и национальных проблемах. В 1879 г. О. и 75 армян-католиков, включая видных представителей армяно-католич. общины, были приняты в ААЦ.

В том же году патриарх Нерсес II возвел О. в сан архимандрита, а затем назначил проповедником в ц. св. Григория Просветителя в квартале Галата.

В 1880 г. О. был избран главой Каринской епархии (где в этот период не было епископа) и переехал в г. Карин (Эрзурум). В 1881 г. он сыграл решающую роль в открытии уч-ща «Санасарян», к-рое возглавил в том же году, и принял активное участие в разработке новых учебных программ. После Берлинского конгресса (1878), на к-ром «армянский вопрос» был лишь поводом для захвата европ. державами земель ослабшей Османской империи, в Зап. Армении начали образовываться тайные орг-ции с целью освобождения Армении от тур. ига. В этот период О. в Карине установил связи с Х. Керекяном, руководителем орг-ции «Защитник Отечества», и всячески ему содействовал. В 1882 г. османские власти раскрыли деятельность этой группы и арестовали 72 ее члена. Несмотря на то что О. тоже оказался в числе подозреваемых, он с дозволения патриарха выступил от имени Патриархии перед султанским двором и добился того, что в 1883–1884 гг. неск. приказами султана Абдул-Хамида II были освобождены все члены орг-ции.

8 июня 1886 г. О. был рукоположен во епископа католикосом всех армян Макаром I Тегутцы, а через год назначен преподавателем эчмиадзинской семинарии «Геворкян». Со дня прибытия в Эчмиадзин О. активно занимался вопросами арм. национальной и религ. политики. Год спустя под давлением Российской империи католикос был вынужден отослать его назад в К-поль. Хотя присутствие О. в семинарии было недолгим, он оказал такое влияние на учащих, что впервые за 14 лет после открытия семинарии 4 выпускника приняли священный сан.

В 1889 г. при поддержке патриарха Хорена I Ашыгыана О. вместе с архим. Егише Дурыаном (в 1909–1910 патриарх К-поля) основал ДС в монастыре Армаш (на анатолийском побережье Мраморного м.), которая стала одним из важнейших просветительских центров ААЦ (очерк ее истории, составленный О., был посмертно опубликован в нескольких выпусках ж. «Шогакат» в 1956–1958). Однако после того как в 1890 г. арм. социал-демократическая пар-

тия «Гнчак» организовала демонстрацию в р-не Гум-Гапу для привлечения внимания европейских стран к «армянскому вопросу», О. был вынужден вложить все силы в противостояние режиму Абдул-Хамида II. По приказам султана армянское население Османской империи периодически подвергалось нападениям, часто заканчивавшимся кровавыми резней, со стороны всевозможных разбойничьих банд, в частности созданных им отрядов «хамидие» (1894 в Сасуне, 1896 в Васпуракане, 1895–1896 в Зейтуне и т. д.). Вплоть до кон. XIX в. армянам К-поля удавалось избежать участи жителей провинций, но когда в 1896 г. арм. революционеры захватили Оттоманский банк, в городе началась резня, жертвами которой стали ок. 10 тыс. армян.

В этих условиях усилиями дипломата А. Татяна и его единомышленников 6 нояб. 1896 г. О. был избран арм. патриархом К-поля. Своими патриотическими, но осторожными действиями ему удавалось сдерживать крайние проявления антиармянской политики Абдул-Хамида II и многократно спасать арм. народ от гонений. При этом О. не разделял радикальные настроения революционеров, чем вызывал их недовольство, и в итоге они заняли по отношению к нему откровенно враждебную позицию. 6 янв. 1903 г., в праздник Рождества Христова, молодой радикал А. Хадилян во время литургии совершил покушение на О. Несмотря на то что патриарх был ранен, он добился отмены смертного приговора стрелявшему. 16 июля 1908 г., после младотур. переворота, демонстранты окружили здание Национального собрания, угрожая патриарху. О. сразу же подал заявление об отставке и едва избежал самосуда толпы.

В 1908 и 1911 гг. О., пользовавшийся неоспоримым авторитетом среди просвещенных представителей духовенства, был одним из кандидатов на престол католикаса ААЦ. В обоих случаях избранию О. в основном помешали абсурдные обвинения революционеров в том, что он якобы предал Национальную конституцию (положение 1860–1863 гг., регулировавшее внутреннюю жизнь зап. армян), потакал тирану и установил диктатуру в национально-церковных делах. Для опровержения этих обвинений О. в 1910 г. на-

писал кн. «Воспоминания о двенадцатилетнем Патриаршестве».

Только когда 3 янв. 1913 г. западноарм. писатель и адвокат Г. Зограб во время заседания Национального собрания выступил с речью в защиту О., бывш. патриарх был оправдан. В том же году ему предлагали разные церковные должности, от к-рых он отказался. В мае 1914 г. О. отправился в *Иаковов святых армянский монастырь в Иерусалиме*, где активно занимался преподавательской и научно-лит. деятельностью. С началом геноцида армян (1915) его положение стало опасным. В кон. 1917 г., когда брит. войска вторглись в Иерусалим, О. вместе с др. насельниками монастыря был вынужден покинуть город и нашел убежище в Дамаске.

В мае 1918 г., после заключения Брестского мирного договора, О. вернулся в К-поль, где с каждым днем увеличивалось число арм. сирот и бездомных, чудом спасшихся от геноцида. 16 нояб. того же года, призывая в проповеди паству помочь пострадавшим, О. был так взволнован, что упал в обморок. Через 3 дня он скончался.

Сочинения. О. был выдающимся арм. ученым, обладал энциклопедическими знаниями, кроме родного армянского владел еще 8 языками: арабским, турецким, французским, немецким, английским, латинским, итальянским и персидским. Он оставил большое научно-лит. наследие, к-рое можно разделить на 3 части в соответствии с периодами его жизни: до перехода в ААЦ (1879), до ухода с Патриаршего престола (1908), до кончины (1918).

В 1-й период в основном были написаны работы, связанные с каноническими вопросами отношений между Ватиканом и католиками *восточного обряда*: «Reversurus, или Турция и папство» (1872; имеется в виду булла «Reversurus», в которой папа Пий IX резко ограничивал автономию Армянской католической Церкви), «Гражданские права и религиозная свобода восточных католиков» (1872), «Ватикан и армяне» (1873). Во 2-й период О. был активно вовлечен в решение внутренних проблем ААЦ, и это нашло отражение в его проповедях, лекциях, исторических исследованиях и др. Для учеников Армянской семинарии О. написал учебники «Практическая литургика» и «Основы богословия». Поскольку одной из главных целей

О. было религиозное просвещение арм. народа, он за годы Патриаршества составлял и частями публиковал «Церемониальный словарь», включающий сведения о праздниках, церковной утвари и богослужении ААЦ.

Наиболее плодотворным был 3-й, «иерусалимский» период. О. планировал написать «Введение в Библию», но из-за гонений не смог закончить этот труд и решил, отредактировав, издать только часть, посвященную Евангелиям, — так был создан «Синописис» (с толкованиями). Сразу же после издания в К-поле (1911) книга получила широкое распространение и признание в кругу арм. духовенства.

О. стремился рассказать европ. миру о месте ААЦ в ряду древнейших христ. Церквей, представить ее историю, богословское и богослужбное наследие и опровергнуть веками накопленные легенды и мифы, связанные с ее вероучением и традициями. С этой целью в 1910 г. он издал на франц. языке кн. «Армянская Церковь: Ее история, учение, управление, внутренний строй, литургия, литература, ее настоящее», к-рая вызвала многочисленные отклики со стороны европ. ученых. Сочинение почти сразу вошло в список запрещенных Ватиканом книг, что не помешало его распространению и переводу на др. языки (армянский, русский, английский, испанский, итальянский, польский).

В этот же период О. написал «Историю нации» (3 объемных тома), в к-рой представил историю арм. народа в свете истории ААЦ, начиная с проповеди апостолов Фаддея и Варфоломея и заканчивая 1910 г. (исторические события изложены по времени правления католиков). Несмотря на наличие в этой работе ряда спорных или устаревших научных взглядов, она остается фундаментальным трудом по истории Армени и ААЦ.

О. опубликовал много статей в арм. периодических изданиях «Масис», «Аревелк», «Арапат», «Лума» и в европ. прессе. В его последнем, автобиографическом соч. «Раздумья и заветы», написанном в Дамаске, содержатся ценные сведения об истории арм. народа до 1918 г. Мн. работы О. были изданы посмертно. Сохранились также неоконченные и неопубликованные труды, напр. «Календарология» и «Хронология».

Соч.: Il Reversurus ovvero la Turchia ed il papato. R., 1872; Les droits civils et la liberté religieuse des catholiques d'Orient. R., 1872; Le Vatican et les Arméniens. R., 1873; Дух армян. К-поль, 1879. Антилиас, 1955 (на арм. яз.); Единство армян. К-поль, 1879. Париж, 1958 (на арм. яз.); Армянская молодежь. К-поль, 1880 (на арм. яз.); Армянская нация. К-поль, 1880 (на арм. яз.); Престол Армянский. Вагаршапат, 1886 (на арм. яз.); Энциклика о браке. К-поль, 1901 (на арм. яз.); Церемониальный словарь // Подробный календарь армянской больницы Св. Спасителя. К-поль, 1905. С. 319–377; 1906. С. 81–204; 1907. С. 213–254; 1908. С. 73–104. Антилиас, 1957, 1979. Ер., 1992 (на арм. яз.) (англ. пер.: A Dictionary of the Armenian Church / Transl. B. Norehad. N. Y., 1984); Воспоминания о двенадцатилетнем Патриаршестве. К-поль, 1910 (на арм. яз.); Амапатум = Синописис. К-поль, 1911. Антилиас, 1953, 1983. Эчмиадзин, 1997. Тегеран, 2002 (на арм. яз.); L'église arménienne: Son histoire, sa doctrine, son régime, sa discipline, sa liturgie, sa littérature, son présent. P., 1910. Antélias, 1954 (арм. пер.: Армянская Церковь / Пер. с франц.: М. Ормаян. К-поль, 1911, 1912, 1913. Буэнос-Айрес, 1949. Антилиас, 1952. Бейрут, 1960, 2009. Ер., 1993, 2016; рус. пер.: Армянская Церковь: Ее история, учение, управление, внутренний строй, литургия, лит-ра, ее настоящее / Пер. с франц.: Б. Рунт. М., 1913. Ер., 2005, 2006, 2012, 2015, 2016); Азгпатум = История нации. К-поль, 1912–1914. Т. 1–2. Иерус., 1927. Т. 3. Бейрут, 1959–1961. Антилиас, 2001. Эчмиадзин, 2001. Т. 1–3; 2002. Т. 4: Указ. (на арм. яз.); Книга наблюдений: Исслед. и освещение нового устава, сост. для Иерусалима. Иерус., 1915 (на арм. яз.); Катастрофа турецких армян: Ист. док-ты / Новые примеч. и прил.: Г. Ачмян. Эчмиадзин, 1919 (на арм. яз.); Раздумья и заветы. Иерус., 1929, 1990 (на арм. яз.); Армянский Иерусалим. Иерус., 1931 (на арм. яз.); Чистая вера Армянской Церкви: Две энциклики. Антилиас, 1956 (на арм. яз.); Поминования [святых на утренней службе] в церквах Иерусалима / Изд.: архиеп. А. Аслапян. Иерус., 1965, 2007 (на арм. яз.); Практическая литургика Святой Армянской Церкви / Изд.: архиеп. А. Аслапян. Иерус., 1977 (на арм. яз.); Основы богословия. Иерус., 1985 (на арм. яз.); Сведения об Общенародном церк. избирательном соборе для выбора патриарха всех армян (1892) / Ред.: архиеп. М. Мутафян. Стамбул, 1995 (на арм. яз.); Блудный сын. Стамбул, 2012. (Армаш; 2) (на арм. яз.). Лит. (на арм. яз.): *Сирини* А. Ормаян и его время // Эчмиадзин. 1961. № 5. С. 24–44; № 6. С. 10–26; № 7. С. 34–49; № 8. С. 48–61; № 9. С. 24–44; № 11. С. 36–43; № 12. С. 30–44; 1962. № 1. С. 47–56; № 2. С. 36–44; № 3. С. 33–45; № 4. С. 34–45; № 5. С. 45–63; Архиеп. Магакия Ормаян (1841–1918): Сб. ст. конф. памяти М. Ормаяна. Монреаль, 2000; *Баруниан* В. Архиеп. Магакия Ормаян (1841–1918) / Предисл.: свящ. Г. Маилан. Монреаль, 2001; Ормаян, Магакия // Христ. Армения: Энцикл. Ер., 2002. С. 1068–1070; *Костандян* Э. Магакия Ормаян // Знаменитые семинаристы. Эчмиадзин, 2005. Ч. 1. С. 455–463; она же. Эпизоды из жизни и деятельности архиеп. Магакии Ормаяна. Ер., 2015; *Сарвазян* Л. Магакия Ормаян: Нац.-филос. концепция. Ер., 2013.

Дуак. Ваан Саакян

ОРМИЗД [Хормизд; сир. ܐܪܡܝܝܐ] († 419/20), мч., казненный в пров. Бет-Гармай (ныне Сев. Ирак) с 9 др. мучениками. Основным источником

сведений об О. является Мученичество (ВНО, N 387; изд.: *Bedjan. Acta*. Т. 4. Р. 184–188), составленное мон. Авгарем, к-рый, как доказал П. Дево (*Devos*. 1965), был очевидцем гонений на христиан в сасанидском Иране. Агиографические сочинения Авгаря, написанные им вскоре после окончания гонений (т. е. между 422 и 424), отличаются высокой степенью исторической достоверности (см.: *Rompay*. 2011).

Согласно Мученичеству, О. и 9 др. мучеников — Айттай, Мари, Анни, Атти, Иаков, Хавра, Папа, Нимрод и Адарпарва — были мирянами и происходили из пров. Бет-Гармай. Их арестовали в последний год правления шаханшаха *Йездигерда I* (399–420), к-рый ранее весьма благоприятно относился к *Церкви Востока*, однако незадолго до смерти изменил свою религ. политику и возобновил гонения на христиан. Одни мученики, пострадавшие вместе с О., были обвинены в переходе в христианство из *зороастризма*, другие — в том, что содействовали обращению своих жен. О. и его единоверцев допросили с применением пыток во дворе *Йездигерда*; допросом руководил мобедан-мобед (глава зороастрийских жрецов) Михр-Шапур, к-рый убеждал арестованных отречься от Христа, взамен обещая свободу, однако они отказались это сделать. Узнав о стойкости христиан, шаханшах направил к ним придворного евнуха, к-рый поставил их перед выбором: отказ от христианства и сохранение свободы или смерть. О. и дружина оставались непреклонными, и *Йездигерд* приказал казнить их. Под надзором евнуха и мобедан-мобеда О. и дружину доставили к месту казни, где они, по словам мон. Авгаря, были «закланы» подобно агнцам. После того как Михр-Шапур и придворный евнух удалились, христиане забрали тело и главу каждого мученика, похоронив останки О. и 9 его единоверцев в разных местах. Спустя год останки были погребены в одном месте, а вскоре еп. Иов поместил мощи святых в мартирий, к-рый находился в крепости Лаварне; сюда же были перенесены мощи мч. *Нарсая* (см.: *Payne*. 2011).

По всей видимости, гонение *Йездигерда I* было вызвано ростом влияния христианства и переходом в эту веру из зороастризма значительно числа придворных (см. в ст. *Гонения на христиан в доисламском Ира-*

не). Преследования продолжались и в первые 2 года пребывания на престоле сына *Йездигерда*, *Вахрама V* (420–438), значимую роль в этом процессе сыграл Михр-Шапур. Среди христиан, пострадавших в ходе указанного гонения, — Нарсай из пров. Бет-Разикайе (Рей), Татак Адиабенский и *Иаков Нотарий*, Мученичества к-рых также были составлены мон. Авгарем (ВНО, N 387, 412, 786, 1139; изд.: *Bedjan. Acta*. Т. 4. Р. 170–200).

Ист.: ВНО, N 387; *Bedjan. Acta*. Т. 4. Р. 184–188.

Лит.: *Labourt*. Christianisme dans l'empire perse. 1904. P. 107–110; *Christensen* A. L'Iran sous les Sassanides. Cph., 1944². P. 269–273; *Devos* P. Abgar hagiographe perse méconnu (début du V^e siècle) // *AnBoll*. 1965. Vol. 83. P. 303–328; *Sauget* J.-M. Ormizda et al. // *BiblSS*. 1967. Vol. 9. Col. 1240–1241; *Fiey* J. M. Saints syriaques. Princeton (N. J.), 2004. N 193. P. 93–94; *Payne* R. The Emergence of Martyrs' Shrines in Late Antique Iran: Conflict, Consensus and Communal Institutions // *An Age of Saints?: Power, Conflict and Dissent in Early Medieval Christianity* / Ed. P. Sarris et al. Leiden; Boston, 2011. P. 89–113; *Rompay* L., van. Abgar the Hagiographer // *GEDSH*. 2011. P. 5.

Е. А. Заболотный

ОРОЗИЙ [лат. Orosius; также Павел Орозий, Paulus Orosius] (кон. IV — нач. V в.), пресвитер; лат. церковный писатель, историк, апологет.

Жизнь и деятельность. О жизненном пути О. известно крайне мало; больше всего сведений сохранилось о его деятельности в период с 414 по 418 г. Наиболее важными источниками, содержащими свидетельства об О., являются его произведения, письма блж. *Августина* († 430), еп. Гиппонского, и краткая биографическая заметка *Геннадия Марсельского* (2-я пол. V в.) в соч. «О знаменитых мужах» (*Gennad. Massil. De vir. illustr.* 39). Второе имя О., Павел, в ранних источниках не засвидетельствовано; оно впервые встречается лишь в VI в. и, по предположению исследователей, может быть связано с ошибочной расшифровкой переписчиками лат. сокращения титула «пресвитер» — «р.» (см.: *Vilella*. 2000. S. 94. Not. 3).

Точная дата рождения О. неизвестна; приблизительная датировка выводится из некоторых косвенных свидетельств блж. *Августина* — между 375 и 380 гг. Существует неск. версий относительно родины О. (обзор см.: *Lacroix*. 1965. P. 33–34). В качестве основного в научной лит-ре закрепилось представление о том, что О. происходил из г. Бракара *Авгус-*

та (ныне Брага, Португалия), относившегося к пров. Галлеция диоцеза Испания. Как подтверждение этого рассматривается упоминание об О. его современника, пресв. Авита, уроженца этого города; обращаясь в письме к жителям города, последний замечает, что, встретившись с О., он почувствовал присутствие их всех (см.: *Avitus. Epistola ad Palchonium // Vanderlinden. 1946. P. 188–189*). Геннадий Марсельский говорит об О. как о «пресвитере испанского происхождения» (*presbyter hispanus genete — Gennad. Massil. De vir. illustr. 39*). Др. гипотезы относительно родины О. строятся на интерпретации оговорок, сделанных им в соч. «История против язычников». Напр., в XIX в. возникло предположение, что О. род. или провел значительную часть жизни в Тарраконе (ныне Таррагона, Испания), т. к. он называет ее «наша Тарракона» (см.: *Oros. Hist. adv. pag. VII 7. 22. 8; Mörner. 1844. P. 19; Fear. 2010. P. 2*). О полученном О. образовании ничего не известно, однако его труды свидетельствуют о том, что он хорошо знал Свящ. Писание, сочинения христ. авторов и языческую классическую лит-ру.

Согласно блж. Августину, О. прибыл в Сев. Африку «из наиболее отдаленной Испании» (*ab ultima Hispania*) и «от берега Океана» (*ab Oceani litore*), т. е. из сев.-зап. области диоцеза Испания (*Aug. Ep. 166. 1. 2; 169. 4. 13*). Блж. Августин говорит об О. как о молодом человеке, по возрасту уподобляя его сыну. При этом он упоминает, что О. имел сан пресвитера; это позволяет исследователям предполагать, что ко времени приезда в Гиппон (ныне Аннаба, Алжир) О. было ок. 35 лет. Когда именно и по какой причине О. оказался в Сев. Африке — неизвестно. Высказывалось мнение, что О. покинул Испанию и отправился в Сев. Африку ок. 410 г., вскоре после начала вторжения на испан. территорию вандалов в 409 г. (см.: *Fainck. 1951. P. 27–31*), однако маловероятно, что он прибыл в Гиппон ранее 414 г. В «Истории против язычников» О. намекает на то, что ему пришлось спастись от варварского нашествия (см.: *Oros. Hist. adv. pag. III 20. 6–7*). В соч. «Предостережение о заблуждении присциллиан и оригенистов» О. говорит, что он оказался в Гиппоне не по своей воле, без внешней необходимости и без собственного согласия; он был привлечен к бере-

гам Сев. Африки действием некой скрытой силы, первоначально сам не осознавая, что он послан Богом к блж. Августину. Уже оказавшись в Африке, он принял решение поехать в Гиппон, руководствуясь желанием найти у блж. Августина духовную поддержку и совет в деле борьбы с распространившимися в Испании последователями еретических учений Присциллиана и Оригена (см.: *Oros. Comm. 1*). Согласно высказываниям блж. Августина, О. прибыл в Сев. Африку, будучи привлечен известностью (fama) блж. Августина и желая получить от него наставления относительно борьбы с еретиками (см.: *Aug. Ep. 166. 1. 2*). Нек-рые исследователи объясняли расхождение в свидетельствах тем, что О., покинув Испанию из-за нашествия вандалов, после приезда в Гиппон к блж. Августину, к-рый отрицательно относился к клирикам, самовольно оставившим место служения по причине страха перед варварами, решил представить борьбу с ересями как благовидный предлог для своей поездки (см.: *Vilella. 2000. S. 96–97*).

В 414 г. О. передал блж. Августину сочинение в виде небольшой записки — «Предостережение о заблуждении присциллиан и оригенистов». Браулио († ок. 651), еп. г. Цезаравгуста (ныне Сарагоса, Испания), по-видимому, основываясь на содержании записки О., считал, что тот до знакомства с блж. Августином был приверженцем идей Присциллиана (см.: *Braulio Caesaraugustanus. Epistola 44 // PL. 80. Col. 693–694*), однако совр. исследователи находят это маловероятным. После представления записки О. вошел в окружение блж. Августина и стал пользоваться его доверием (см.: *Vilella. 2000. S. 98–99*). По побуждению блж. Августина, трудившегося в это время над соч. «О граде Божием» (*De civitate Dei*; CPL, N 313), О. начал в Гиппоне работу над «Историей против язычников». Отвечая на просьбу О., блж. Августин в нач. 415 г. написал адресованное ему соч. «Против присциллиан и оригенистов, к Орозию» (*Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas*; CPL, N 327), в к-ром критически рассмотрел некоторые представленные в записке О. вероучительные положения еретиков.

В нач. 415 г., исполняя поручение блж. Августина, О. покинул Гиппон

и отправился в Палестину к блж. Иерониму. О. должен был доставить блж. Иерониму письмо блж. Августина, посвященное обсуждению вопроса о происхождении человеческой души (*Aug. Ep. 166*; во вводной части этого письма блж. Августин представляет О. блж. Иерониму), и сочинение о высказывании из *Иакова Послания* (Иак 2. 10), также оформленное в виде письма (*Aug. Ep. 167*). Возобновляя переписку с блж. Иеронимом, прекратившуюся после 405 г., блж. Августин стремился заручиться его поддержкой в полемике с Пелагием, к-рый в нач. 10-х гг. V в. поселился в Палестине и приобретал там сторонников. И Пелагий, и блж. Августин ссылались в сочинениях на высказывания блж. Иеронима, вслед. чего мнение последнего по вопросу о том, чья позиция является ортодоксальной, могло оказать принципиальное влияние на исход спора (подробнее см.: *Vilella. 2000. S. 101–105*). Блж. Августин переслал блж. Иерониму при посредничестве О. неск. собственных антипелагианских трактатов: сочинения «О воздаянии за грехи и об отпущении грехов, а также о крещении младенцев» (*De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*; CPL, N 342), «О духе и букве» (*De spiritu et littera*; CPL, N 343), «О совершенстве праведности человека» (*De perfectione iustitiae hominis*; CPL, N 347); пространное письмо, адресованное Иларию из Сиракуз и содержащее критику пелагианских мнений (*Aug. Ep. 157*), и др. Кроме того, блж. Августин поручил О. встретиться с самим Пелагием, передать ему краткое рекомендательное письмо (не сохр.) и устно обсудить с ним спорные вопросы (см.: *Aug. Ser. 348A. 6*; ср.: *Vilella. 2000. S. 103*). Предположительно, О. исполнил это поручение, т. к. в посл., во время совещания в Иерусалиме, он ссылался на некую устную беседу с Пелагием, которая могла иметь место только в Палестине.

О. был благожелательно встречен блж. Иеронимом и нек-рое время провел у него в Вифлееме; их сближало среди прочего резко отрицательное отношение к оригенизму. О. представил блж. Иерониму свою записку «Предостережение о заблуждении присциллиан и оригенистов», однако в отличие от блж. Августина тот не исполнил просьбу О. разоблачать взгляды еретиков и написать

против них полемическое сочинение. В полемике с Пелагием блж. Иероним поддержал позицию блж. Августина и О.; он одобрял стремление сторонников блж. Августина добиться осуждения взглядов Пелагия на Востоке как еретических.

Непрекращающаяся полемика вокруг учения Пелагия побудила свт. Иоанна II, архиеп. Иерусалимского (387–417), созвать в Иерусалиме совещание подчиненных ему пресвитеров. К участию в этом совещании, к-рое проходило в июле 415 г., были привлечены О. и неск. др. лат. клириков, поддерживавших т. зр. блж. Августина (подробнее см.: *Vilella*. 2000. S. 107–112). В ходе совещания О. сообщил участникам об обстоятельствах споров по поводу учения Пелагия и его активного сторонника Целестия в Сев. Африке, об осуждении Целестия на Западе в 411–412 гг., о критике учения Пелагия в трудах блж. Августина (см.: *Oros. Apol.* 3. 2–6). Архиеп. Иоанн распорядился допустить на совещание для объяснений самого Пелагия. О. обвинил его в том, что в сочинениях и в личном разговоре Пелагий утверждал, будто «человек может быть без греха и легко исполнять заповеди Божии, если захочет этого». Пелагий согласился, что он так говорил (*Ibid.* 4. 1–4). Однако благосклонно относившийся к Пелагию архиеп. Иоанн объяснил слова Пелагия в том смысле, что такое действительно возможно, но только «с помощью Бога». Согласно высказанному им суждению, если О. и его единомышленники не считают, что человек с помощью Бога может быть без греха, они сами виновны в ереси. Поскольку О. не знал греч. языка, завязался спор о точности передачи переводчиками слов Пелагия и его оппонентов. О. заявил, что Пелагий — латинянин и его учение должно быть рассмотрено латиноязычными судьями. В итоге архиеп. Иоанн согласился просить еп. Римского *Иннокентия I* (401–417) рассмотреть дело, после чего совещание завершилось внешним согласием (*Ibid.* 6. 1–5). Однако в действительности архиеп. Иоанн не собирался обращаться в Рим. О. он стал воспринимать как личного врага и зачинщика смуты. При встрече с ним через полтора месяца архиеп. Иоанн отчеканил О. в благословении, сказав: «Зачем ты подходишь ко мне, человек, который богохульствовал?» Под

«богохульством» архиеп. Иоанн подразумевал приписанное им О. мнение о том, что человек даже с помощью Бога не может быть без греха; О. твердо заявлял, что не разделяет такое мнение (*Ibid.* 7–8). С целью оправдаться от обвинений, изложить собственную версию происшедших во время совещания событий и критически рассмотреть высказывания Пелагия О. осенью 415 г. написал адресованное иерусалимским пресвитерам соч. «Апология против Пелагия о свободе решения». В дек. 415 г. вопрос о Пелагии был рассмотрен на провинциальном Соборе в Диосполе (Лидде), проходившем под председательством Евлогия, еп. Кесарии Палестинской; в нем принимал участие и архиеп. Иоанн. На Соборе не присутствовали ни О., ни кто-либо еще из находившихся в Палестине лат. оппонентов Пелагия. Пелагий на Соборе был оправдан от обвинений в ереси (подробнее см. в статьях *Пелагий, Пелагианство*).

Решение Собора не изменило позицию О. и блж. Иеронима. Последний примерно в это время завершил соч. «Диалог против пелагиан» (*Dialogus adversus pelagianos*; CPL, N 615), к-рое он вместе с письмом блж. Августину (*Hieron. Ep.* 172) передал О., готовившемуся отправиться обратно в Сев. Африку. Незадолго до отъезда О., 27 дек. 415 г., в окрестностях Иерусалима пресв. Лукианом были обретенны мощи архидиак. первомч. *Стефана* (подробнее об обстоятельствах см.: *Vanderlinden*. 1946). Жившему в Палестине пресв. Авиту, к-рый происходил из г. Бракара Августа, удалось получить частицы этих мощей. Из его письма, адресованного епископу, клиру и народу его родного города, известно, что О. согласился доставить частицы мощей в Испанию (*Ibid.* P. 188–189). Из этого следует, что О. не собирался задерживаться в Сев. Африке, а намеревался после встречи с блж. Августином и отчета о результатах поездки вернуться на родину (см.: *Vilella*. 2000. S. 113–115).

В нач. 416 г. О. покинул Палестину. Помимо письма и сочинений блж. Иеронима он доставил в Сев. Африку трактат против Пелагия, который был написан Геросом, еп. Арльским, и Лазарем, еп. Эским, и представлен еп. Евлогию до начала Собора в Диосполе в качестве формального обвинения Пелагия в ереси (не сохр.), а также адресован-

ное Церкви Африки письмо этих 2 епископов (не сохр.). После прибытия в Сев. Африку О. передал письмо Алипию, еп. Карфагенскому; оно было зачитано на Карфагенском Соборе 416 г. и приложено к подписанному участниками Собора посланию еп. Римскому *Иннокентию I* (см.: *Aug. Ep.* 175. 1). Из Карфагена О. отправился в Гиппон, где отчитался перед блж. Августином о поездке в Палестину. В Гиппоне О. провел ок. года; предполагается, что в этот период он завершил «Историю против язычников» (см.: *Vilella*. 2000. S. 116–120).

Осенью 417 г. О. покинул Сев. Африку и направился в Испанию. По неизвестным причинам он задержался в г. Маоне на о-ве Менорка. Из окружного послания Севера, еп. Менорки, известно, что О. пробыл в Маоне до нач. февр. 418 г.; он имел намерение продолжить путь в Испанию, но не смог этого сделать, вероятно, вслед. полученных известий о происходивших там войнах между варварами. О. отправился обратно в Сев. Африку, оставив в одной из городских церквей мощи первомч. Стефана, к-рые он вез в Испанию (см.: *Severus Maioricensis. Epistola ad omnem Ecclesiam* // PL. 41. Col. 823). Предположительно, во время обратного пути в Сев. Африку или вскоре по прибытии туда О. скончался, т. к. источники не содержат никаких упоминаний о его жизни и деятельности после 418 г. (см.: *Arnaud-Lindet*. 1990. P. XX; *Vilella*. 2000. S. 120–121).

Сочинения и взгляды. О. принадлежат 3 произведения. В 2 из них он выступает как церковный полемист. Небольшое 1-е сочинение, «Предостережение о заблуждении присциллиан и оригенистов», не содержит богословских рассуждений О., к-рый ограничивается в нем лишь реферативным изложением еретических мнений. При работе над 2-м сочинением, «Апология против Пелагия о свободе решения», О. опирался на суждения и труды блж. Августина. Значение О. как церковного писателя определяется его 3-м произведением, «История против язычников»; в нем О. не только обобщил ряд достижений предшествующих христ. историков, но и представил собственную интерпретацию исторического процесса, к-рый О. рассматривает в свете богословских концепций блж. Августина. О. не был самостоятельным богословом. Он не касался

в своих трудах ни триадологических, ни христологических вопросов; в них затрагиваются лишь отдельные темы антропологии и сотериологии.

1. «Предостережение о заблуждении присциллиан и оригенистов» (*Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*; CPL, N 573; крит. изд.: *Consultatio sive Commonitorium Orosii ad Augustinum de errore Priscillianistarum et Origenistarum*. 1985; рус. пер. отсутствует). Сочинение адресовано блж. Августину; оно состоит из 2 основных разделов, в которых излагаются мнения еретиков, вступления, в котором О. сообщает о распространении нек-рых еретических учений в Испании и об обстоятельствах своего прибытия в Гиппон, и заключения, в к-ром О. обращается к блж. Августину с просьбой дать лекарство против еретических заблуждений, к-рые О. сравнивает с болезнями.

В 1-м разд. сочинения О. излагает заблуждения последователей Присциллиана, казненного в 385 г. по обвинению в ереси. О. не только слышал о ереси присциллиан, но и пользовался нек-рыми документами; так, он приводит выдержку в песк. строк из некоего письма Присциллиана. Возможно, главным источником О. служило соч. «Апология» (*Apologeticum*; не сохр.), написанное после казни Присциллиана его основным оппонентом испан. еп. Итацием (см.: *Cavero, Corbalán, Fernández*. 1999. P. 72). Среди совр. исследователей нет единого мнения по вопросу о том, насколько адекватно учение Присциллиана отражено в изложении О. С одной стороны, при сопоставлении изложения О. с высказываниями Присциллиана заметна определенная тематическая и терминологическая общность; с др. стороны, излагаемое О. учение содержит ряд неортодоксальных моментов, в столь выраженной форме в известных ныне сочинениях Присциллиана не прослеживающихся (текст и анализ сочинений Присциллиана см.: *Priscillian of Avila. Complete Works* / Ed. M. Conti. Oxf., 2010). Возможно, О. имел дело с некой группой последователей Присциллиана, члены которой подвергали высказывания Присциллиана собственной интерпретации, особо подчеркивая в них дуалистические идеи, восходящие к *гностицизму* и *манихейству*. Приводимые О. еретические положения

преимущественно относятся к учению о душе и сотериологии: 1) души порождаются Богом и исходят из некоего вместилища; затем они спускаются в низшие сферы, пленяются злыми начальствами и соединяются с телами; связь душ и тел скрепляется «рукописанием» (*chirographum*), т. е. распиской; о ней упоминает ап. Павел как о той, к-рую Христос «истребил» на Кресте (ср.: Кол. 2. 14); 2) спасение души предполагает познание ею двойственной природы макрокосма и микрокосма; на обоих уровнях прослеживается противостояние высшей духовной сферы, происходящей от Бога, и низшей телесной сферы, где господствует «князь века сего», владеющий соединенными с телами душами и своим «искусством» создающий весь видимый материальный мир; 3) части души соотносятся с 12 патриархами ВЗ, а части тела — с 12 знаками зодиака; знание о связи этих областей позволяет душе восходить от низших земных сфер в высшие небесные. О. обвиняет Присциллиана также в том, что тот принимает учение о Св. Троице лишь на словах, поскольку признает «единство без всякого [ипостасного] существования (*existentia*) и [личной] особенности (*proprietas*)» и учит, что «Отец, Сын, Святой Дух — это единый Христос» (*Oros. Common. 2*; научный комментарий см.: *Spät*. 1998; *Sánchez*. 2012).

Во 2-м разд. излагаются заблуждения оригенистов. О. отмечает, что два его соотечественника, имевшие одинаковое имя — Авит, ревностно занимались распространением трудов и учения Оригена. О. перечисляет следующие заблуждения оригенистов: 1) все сущее, прежде чем оно было явлено в качестве сотворенного, всегда пребывало сотворенным в премудрости Божией; 2) ангельские чины, человеческие души и демоны имеют одно начало и одну сущность, но каждый получает свое место сообразно заслугам; 3) видимый мир был создан в конце времен для того, чтобы души, прежде согрешившие, очистились в нем; 4) огонь, в к-ром предстоит получить наказание грешникам, не является реальным огнем и не вечен, но есть временное наказание совести; после очищения совести все души грешников возвратятся в единство Тела Христова; 5) диавол в своей сущности также будет некогда очищен от зла; 6) Христос при воплощении

и вознесении проходил через все сферы духов, облекаясь в духовные тела, а затем совлекая их с Себя; 7) Солнце, Луна и звезды суть разумные существа (см.: *Oros. Common. 3*). Все эти мнения действительно характерны для последователей Оригена; многие из них впоследствии были осуждены Церковью как еретические (подробнее см. в статьях *Ориген*, *Оригенистские споры*).

2. «Апология против Пелагия» (*Liber apologeticus contra Pelagium*; CPL, N 572; крит. изд.: *Liber apologeticus contra Pelagium de arbitrii libertate*. 1882; рус. пер. отсутствует). Начальные 8 глав сочинения имеют фактологический характер; в них О. излагает ход событий, связанных с совещанием пресвитеров в Иерусалиме в 415 г. и с конфликтом со свт. Иоанном II, архиеп. Иерусалимским. В последующих 25 главах, образующих основную часть сочинения, О. разъясняет собственную позицию и критикует мнения Пелагия. В основе всех рассуждений О. лежит выработанная блж. Августином стратегия решения вопроса о том, может ли человек в земной жизни быть без греха. Свою позицию блж. Августин представил в трактатах «О воздаянии за грехи и об отпущении грехов» и «О духе и букве», на материал к-рых неявно опирается в своих рассуждениях О. Как и блж. Августин, О. признает, что для Бога возможно все, однако подразумевает, что не все то, что возможно для Бога, становится действительностью (см.: *Oros. Apol. 8*; ср.: *Ibid. 27*). Поэтому, хотя люди могли бы с помощью Божией оказаться уже в земной жизни свободными от всякого греха, в действительности Бог не подает никому достаточную для такого совершенства помощь, а сам человек силами собственной свободной воли достичь столь высокого совершенства не может. В качестве подтверждения О. рассматривает примеры праведников ВЗ и НЗ, к-рые получали от Бога помощь и благодать, однако не стали безгрешными и непорочными: прав. *Иова*, царей *Давида* и *Соломона*, прав. *Захарии*, ап. *Петра*, ап. Павла и др. (см.: *Ibid. 20–25*). Причину неизбежности греха для всякого человека О. видит в грехопадении Адама. Безоговорочно принимая августиновскую концепцию *греха первородного*, О. утверждает, что Адам «породил сынов, переносающих в самих себе родовой

грех (*originale peccatum*)), так что, «когда согрешил один человек, от него на все его потомство перешла ужасная зараза и власть смерти распространилась на всех» (Ibid. 26–27). О. отклоняет выдвинутый Пелагием упрек в том, что учение о первородном грехе делает Бога создателем «злой природы» человека; даже после грехопадения человеческая природа является лишь немощной, а не злой, поэтому человек может стремиться к добру, но не может собственными силами исполнить все заповеди и тем самым стать свободным от всех грехов (Ibid. 29–31). Согласно О., после грехопадения грех остался во власти свободного решения человеческой воли, тогда как избавление от греха стало возможно лишь при воздействии на человека благодати Бога: «В моей власти — грешить, избавиться от греха — не в моей» (Ibid. 13). О. подчеркивает, что из людей лишь один Иисус Христос не имел никакого греха, поэтому, когда Пелагий утверждает, что он может быть без греха, пусть даже признавая необходимость для этого помощи Божией, он тем самым приравнивает себя к Христу и в своей гордости становится предвестником антихриста (Ibid. 16–17). О. настаивает, что до всеобщего воскресения и последнего суда Божия ни один человек не может быть уверен в том, что он не совершил в жизни к.-л. греха, за к-рый подлежит справедливому наказанию от Бога. Человеку следует надеяться не на собственную немощную волю и приобретенные им добродетели, а на милость Бога, поскольку, по словам ап. Павла, сила Божия совершается в немощи человека (Ibid. 32; ср.: 2 Кор 12. 9). И в выборе затрагиваемых вопросов, и в предлагаемых решениях О. не выходит за пределы аргументации, к-рую ранее развивал блж. Августин; индивидуальность О. проявляется лишь в весьма яркой и красочной риторике, а также в подборе для подтверждения августиновских богословских идей нек-рых новых цитат и примеров из Свящ. Писания.

3. «История против язычников» (*Historiae adversum paganos*; CPL, N 571; крит. изд.: *Historiae adversum paganos*. 1882; рус. пер.: История против язычников. 2004), в 7 книгах. К написанию «Истории...» О. приступил ок. 414 г.; окончательная редакция сочинения была завершена

в 417 г. (см.: *Arnaud-Lindet*. 1990. Р. XXII–XXIII). «История...» была написана О. по предложению блж. Августина, в этот период работавшего над соч. «О граде Божием» (см.: *Oros. Hist. adv. pag. I Prol.* 1–2). Замысел произведений блж. Августина и О. связан с захватом и разграблением Рима в 410 г. вестготами под предводительством кор. *Алариха*. Язычники, позиции к-рых все еще были сильны в Риме, обвинили в случившейся катастрофе христиан, утверждая, что разгневанные боги отвернулись от Рима, поскольку народ забыл религию предков. По замыслу блж. Августина, исторический труд О. должен был доказать, что история развивается в соответствии с *Промыслом Божиим*, что наступление христ. времен принесло в Римскую империю относительное благополучие, что именно исповедание христ. веры спасло мн. римлян от насилия со стороны варваров.

«История...» содержит рассказ о событиях прошлого начиная с грехопадения Адама до 417 г. Сочинение открывается прологом, в к-ром О. представляет основную идею труда — доказательство превосходства христ. времен над всем языческим прошлым. Первые 6 книг посвящены дохрист. языческой истории; к иудейской истории О. в них почти не обращается; последняя книга содержит рассказ о христ. периоде истории. В 1-й части 1-й кн. О. предлагает подробное описание географии известного в то время мира; во 2-й части рассматривает исторические события от грехопадения Адама до основания Рима. Во 2-й кн. излагается история Рима до разграбления его галлами, а также история Вавилона, Персии и Греции до начала правления персид. царя Артаксеркса II. В 3-й кн. описываются последний период существования гос-ва Ахеменидов и история империи *Александра Великого* (Македонского), а также события, происходившие в этот период в Риме. В 4-й кн. рассматривается история Рима и Карфагена времен Пунических войн вплоть до падения последнего. В 5, 6, 7-й книгах О. представляет историю Римской империи от падения Карфагена до 417 г.

При работе над «Историей...» О. использовал сравнительно небольшое количество источников. Излагая историю Рима до имп. *Августа Октавиана*, он следовал монументальной «Истории от основания го-

рода» (*Ab urbe condita*) Тита Ливия, а также обращался к историческим сочинениям Юлия Цезаря. Нек-рые приводимые О. данные были почерпнуты из трудов рим. историков Луция Аннея Флора и Флавия Евтропия. Главным источником для описания событий вост., греч. и карфагенской истории послужила составленная Марком Юнианом Юстином на лат. языке «Эпитама сочинения Помпея Трога История Филиппа». При изложении христ. периода истории О. следует «Бревиарию от основания города» (*Breviarium ab Urbe condita*) Евтропия, а также историческим сочинениям *Евсевия*, еп. Кесарии Палестинской: «Хронике» (*Chronion*; CPG, N 3494) в лат. переработке блж. Иеронима и «Церковной истории» (*Historia ecclesiastica*; CPG, N 3495) в лат. переводе *Руфина Аквилейского*. При рассмотрении христ. периода О. обращает внимание на те исторические события, к-рые были известны и понятны его языческим оппонентам. Основной объем предлагаемой им информации относится к политической истории, в то время как события, происходившие внутри христианской Церкви (епископские преемства, передача учения, борьба с ересями и т. п.), О. намеренно пропускает, вслед. чего его «История...» лишь условно может быть отнесена к церковно-исторической лит. традиции.

Принципиально важное значение для объяснения исторического процесса в «Истории...» О., написанной в период острой полемики с пелагианами, приобретает августиновская концепция первородного греха. Под влиянием блж. Августина О. первым из лат. христ. историков дополнил исторический нарратив теологическими рассуждениями о соотношении человеческого и божественного в историческом процессе. В «Истории...» О. проводит идею прямого, осуществляемого уже в этом мире божественного воздаяния за грехи. Все беды и несчастья в истории связаны с человеческой греховностью; как и блж. Августин, О. утверждает, что они являются «либо явными грехами, либо скрытыми наказаниями за грехи» (см.: *Oros. Hist. adv. pag. I l. 12*). Концепция первородного греха позволила О. наполнить смыслом языческий период истории, для изложения к-рого не мог-

ла быть использована восходящая к ВЗ идея отношений между избранными праведниками или евр. народом в целом и Богом, Который наказывает за отступление от Его повелений и вознаграждает за послушание и праведность.

Во 2-й кн. «Истории...» О. формулирует теорию перехода империи (*translatio imperii*). Он утверждает, что существуют 4 великие империи: Вавилонское царство, располагавшееся на востоке, Карфагенское — на юге, Македонское — на севере, а также Римское, олицетворяющее власть запада (*Ibid.* II 1. 4–6). При разработке собственной версии теории о переходе империи О. мог опираться на историософские идеи предшествующих авторов, как языческих (Геродот, Полибий, Помпей Трог), так и иудейских (Книга пророка Даниила) и христианских (Евсевий Кесарийский, *Сульпиций Север*, блж. Иероним). Большинство исследователей полагают, что О. находился прежде всего под влиянием трудов блж. Иеронима (см.: *Corsini*. 1968. P. 160–166; *Marrou*. 1970. P. 72; *Fabbrini*. 1979. P. 127; *Arnaud-Lindet*. 1990. P. XLVIII). При этом О. переработал схему блж. Иеронима, в к-рой перечислены Ассирио-Вавилонская, Мидийско-Персидская, Греко-Македонская и Римская империи (см.: *Hieron*. In Dan. I 2. 31–33; II 7–8). Соотнеся империи со сторонами света, О. ввел юж. империю — Карфагенское царство, отсутствующее у опиравшегося на библейскую историю блж. Иеронима; тем самым О. перешел от строго библейской концепции империй к историософской. О. первым применил теорию перехода империи для изложения событийной истории. В его «Истории...» содержание 1-й кн. соотносится с периодом Вавилонского царства; 2-я кн., включающая материал по истории персов и рассказывающая о победе греков, иллюстрирует переход империи с востока на север; большая часть 3-й кн. посвящена истории Македонского царства — сев. империи; 4-я рассказывает о войнах Рима с Карфагеном, юж. империей. Далее О. полностью погружается в историю Рима, зап. империи (см.: *Arnaud-Lindet*. 1990. P. XXXVII–XLV; *Alonso-Núñez*. 1993. S. 199). О. подкрепляет свою теорию хронологическими подсчетами, а также обнаруживает в истории 4 империй большое количество синхронизмов и событийных параллелей.

У О. появляется идея преемственности между Вавилоном и Римом, в посл. выраженная также блж. Августином (*Aug. De civ. Dei*. XVIII 2), возможно, под влиянием труда О. Не отказываясь от схемы 4 империй, О. только 2 державы, Вавилонскую и Римскую, считает истинно великими, в то время как Македонская и Карфагенская державы выступают у него в роли «срединных» империй, выполнявших посредническую функцию, обладавших меньшим могуществом и просуществовавших меньшее время (см.: *Oros. Hist. adv. pag.* VII 2. 4). Начиная по традиции вавилонскую историю с правления Нина, а римскую — с правления Прокса, прадеда Ромула, О. проводит ряд хронологических и событийных параллелей между ассирийской и римской империями (см.: *Ibid.* II 2–3). В истории Македонского и Карфагенского царств О. также обнаруживает хронологические совпадения, к-рые, по его мнению, связывают воедино исторические судьбы всех 4 империй. Решающее значение для всех империй у О. приобретает 700-летний рубеж. По его подсчетам, Вавилонское царство просуществовало 1400 лет, причем в 1164 г. от основания Вавилон был захвачен иноземцами; Македонское и Карфагенское царства просуществовали по 700 лет; в 1164 г. от основания Рима он, подобно Вавилону, был захвачен иноземцами, однако Римское царство должно также просуществовать 1400 лет, т. е. как минимум до 646 г. Посредством хронологических подсчетов О. стремился продемонстрировать беспочвенность опасений, что Римская империя окончательно погибла, родившихся у язычников и христиан после падения Рима. При этом О. обращал внимание не только на подобие, но и на различие между Вавилоном и Римом. Главное, что, по его мнению, отличает первое и последнее царства, — это появление в римскую эпоху христ. веры и христ. императоров (*Ibid.* II 3. 6–7). Убеждение в том, что христианство способно оказывать положительное воздействие на всю мировую историю, позволило О. предложить современникам оптимистичный взгляд на исторический процесс.

Предопределенность исторического процесса выражена у О. не только в идее хронологически и географически упорядоченной смены империй, но и в концепции исторических

прообразов, восходящей к характерному для александрийского богословия аллегорическому прочтению ВЗ. В 7-й кн. «Истории...» О. впервые в христ. лит-ре предлагает истолкование 10 егип. казней как прообраз наказаний, наложенных Богом на жителей Римской империи за 10 гонений на христиан (см.: *Paschoud*. 1980. P. 119–125). Так, 1-ю казнь, обращение воды в кровь, О. истолковывает как указание на кару за 1-е гонение при имп. *Нероне*, когда началось «кровопролитие как среди жителей Рима, так и на полях сражений»; жаб из 2-й казни О. понимает как указание на солдат имп. *Домитиана*, к-рые, исполняя жестокие приказы императора, обрекли рим. граждан на голод и изгнание; мошкеры из 3-й казни обозначают иудеев, долгое время живших после рассеяния незаметно и поднявших мятеж при имп. *Траяне*, и т. д. (см.: *Oros. Hist. adv. pag.* VII 27. 4–13). Блж. Августин, вероятно, после прочтения труда О., подверг критике такую экзегезу, но без упоминания ее автора: «...я не думаю, чтобы те события в Египте были прообразами гонений; хотя думающие так с видимой тонкостью и остроумием сопоставляют каждую казнь с каждым из гонений, но не по пророческому духу, а по догадке человеческого ума, который иногда доходит до истины, но иногда обманывается» (*Aug. De civ. Dei*. XVIII 52). Аллегорическую экзегезу ВЗ О. использовал и при рассмотрении недавних событий, важнейшим из к-рых по историческому значению он считал падение Рима. Напр., О. сравнивает египтян, спасенных по милости Божией через прав. *Иосифа* от голода, но затем забывших об обстоятельствах спасения и превративших евреев в рабов, с язычниками-римлянами, к-рые также были спасены от мечей варваров благодаря заступничеству Иисуса Христа, однако отворачиваются от Него и подвергают хуле Христа и христиан (см.: *Oros. Hist. adv. pag.* I 8. 13–14). Прообраз падения Рима О. усматривает в разрушении Содома и Гоморры, а праведника Лота, спасенного из Содома, он соотносит с еп. Римским Иннокентием I, который Промыслом Божиим был уведен из Рима в Равенну (*Ibid.* VII 39. 2).

Замысел блж. Августина предполагал, что сквозной темой «Истории...» О. станет демонстрация благополучия христ. эпохи в сравнении

с несчастьями языческого времени. Вопрос оценки настоящего в сравнении с прошлым не имел однозначного решения не только в греко-рим. языческой литературе, но и в христ. мысли. Наряду с убеждением, что приход Спасителя преобразил мир к лучшему (напр., см.: *Tertull.* Ad nat. 9. 4; *Amob.* Adv. nat. I 13), сохранялось ощущение, что бедствия настоящего тяжелее несчастий прошлого (напр., см.: *Cypr. Carth.* Ad Demetr. 3–4). Сам О. первоначально сомневался в предложенной ему блж. Августином позиции, наблюдая современные ему бедствия (см.: *Oros. Hist. adv. pag. I Prol. 13*). Для обоснования позитивного взгляда на историю О. обращается к синхронизму «Христос – Август», который встречается и у предшествующих христ. писателей (см.: *Sirinelli.* 1961. P. 388–390). О. превращает этот синхронизм в провиденциальную связь 2 событий, развивая «теологию Августа» (*Schöndorf.* 1952. S. 24). Подобно Евсевию Кесарийскому (см.: *Euseb.* Hist. eccl. I 2. 22) и блж. Иерониму (см.: *Hieron.* In Mich. I 4. 1–7; *Idem.* In Is. I 2. 4), О. доказывает, что «власть Цезаря Августа была подготовлена ради приближающегося прихода Христа» (*Oros. Hist. adv. pag. VI 20. 4*; также см.: *Ibid.* VI 1. 5–7; VI 22. 8). Укрепление Римской империи О. соотносит с дальнейшей евангельской проповедью (*Ibid.* VI 1. 8; подробнее см.: *Tanz.* 1983. S. 337–346). Используя при изложении христ. периода истории концепцию происходящих от Бога наказаний и поощрений (см.: *Тюленев.* 2005. С. 196–222), О. показывает, как Бог, вмешиваясь в историю, с одной стороны, ведет Римскую империю к торжеству христ. императоров, а с др. стороны, делает империю средством спасения варварских народов, к-рые вслед вторжения в рим. провинции невольно приходят к постижению евангельской истины (напр., см.: *Oros. Hist. adv. pag. VII 41. 8*).

Благодаря обильной информации, поданной с христ. позиций, «История...» О. вошла в число наиболее важных исторических трактатов средневека. Европы и оставалась популярной на протяжении всего средневековья (сохр. более 200 рукописей сочинения; см.: *Arnaud-Lindet.* 1990. P. LXVII). Сочинение О. цитировали и использовали в собственных исторических трудах мн. христ. писатели, в т. ч. *Преспер Ак-*

витанский, Григорий Турский, Исидор Севильский, св. Беда Достопочтенный, Павел Диакон и др. В IX в., при англ. кор. *Альфреде Великом*, «История...» была переведена на англосакс. язык, возможно, самим королем (совр. изд. перевода: *Old English History of the World.* 2016). В X в. по заказу халифа Кордовы «Историю...» перевели на арабский язык. В XII в. «История...» была положена в основу «Хроники» *Оттона Фрайзингского* (подробнее см.: *Arnaud-Lindet.* 1990. P. VII–VIII; *Trompf.* 1979; *Hillgarth.* 1992).

Соч.: PL. 31; *Historiae adversum paganos // Pauli Orosii Historiarum adversum paganos libri VII accedit iusdem Liber apologeticus* / Ed. C. Zangemeister. W., 1882. P. 1–600. (CSEL; 5); *Liber apologeticus contra Pelagium de arbitrii libertate* // *Ibid.* P. 603–680; *Consultatio sive Commonitorium Orosii ad Augustinum de errore Priscillianistarum et Origenistarum* // *Sancti Aurelii Augustini Contra adversarium legis et prophetarum* / Ed. K. D. Daur. Turnhout, 1985. P. 157–163. (CCSL; 49); *Paul Orose. Histoires* / Ed., transl. M.-P. Arnaud-Lindet. P., 1990–1991. 3 vol. [с франц. пер.]; *Old English History of the World: An Anglo-Saxon Rewriting of Orosius.* Camb. (Mass.); L., 2016. (DOML; 44) [средневек. англосакс. пер.]; *переводы на европ. языки*: *The Liber Apologeticus of Paulus Orosius: A Transl. and Comment.* / Transl. R. M. Gover. May, 1969 [англ. пер.]; *Orosius. Le storie contro i pagani* / Transl. A. Lippold. Mil., 1976. 2 vol. [итал. пер.]; *Paul Orose. Historias* / Trad. E. Sánchez Salor. Madrid, 1982. 2 vol. [исп. пер.]; *Orosius. Seven Books of History against the Pagans* / Transl., introd. and not. A. T. Fear. Liverpool, 2010 [англ. пер.]; *перевод на рус. язык*: *Павел Орозий. История против язычников* / Пер., вступ. ст., коммент.: В. М. Тюленев. СПб., 2001–2003. 3 т.; 2004². 2009³.

Лит.: *Mörner Th.* De Orosii vita eiusque Historiarum libris septem adversus paganos: Diss. B., 1844; *Mejean E.* Paul Orose et son apologétique contre les païens: Diss. Strabourg, 1861; *Schnitzer J.* Orosio e Pelagio // *Religio. R.* 1937. Vol. 13. P. 336–343; *Vanderlinden S.* Revelatio Sancti Stephani (BHG 7850–6) // *REB.* 1946. Vol. 4. P. 178–217; *Fainck G.* Paul Orose et sa conception de l'histoire: Diss. Aix-en-Provence, 1951; *Schöndorf K. A.* Die Geschichtstheologie des Orosius: Diss. Münch., 1952; *Fink-Errera G.* San Augustin y Orosio: Esquema para un estudio de las fuentes del «De civitate Dei» // *Cuidad de Dios.* Madrid, 1954. Vol. 167. P. 455–549; *Goez W.* Translatio imperii: Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorie im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Tüb., 1958; *Sirinelli J.* Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne. Dakar, 1961; *Diesner H.-J.* Orosius und Augustinus // *AAASH.* 1963. Vol. 9. P. 89–102; *Lacroix B. M.* Orose et ses idées. Montréal; P., 1965; *Hamman A.* Orose de Braga et le Pélagianisme // *Bracara Augusta.* Ser. 3. Braga, 1967. Vol. 21. P. 346–355; *Corsini E.* Introduzione alle «Storie» di Orosio. Torino, 1968; *Marrou H. I.* Saint Augustin, Orose et l'Augustinisme historique // *La storiografia altomedievale.* Spoleto, 1970. Vol. 1. P. 59–87; *Fabbrini F.* Paolo Orosio: Uno storico. R., 1979; *Trompf G. W.* The Idea of Historical Recurrence in Western Thought:

From Antiquity to the Reformation. Berkley, 1979; *Goetz H.-W.* Die Geschichtstheologie des Orosius. Darmstadt, 1980; *Paschoud F.* La polemica provvidenzialistica di Orosio // *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità.* Messina, 1980. P. 113–134; *Tanz S.* Orosius im Spannungsfeld zwischen Eusebius von Caesarea und Augustin // *Klio. B.*, 1983. Bd. 65. H. 2. S. 337–346; *Koch-Peters D.* Ansichten des Orosius zur Geschichte seiner Zeit. Fr./M., 1984; *Frend W. H. C.* Augustine and Orosius on the End of the Ancient World // *Augustinian Studies.* Villanova, 1989. Vol. 20. P. 1–38; *Arnaud-Lindet M.-P.* Introduction // *Paul Orose. Histoires.* 1990. Vol. 1. P. VII–CIII; *Hillgarth J. N.* The Historiae of Orosius in the Early Middle Ages // *De Tertullien aux Mozarabes: Mélanges offerts à J. Fontaine.* P., 1992. Vol. 2. P. 157–170; *Alonso-Núñez J. M.* Die Auslegung der Geschichte bei Paulus Orosius: Die Abfolge der Weltreiche, die Idee der Roma Aeterna und die Goten // *Wiener Studien.* W., 1993. Bd. 106. S. 197–213; *Spät E.* The «Commonitorium» of Orosius on the Teachings of the Priscillianists // *AAASH.* 1998. Vol. 38. N 4. P. 357–379; *Cavero P. M., Corbalán D. B., Fernández R. G.* El «Commonitorium» de Orosio: Traducción y comentario // *Faventia.* Barcelona, 1999. Vol. 21. N 1. P. 65–83; *Vilella J.* Biografía crítica de Orosio // *JAC.* 2000. Bd. 43. S. 94–121; *Тюленев В. М.* Кризис 410 г. и судьба теории «христианской империи» в «Истории против язычников» Павла Орозия // *Раннесредневековый текст: Проблемы интерпретации.* Иваново, 2002. С. 47–70; *он же.* Рождение латинской христианской историографии: С прил. перевода «Церковной истории» Руфина Аквилейского. СПб., 2005. С. 146–222; *Marafioti D.* La presenza della Chiesa nella storia e la civiltà cristiana: Una lettura delle «Storie» di Orosio // *Rassegna di teologia. R.* 2005. Vol. 46. P. 735–753; *Fear A. T.* Introd. // *Orosius. Seven Books of History against the Pagans.* 2010. P. 1–25; *Sánchez S. J. G.* El priscilianismo, según Orosio // *Augustinus.* Madrid, 2012. Vol. 57. P. 177–192; *Cobet J.* Orosius // *RAC.* 2014. Bd. 26. Sp. 567–576; *Nuffelen P., van.* Orosius and the Rhetoric of History. Oxf., 2015.

В. М. Тюленев

ОРОПС, мч. (пам. греч. 22 авг.) – см. в ст. *Иринеи, Ор и Оропс*, мученики.

ОРСИЙ [Орси́сий; копт. ⲫⲟⲣⲥⲓⲉⲥⲓⲟⲥ, ⲫⲟⲣⲥⲓⲛⲥⲓⲟⲥ, ⲫⲟⲣⲥⲓⲛⲥⲉ, ⲫⲟⲣⲥⲓⲛⲥⲉ; греч. Ὀρσίσιος, Ὀρσίσιος, Ὀρτίσιος, Ἀρσίσιος; лат. Orsiesius, Oresiesis, Ortisius, Orectesis, Hortisius, Arsisius, Arsenius] (ок. 300 – после 387), прп. (пам. 15 июня и в субботу сырную), христ. писатель, 3-й настоятель основанных прп. *Пахомием Великим* общежительных мон-рей.

Жизнь. Источники не содержат сведений о времени рождения, происхождении и ранних годах О. Его имя (в переводе означает «Гор, сын Исиды») указывает на то, что он происходил из языческой семьи. Единственным ориентиром, позволяющим определить хронологиче-

ские рамки его жизни, является «История Орсисия», содержащая беседу *Феофила I*, архиеп. Александрийского (385–412), с О., к-рая состоялась спустя 2 года после того, как Феофил стал архиепископом. На вопрос о том, сколько лет он является монахом, О. ответил: «Вот уже шестьдесят шесть лет, и не достиг я совершенства ни в одной заповеди старца (т. е. прп. Пахомия Великого. — *Е. Т.*)». Отсюда следует, что О. умер после 387 г. и начал монашеский путь под рук. прп. Пахомия в нач. 20-х гг. IV в. Если он стал монахом в юном возрасте, что вполне вероятно, то рождение О. относится к самому нач. IV в. По мнению А. Л. Хосроева, О. род. ок. 300 г. (*Хосроев*. 2004. С. 63).

В греч. корпусе Житий прп. Пахомия Великого об О. говорится крайне мало. Согласно т. н. *Vita prima* (G¹ по классификации Ф. Алькена), за 3 дня до смерти (9 мая 346) прп. Пахомий назначил главой конгрегации 9 общежительных мон-рей прп. *Петрония*, из числа старых братьев, к-рый скончался 21 июля того же года, и вместо него был избран О., в то время настоятель монастыря в сел. Хенобоския (Χηνοβοσκία), или Хенобоскион (Χηνοβοσκίων — *Nam*. 2010. Р. 374–375; *Vita S. Pachomii* (G¹). 114 // *Halkin*. 1932. Р. 75; копт. название — Шенесит). Автор Жития, возвращаясь к событиям прошлого, рассказывает об обстоятельствах назначения О. главой мон-ря Хенобоския: когда прп. Пахомий решил поручить О. управление этим мон-рем (время назначения установить невозможно), братья роптали и говорили: «Он еще молод (νεόφυτος) для такой должности» (*Vita S. Pachomii* (G¹). 119 // *Halkin*. 1932. Р. 77). Скорее всего здесь термин νεόφυτος (букв. «неофит») означает не «новичок в монастыре», а «молодой по возрасту». На должность главы всего общежития О. был назначен прп. Петронием, находившимся на смертном одре. Узнав о назначении, О. был крайне напуган и сначала хотел отказаться от этой высокой должности. По свидетельству *Vita prima*, О. отличался мягким характером, «был очень добрым и смиренным» человеком (*Idem*. 118 // *Ibid*. Р. 76). Прп. Пахомий говорил, что он «безобидный как овца» (*Vita S. Pachomii* (Bo). 199 // *Lefort*. 1925. Р. 196). Нежелание становиться главой всех монастырей объясня-

ется в т. ч. страхом перед старшими братьями: многие из них хотели видеть на этом посту «любимого ученика» прп. Пахомия, прп. *Феодора Освященного*, хотя он тоже был еще относительно молод (пришел к прп. Пахомию в возрасте ок. 20 лет). Тем не менее О., следуя принципу послушания, подчинился решению прп. Петрония и согласился стать настоятелем. В первой же беседе с братьями в качестве главы общежития он говорил о своем недостойнстве, указывал на свою молодость и признавал, что прп. Феодор более всех достоин этого высокого поста (*Vita S. Pachomii* (S⁵). 16 // *Idem*. 1933/1934. Р. 181–182).

В Житии прп. Пахомия содержится упоминание о высоком мнении об О. прп. *Антония Великого*. Когда последний принял у себя на т. н. Внешней горе (на правом берегу Нила) направляющихся в Александрию пахомианских монахов, услышав, что преемником Пахомия и Петрония стал О., сказал пришедшим: «Не называйте его Орсисием, но Израильтянином. И если пойдете к епископу Афанасию, воистину достойному этого епископства, скажите ему: «Вот что говорит Антоний: позаботься о детях Израильтянина»» (*Vita S. Pachomii* (G¹). 120 // *Halkin*. 1932. Р. 77–78). Именование О. «Израильтянином» употребляется также в серии сайдских фрагментов (S¹⁵), посвященных ему.

Став руководителем мон-рей, О. стремился ревностно соблюдать уставы прп. Пахомия, подражая во всем учителю (*Idem*. 119 // *Ibid*. Р. 77). Сначала братья были «в великом смирении и подчинении» ему (*Vita S. Pachomii* (S⁵). 16 // *Lefort*. 1933/1934. Р. 181), затем в отношениях между мон-рями наступил кризис. Общежитие расширялось, материальное благосостояние мон-рей росло, число монахов постоянно увеличивалось, и нек-рые мон-ри стремились стать самостоятельными. Первым пожелал отделиться от общежития мон-рь Монхосис (Тмушонс), возглавляемый тогда неким Аполлонием. За ним последовали и др. мон-ри (*Vita S. Pachomii* (G¹). 127 // *Halkin*. 1932. Р. 80–81). В одном из поучений, приписываемых прп. Феодору Освященному, говорится, что во время кризиса мон-ри общежития испытывали серьезные экономические трудности, и О. был вынужден просить помощи у мирских людей

(*Lefort*. 1956. Vol. 1. Р. XIV). Будучи человеком созерцательного склада, смиренным и тихим монахом, погруженным в молитву и изучение Свящ. Писания, О. не смог заставить братию соблюдать дисциплину и решил выбрать помощника. Он пошел ночью в уединенное место и долго плакал, умоляя Бога указать ему, кого следует назначить помощником. В ту же ночь во сне он увидел 2 кровати: одна была красивая, но ветхая, а другая — красивая и прочная. И ему было сказано: «Успокойся на этой прочной». О. понял, что помощником должен стать прп. Феодор, к-рый обладал твердым характером и лидерскими качествами, а также воспринимался мн. старшими братьями как преемник прп. Пахомия. Ок. 350 г. О., оставшись номинально главой общежития, передал все властные полномочия Феодору, удалившись из главного мон-ря Пабау (*Πβαυ*) в мон-рь Хенобоския, где когда-то был настоятелем (*Vita S. Pachomii* (G¹). 129–130 // *Halkin*. 1932. Р. 81–82; *Vita S. Pachomii* (S⁶). 4 // *Lefort*. 1933/1934. Р. 274). На копт. языке сохранилось начало письма свт. *Афанасия I Великого*, адресованного О. и Феодору и написанного вскоре после смерти прп. Пахомия (*Epistula ad Orsiesium et Theodorum*; CPG, N 2190; изд.: *Lefort*. 1933/1934. Р. 346; франц. пер.: *Idem*. 1943. Р. 380).

Прп. Феодору удалось восстановить дисциплину и разрешить сложную ситуацию (*Vita S. Pachomii* (G¹). 131 // *Halkin*. 1932. Р. 82–83; *Vita S. Pachomii* (S⁵). 19 // *Lefort*. 1933/1934. Р. 189): он отстранил от должностей глав мон-рей и назначил новых, нек-рых настоятелей поменял местами, а Аполлонию убедил вернуться в общежитие. Прп. Феодор все важные дела совершал только после того, как отправлялся к О. и спрашивал его разрешения, так что О. даже говорил: «Я начальствую теперь больше, чем когда я был один» (*Vita S. Pachomii* (G¹). 130 // *Halkin*. 1932. Р. 81). «С согласия аввы Орсисия» Феодор основал еще 3 муж. мон-ря (2 — возле Гермополя Великого и 1 — возле Гермонта) и один женский (недалеко от Пабау) (*Idem*. 134 // *Ibid*. Р. 84).

В окт. 362 г. возле г. Антинои произошла встреча прп. Афанасия Великого, скрывавшегося от преследования имп. *Юлиана Отступника*, с прп. Феодором (*Idem*. 143–144 // *Ibid*. Р. 89–91; *Vita S. Pachomii* (Bo).

200–203 // *Lefort*. 1925. P. 197–201), во время к-рой свт. Афанасий передал Феодору письмо для О. (CPG, N 2103; изд.: *Halkin*. 1932. P. 91; PG. 26. Col. 977). Вернувшись из Антиной, прп. Феодор убедил О. оставить мон-рь Хенобоския и вновь исполнять обязанности главы общежития. С этого времени и до смерти прп. Феодора (368 или 371) они вместе управляли общиной (Vita S. Pachomii (G¹). 145 // *Halkin*. 1932. P. 91; Vita S. Pachomii (Bo). 204 // *Lefort*. 1925. P. 202). В бохайрской версии Жития прп. Пахомия прп. Феодор незадолго до смерти говорил братьям: «Вот уже восемнадцать лет, как я, по мере сил и по повелению Божию и нашего отца аввы Орсисия, нахожусь среди вас» (т. е. на посту главы общежития — Vita S. Pachomii (Bo). 199 // *Lefort*. 1925. P. 195).

Все Жития прп. Пахомия заканчиваются на смерти прп. Феодора, поэтому в них отсутствуют сведения о последних годах жизни О. Vita prima приводит текст 2-го письма свт. Афанасия Великого, адресованного О. (CPG, N 2104; изд.: *Halkin*. 1932. P. 95; PG. 26. Col. 977–980), в к-ром свт. Афанасий обращается к О. со словами «Так как он [Феодор] уснул, прими на себя попечение, замени его братьям. Пока он жил, вы были оба, как один». Можно предположить, что после смерти прп. Феодора О. вновь стал единственным главой всех мон-рей. К этому периоду относится 4-е послание О., обращенное ко всем монахам общежития. В нем О. призывает помнить в молитвах преподобных Пахомия, Петрония и Феодора (*Orsies*. Ер. 4. 5 // *Vogüé*. 1986. P. 14) и, в частности, предостерегает монахов от переходов из одного мон-ря в другой. Последнее, по-видимому, свидетельствует о том, что О. вновь столкнулся со случаями нарушения дисциплины.

Важным источником для реконструкции последних дней жизни О. является «История Орсисия» (*Historia Orsiesii*; изд.: *Crum*. 1915. S. 12–17 (копт. текст), 65–72 (нем. пер.); франц. пер.: *Lefort*. 1943. P. 389–395; итал. пер.: *Orlandi*. 1990. P. 114–118). Этот небольшой текст (сохранился в копт. папирусном кодексе Gopovens. Bodmer. 58, VI–VII вв.) представляет собой отчет о путешествии О. в Александрию на Пасху 387 г. по приглашению архиеп. Феофила Александрийского. Краткая редак-

ция текста сохранилась в араб. версии в составе «*Истории Александрийских патриархов*». О. не отличается в ней от диак. Арсения (*Hist. Patr. Alex.* // PO. T. 1. Fasc. 4. P. 427). Поводом для поездки О. в Александрию было желание архиепископа возобновить якобы прервавшийся в то время обычай освящения воды для таинства Крещения в Великую субботу. Архиеп. Феофил направил к О. диаконов Фавста и Тимофея, вручив им письмо, адресованное О., в к-ром от себя лично и от имени александрийской паствы просил главу пахомианского общежития прибыть в столицу Египта и принять участие в ежегодном совершении таинства Крещения, а также принести с собой книгу, содержащую Житие прп. Пахомия Великого и его ученика прп. Феодора (*Epistula ad Orsiesium archimandritam*; CPG, N 2608; изд.: *Crum*. 1915. S. 12–14 (копт. текст), 65–66 (нем. перевод); франц. перевод: *Lefort*. 1943. P. 389–390; итал. перевод: *Orlandi*. 1990. P. 114–115). Прибыв на юг Египта, диаконы Фавст и Тимофей долго искали О. в мон-рях, но еще до их прихода О. был голос: «Встань и иди; и празднуй с братьями в праздник», однако ему не было открыто, что речь идет о предстоящем таинстве Крещения. Встретив, наконец, диаконов, О. сел вместе с ними в маленькую лодку и поспешил в Александрию. Путешествие продолжалось 6 дней, и во время плавания диаконы Фавст и Тимофей слушали в лодке наставления О. По прибытии в город архиеп. Феофил со всем духовенством устроил О. торжественную встречу и объяснил ему, почему он так настойчиво просил последнего прибыть в Александрию. По словам архиепископа, в Александрии с незапамятных времен в день ежегодного предпасхального Крещения отцы сподоблялись увидеть луч (ράβδος) света, к-рый во время молитвы осенял воды Крещения, однако в этом году явления луча не произошло и Феофилу, совершавшему литургию, был голос из алтаря: «Если Орсисий не придет, вы не увидите, чего хотите». В Великую субботу рано утром архиеп. Феофил и О. направились в церковь, был открыт баптистерий и началась литургия. Феофил, намереваясь подойти к крещальной купели, попросил старца дать ему свой левитон (тунику) и милоть, чтобы, надев их, продолжить слу-

жение. Когда архиепископ опоясывался, он увидел луч света, к-рый осенял воды. В благоговейном страхе Феофил решил не продолжать молитву, однако О. сказал ему: «Не так! Когда ты прежде молился, где ты закончил молитву?» Феофил продолжил читать молитву с того места, где он ее прервал во время 1-й, неудачной попытки освятить воды (без явления луча), и завершил чин Крещения, в то время как О. сидел рядом на скамейке и все присутствовавшие видели его. В воскресенье утром они отправились в кафоликон. Архиепископ, по своему обычаю, сел на осла, а О. вместе с собравшимися со всей округи монахами шел пешком. Вечером Феофил пригласил О. на ужин. Во время ужина между архиепископом и старцем произошел диалог: Феофил с долей иронии и лести расспрашивал О. о его решении стать монахом, о времени пребывания в иноческом чине, о нек-рых порядках в мон-рях, основанных прп. Пахомием. В конце беседы архиепископ предложил О. принять священный сан, но тот отказался, сказав: «У нас есть все, что нужно, благодаря тем, кто приходит к нам» (т. е. литургию у пахомиан совершали священники, приходящие со стороны; *Crum*. 1915. S. 17, 72; *Lefort*. 1943. P. 393). О. попросил архиеп. Феофила написать пахомианским монахам наставление. Приняв письмо, текст к-рого приводится в рассказе, О. вернулся в Фиваиду. История посещения О. Александрии излагается от 3-го лица и, очевидно, принадлежит не О., а одному из его спутников. В тексте несколько упоминается переводчик Ульпий из Панополя, к-рый, вероятно, присутствовал при всех разговорах. Возможно, рассказ о путешествии был составлен в одном из пахомианских мон-рей уже после возвращения О.

Историческая достоверность рассказа не перестает быть предметом научной дискуссии (см.: *Crum*. 1915. S. 132–145; *Orlandi*. 1990). По мнению П. Гроссмана, «История Орсисия» является вполне достоверным источником. Правильно понять ее можно лишь в контексте споров между Римской и Александрийской Церквями о дате празднования Пасхи. Путешествие О. и предпасхальное Крещение, описанные в рассказе, состоялись в 387 г. Именно в этом году между Римом и Александрией произошло очередное разногласие по поводу пра-

вильной даты Пасхи. Отцы *Вселенского I Собора* (325) предписали Александрийской Церкви следовать рим. обычаю и праздновать Пасху в 1-е полнолуние после весеннего равноденствия, в воскресный день, однако в Александрии это постановление часто игнорировалось, т. к. у обеих Церквей были разные пасхальные циклы (у римлян — 84-летний, у александрийцев — 76-летний). Иногда Церквам удавалось договориться о едином дне празднования Пасхи, но в какие-то годы они совершали праздник в разные дни. В 387 г. римляне считали датой Пасхи 21 марта, александрийцы — 25 апр., и возможного компромисса (средняя дата — 18 апр.) в этом году достигнуть не удалось в силу властного характера архиеп. Феофила. Последний, однако, не желая открыто выступать против рим. даты и решил обосновать правильность александрийской даты «чудом» появления луча света над крещальными водами (ранние свидетельства к-рого отсутствуют), а также авторитетом О. Согласно александрийскому обряду, до *Вселенского IV Собора* (451) массовое Крещение совершалось в пятницу перед Лазаревой субботой (*Villecourt L. La lettre de Macaire, évêque de Memphis, sur la liturgie antique du chrême et du baptême à Alexandrie // Le Muséon. 1923. Vol. 36. P. 35*). Поэтому 1-я попытка освящения вод, во время к-рого луч, со слов архиеп. Феофила, не появился и Крещение фактически было прервано, возможно, имела место 9 апр. — в пятницу перед Лазаревой субботой, если датой Пасхи считать 18 апр. (компромиссный день, приемлемый для Рима). «Чудо» появления луча света, происшедшее накануне верного дня Пасхи, доказывало, т. о., неправильность компромиссной даты. Свидетельства одного архиепископа о «чуде» было недостаточно, поэтому он решил опереться на авторитет О., знаменитого главы пахомиан. Гроссман видит в ответах О. на вопросы и реплики архиеп. Феофила долю иронии, как будто О. знал о его лукавых планах, относился к нему скептически и даже заставил его дочитать прерванную некогда молитву над крещальными водами (*Grossmann. 2009. P. 40*).

Нек-рые сведения о последнем периоде жизни О. содержатся в серии саидских фрагментов, относящихся к копт. корпусу Житий прп. Пахомия (*Vita S. Pachonii (S¹⁵) // Lefort.*

1933/1934. P. 351–360 (копт. текст); *Lefort. 1943. P. 400–405* (франц. пер.)). Эти рассказы, по всей видимости, восходят к утраченному копт. Житию О., к-рое либо написал, либо переработал апа Виссарион, заместитель или преемник О. на посту главы общежития. При прп. Феодоре апа Виссарион был «привратником» (πυλωρός) Пабау, т. е. ответственным за новоначальных монахов, к-рые жили в особом здании вне мон-ря (*Ammon. Ep. ad Theoph. 30 // Goehring. 1986. S. 152*). Рассказ об отдельных событиях жизни О. (а может быть, и его полное Житие) был приложен Виссарионом к письму, адресованному архиеп. Феофилу Александрийскому, в к-ром глава пахомиан, опасаясь, что архиепископ отлучит общежительные мон-ри от Церкви, сообщал о каком-то внутреннем конфликте в Пабау по вине апы Виктора. Сохранившиеся 6 фрагментов, по-видимому, представляют собой куски связного текста, в к-ром заметны черты агиографического жанра: О. предстает как пророк и чудотворец.

Первый фрагмент, вероятно, начинался с рассказа о том, как О. молился на гробнице некоего человека (судя по контексту, обремененного грехами и просящего помощи у О.). Тело (мумия?) усопшего встало с погребального ложа и между ним и О. произошел диалог. Святой задал вопрос покойнику: «Кто суть те, которые пребывают ниже меня?» И получил ответ: «Те, кто распяли Христа, те, кто были непослушны, отвергли заповеди апостолов, следовали за мелитианами, они никогда не смогут посетить это место (т. е. место пребывания О. — *Е. Т.*)». О. вновь спросил: «Какова участь тех, кто ниже вас?» Следует ответ: после того как Бог испытает их и обнаружит, что дела их неправедны, Он бросает таковых в это место, ожидая, что совесть их очистится, и тогда они будут помилованы. О. сказал: «Если это так, то Бог усмотрит, что Ему будет угодно, и даст тебе это». После таких слов покойник лег на свое место, а О. продолжил молиться.

Во 2-м фрагменте говорится о видении О. ангела «в третий год нечестивого Юлиана». Ангел приветствовал О. («Радуйся, Орсисий! Ты достоин называться Израильянином!») и повелел встать и посетить вверенную ему братию мон-ря, т. к. нек-рые «ранены грехом». О. немедленно от-

правился в путь и прибыл в мон-рь во время ночного молитвенного правила. Удивленная братия не узнала О., т. к. облик его изменился: он зарос волосами, тело представляло собой кожу и кости, но лицо светилось. О. собрал всех глав домов и «великих» (возможно, Виссариона, настоятеля мон-ря, и его заместителя, т. н. второго), потребовал от них отчета и указал им на их ошибки, заповедав всем монахам хранить себя «от плотских похотей и диавольских помыслов». После лакуны следует рассказ об исцелении бесноватого, к-рое произошло, когда О., по своему обычаю, молился возле какой-то гробницы. Далее следует начало эпизода с женщиной, к-рая пришла к О. с просьбой, чтобы тот обратился к местному правителю и попросил его освободить 2 ее сыновей, задержанных за долги их отца (конец рассказа не сохр.). Дата посещения О. мон-ря вызывает сомнения. Имп. Юлиан Отступник правил меньше 2 лет (3 нояб. 361 — 26 июня 363). Даже если отсчитывать 3-й год с момента его назначения цезарем (355) или августом (360), событие могло произойти в то время, когда мон-рем Пабау управлял прп. Феодор Освященный, а не Виссарион и Феофил еще не был архиепископом.

Третий фрагмент содержит поучение О., обращенное к монахам того же мон-ря (возможно, Пабау), к-рым управлял апа Виссарион. О. обличает монахов за то, что нек-рые из них впали в плотскую нечистоту и перестали соблюдать заповеди прп. Пахомия. По словам О., Св. Дух открыл ему, до какой степени расслабленности дойдут буд. поколения монахов: «Настанут времена, когда всякий, кто их увидит, будет насмехаться над ними, говоря: «Смотрите, вот сыновья Апы [Пахомия]! Они едят, пьют, притворяются, веселятся, потворствуют похоти, не имеют любви; они делают разные туники и кукули, носят удобную обувь, делают кольца для своих братьев-бездельников, резвятся, как газели, а бедные братья скорбят и вздыхают от нужды, их нагружают тяжелой работой»» (*Lefort. 1933/1934. P. 356. Idem. 1943. P. 401–402; ср.: Orsies. Lib. 7 // Boon. 1932. P. 112*).

В 4-м фрагменте упоминается о конфликте, происшедшем в общежитии при настоятеле Виссарионе по вине апы Виктора. Вероятнее всего, речь идет об архим. Викторе,

ставшем впоследствии главой пахомианской общины (при нем в Пабау была построена базилика во имя прип. Пахомия) и участвовавшем во *Вселенском III Соборе* 431 г. (см.: *Болотов В. В.* Из церк. истории Египта. СПб., 1892. Вып. 3: Архим. тавенниситов Виктор при дворе к-польском в 431 г.; *Лебедев Д. А., свящ.* К вопросу о конт. актах 3-го Вселенского Ефесского Собора и их герое архим. тавенниситов Виктор // *ХВ.* 1912. Т. 1. № 2. С. 146–202). Суть конфликта не совсем ясна; из текста видно, что апа Виктор проявил в чем-то непослушание и был близок к тому, чтобы покинуть мон-рь и расколоть братство. Кроткое обращение с ним Виссариона заставило Виктора примириться с братьями. Виссарион решил направить Виктора к архиеп. Феофилу в сопровождении 2 монахов, вручив ему письмо, содержащее рассказ о происшедших событиях, начиная с видения О. Прочитав этот рассказ, архиеп. Феофил был расстроен и недоумевал, как такое могло произойти. Вероятно, у него зародились сомнения относительно О.

В 5-м фрагменте, как следует из контекста, описывалось видение архиеп. Феофила: ему явились Христос и О.; при этом Христос, обращаясь к О., назвал его «величайшим из всех монахов», за исключением прип. Пахомия (*Lefort.* 1933/1934. Р. 358. *Idem.* 1943. Р. 404). Придя в себя после видения, архиеп. Феофил ощутил благоухание, уверился в авторитете О., и скорбь оставила его. Он с миром отпустил Виктора и сопровождавших его монахов в Фиваиду, снабдив утешительным письмом к братьям. По возвращении апы Виктора в мон-рь произошло примирение его с Виссарионом (6-й фрагмент).

Если все эти события произошли после смерти О., то, следов., он скончался до 412 г. (дата смерти архиеп. Феофила). Апа Виссарион, по всей видимости, был назначен главой Пабау и всего общежития еще при жизни О. Последний, вероятно, жил как отшельник, может быть даже за пределами Фиваиды.

Вероятным местом подвигов О. в этот период могла быть Нитрийская пустыня. *Палладий*, еп. Еленопольский, к-рый посетил Нитрию ок. 390 г. и прожил там неск. лет, упоминает о некоем «великом Арсисии» (*Ἀρσίσιος ὁ μέγας*), современнике прип. Антония Великого, подви-

жавшемся там вместе с др. отшельниками и знавшим лично Аммона Нитрийского и Пахомия Великого. *Палладий* прожил год на горе, где подвизался Арсисий (*Pallad. Hist. Laus. (Bartelink).* 7. 3, 6; 46. 2). От упоминания *Палладия* зависят сведения Созомена (*Sozom. Hist. eccl.* III 14. 4; VI 30. 1) и Никифора Каллиста (*Niceph. Callist. Hist. eccl.* IX 14. 88). Свидетельств об Арсисии, позволяющих отличать его от О., не имеется. Алфавитное собрание *Apophthegmata Patrum*, отражающее в основном монашескую традицию Н. Египта, содержит 2 апофтегмы О. (*Apophthegmata Patrum* // PG. 65. Col. 316; рус. пер.: Алфавитный патерик, или Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М., 2009. С. 251–253), 2-я из к-рых помещена также в систематическое собрание (*Apophth. Patr. (Guy).* XI 78 // SC. 474. Р. 180; рус. перевод: Древний Патерик, или Тематическое собрание изречений-апофтегм отцов-пустынников / Пер.: Свт. Феофан Затворник. Св. Гора Афон, 2009. С. 362).

В нек-рых слав. рукописях, содержащих Азбучно-Иерусалимский патерик, в анонимной части приводится апофтегма «О Павле простом и Аммонии, и Орсиисии» (см., напр.: РГБ. Троиц. № 701, 1469 г. Л. 218–219; Егор. № 169, кон. XV — нач. XVI в. Л. 364 об.— 370; нач.: «Рече старец: слышахом от неких святых, Христа имущих в себе, глаголющих о съюкуплении четырех старец»), которая соответствует греч. апофтегме N 597 анонимного собрания (греч. текст издан только в составе сборника прип. Павла Евергетидского (XI в.) «Евергетинос»: *Εὐεργετινὸς ἤτοι συναγωγῆ τῶν θεοφόρων ῥημάτων καὶ διδασκαλιῶν τῶν θεοφόρων καὶ ἁγίων πατέρων...* *Ἀθήναι*, 1957–1966. Т. 3. Σ. 38). В греч. тексте она не имеет заголовка и в ней не названы к.-л. имена. Апофтегма рассказывает о 4 святых, к-рые просили у Бога, чтобы им оказаться вместе в Царстве Небесном так же, как они единомышленно живут на земле. Три предалися отшельнической жизни, 4-й же служил их нуждам. Спустя нек-рое время 2 отшельника умерли, остался один отшельник и служащий брат. Последний однажды вынул в блуд, и 3 отшельника (два на небе и один на земле) просили Бога, чтобы Он повелел льву съесть согрешившего брата дабы очистившись страданиями от греха,

он наследовал вместе с ними Царство Небесное. Бог, однако, укорил подвижников за такую просьбу и простил согрешившего брата, видя, что тот продолжает борьбу с грехом. Этот же рассказ содержится в некоторых поздних рукописных сборниках Слов и Житий святых (напр.: ИИФиФ СО РАН. № 6/86. Л. 272–274 об., кон. XIX в.), а также помещен в печатный Пролог под 6 июля (Пролог: Июнь—авг. М., 1662. Л. 164 об.— 165).

В том, что О. нек-рое время жил в одной из полуотшельнических колоний Нитрийской пуст., нет оснований сомневаться. Между пахомианскими мон-рями и Нитрией, безусловно, существовали контакты. К. Йост обратил внимание, с одной стороны, на знакомство *Евагрия Понтийского* с поучением прип. Пахомия «К злопамятному монаху» (в редакции О.), с др. стороны — на использование *Apophthegmata Patrum* в 3-м письме Пахомия, подвергнувшись позднейшей переработке прип. Феодором (*Joest.* 2008. Р. 70–72). Уже при прип. Феодоре пахомианское общежитие налаживает устойчивые контакты с Александрийскими архиепископами. О., если считать достоверной историю его путешествия в Александрию, также был широко известен за пределами Фиваиды. Возможно, пахомианская традиция повлияла на устав жизни монашеских колоний Н. Египта, в к-рых сочетались элементы отшельничества и общежития. На основании того, что братия мон-ря Пабау сразу не узнала О., когда тот внезапно пришел в мон-рь по велению ангела, можно сделать вывод, что он отсутствовал довольно долго, причем его давно не видели не только монахи главной обители, но и братия др. пахомианских мон-рей. В одном из греч. Житий смерть О. описывается общей фразой: «Таким образом, упокоился и он с отцами своими» (ср.: Сир 47. 23 (по LXX); Vita S. Pachonii (G⁴). 70 // *Halkin.* 1932. Р. 456). По всей видимости, он скончался между 387 и 412 гг. в В. Египте в окружении учеников, составив на смертном одре завещание. О. посвящена глава книги Геннадия Марсельского (2-я пол. V в.) «О знаменитых мужах», где он представлен как знаток ВЗ и НЗ, кратко изложивший в виде завещания все Свящ. Писание для нужд монахов (*Gennad. Massil. De vir. illustr.* 9; имеется в виду «Книга Орсиисия»).

Остается неизданным приложение к араб. Житию прп. Пахомия, сохранившееся в поздней рукописи (Lond. Brit. Lib. Or. 4523, 1816 г. Fol. 151r — 181r) и содержащее сведения о преподобных Петронии, Феодоре и О.

Почитание. В Коптской Церкви о литургическом почитании О. сохранилось крайне мало сведений. Согласно одному из копт. синаксарей XI–XII вв. (Lond. Brit. Lib. Or. 3580 A (4)), его память совершается в 29-й день месяца хатора (араб. «хатур»), т. е. 24 нояб. (Lefort. 1943. P. LXXXVI). В редакции греч. стигных Синаксарей, в т. н. Синаксаре Шиффле (Tres. Bibl. mun. 1204, XIV в. Fol. 239v), память О. значится под 15 июня (о Синаксаре см.: Halkin F. Le Synaxaire grec de Chifflet retrouvé à Troyes (m. 1204) // AnBoll. 1947. Vol. 65. P. 61–106). Под этой же датой память О. указана в греч. синаксаре, хранящемся в колледже Крайст-Черч Оксфордского ун-та (Oxon. Aedis Chr. gr. 2, 2-я пол. XII в. Fol. 126; см.: Halkin F. Le synaxaire grec de Christ Church à Oxford // AnBoll. 1948. Vol. 66. P. 68), а также в синаксаре прп. Никодима Святогорца (форма имени — Ὀρτίσιος; Νικόδημον Συναξαριστής. Т. 3. Σ. 109). Имя О. упоминается в 3-м тропаре 5-й песни канона, читаемого на утрене субботы сырной (память Всех преподобных, в подвиге просиявших); в греч. тексте — Ὀρσίσιος, в славянском — **порсисей**. Д. Папброк поместил в Acta Sanctorum выдержки из Vita prima прп. Пахомия, к-рые относятся к О. (ActaSS. Iun. Т. 2. P. 1055–1057 (§ 3–12) = Halkin. 1932. P. 76–82 (§ 118–130), 95 (§ 149)).

Сочинения. О. оставил небольшой корпус текстов, включающий завещание, 7 поучений, 4 послания, серию правил; существует также ряд сочинений, авторство к-рых вызывает сомнения, но к-рые вопреки мнению составителей CPG нельзя однозначно считать подложными. При отсутствии внешних свидетельств главным критерием определения авторства выступает стиль сочинений. О., как и др. ранние писатели пахомианской традиции, выражался довольно просто. Его речь лишена замысловатых риторических оборотов. Тексты О. в большей степени, чем тексты преподобных Пахомия и Феодора, насыщены цитатами из Свящ. Писания, к-рые, как правило, объединяются в группы (от 2 до 6 ци-

тат) в зависимости от рассматриваемой темы и либо идут одна за другой, либо связываются краткими вводными словами, так что иногда бывает трудно определить, где кончается цитата и начинаются собственные слова О. Эта характерная черта проявляется в сочинениях О. в разной степени: больше всего библейских цитат содержится в «Книге Орсисия», тогда как в посланиях и поучениях их меньше. Речь О., как правило, строится вокруг неск. ключевых слов, к-рые многократно повторяются в приводимых библейских цитатах. Именно анализ состава этих цитат и выявление ключевых тем делают возможным реконструкцию системы взглядов О. как аскетического писателя. Нек-рые места Свящ. Писания (Быт 14. 23; Деян 4. 32–33; Рим 13. 12) встречаются только у О. и отсутствуют у преподобных Пахомия и Феодора. В спорных случаях по ним можно определить авторство сочинения. Кроме того, нужно обращать внимание на следующие признаки: длину предложений, среднее количество слов в предложении, долю греч. заимствований, количество библейских цитат и аллюзий, тип введения к цитированию Свящ. Писания (вставляются ли библейские отрывки в текст без к.-л. уведомления или используются фразы «как сказал апостол», «как написано в святыях Евангелиях», «как говорит пророк Исаия» и т. п.).

«**Книга Орсисия**», или «**Завещание Орсисия**» (Liber Orsiesii; Testamentum Orsiesii; Doctrina de institutione monachorum; CPG, N 2367). Сочинение сохранилось только в лат. переводе блж. **Иеронима Стридонского** и является самым пространным произведением О. (изд.: PG. 40. Col. 869–894; PL. 103. Col. 453–476; Albers. 1923. P. 91–125; критическое изд.: Boon. 1932. P. 109–147; Bacht. 1972. S. 58–188 (с подробными комментариями)). Имеются английский (Veilleux. 1982. P. 171–213), немецкий (частичный перевод глав 7–18, 39–40: Steidle, Schuler. 1967; полный перевод: Bacht. 1972. S. 58–189; Idem. 2010), голландский (Wagenaar, Berkhout. 1983), французский (Deseille. 1980), итальянский (Cremaschi. 1988), испанский (Elizalde. 1967; Deseille. 1986. P. 77–123) переводы. Рус. перевод, изданный в 1858 г. в Оптиной пуст., выполнен К. К. Зедергольмом (впосл. иером. **Климент (Зедергольм)**) по изданию А. Галланди, текст к-рого

впосл. был воспроизведен Ж. П. Ми-нем (Bibliotheca Veterum Patrum... / Ed. A. Gallandius. Venetiis, 1769. Т. 5. P. 40–50; **Климент (Зедергольм)**. 1858. С. 9–104). Сохранился черновик этого перевода с многочисленными пометами (НИОР РГБ. Ф. 214. Опт. 661–2). Идея издания перевода, возможно, принадлежит свт. **Игнатию (Брянчанинову)**. 20 нояб. 1857 г. он писал Оптиному старцу прп. **Макарию (Иванову)** о возможности издания творений О. в рус. переводе (**Игнатий (Брянчанинов)**, свт. Странствие ко вратам вечности: Переписка с оптинскими старцами и П. П. Яковлевым. М., 2001. С. 116; **Каширина В. В.** Литературное наследие Оптиной пуст. М., 2006. С. 175–177). Второй рус. перевод «Книги Орсисия» принадлежит свт. **Феофану Затворнику** (Древние иноческие уставы. С. 156–192).

В ряде древних рукописей сочинение имеет название «Liber patris nostri Orsiesii quem moriens pro testamento Fratribus tradidit» (Книга отца нашего Орсисия, которую он, умирая, передал братьям в качестве завещания; Boon. 1932. P. 109). По всей вероятности, оно было написано О. в последний год его жизни и адресовано главам мон-рей и домов, их заместителям (т. н. вторым) и всем братьям пахомианского общежития. В заключительной главе О. цитирует прощальную беседу ап. **Павла** в Милете (Деян 20. 20–31) и 2 Тим 4. 6–8 («Ибо я уже становлюсь жертвою, и время моего отшествия настало»). «Книга Орсисия» состоит из 56 глав, в к-рых О., следуя своему методу группировки библейских цитат, увещает монахов твердо хранить заповеди прп. Пахомия и напоминает о нек-рых правилах общежития. Перевод блж. Иеронима сделан с утраченной греч. версии, в к-рой типичная для пахомиан терминология, по-видимому, была отражена вполне адекватно. В лат. версии упоминаются: «глава монастыря» (princeps monasterii), «второй монастыря» (secundus monasterii), «глава дома» (praepositus domus), «второй дома» (secundus domus), деление братьев на классы и обозначение классов буквами греч. алфавита и т. п. В рус. переводе Зедергольма нек-рые рсалии пахомиан (в частности, названия должностных лиц) переданы неверно. В этом отношении перевод свт. Феофана Затворника является более точным

(хотя последний опускает то место, где говорится о делении монахов на классы). В «Книге Орсисия» цитируются 27 книг ВЗ и 24 книги НЗ (т. е. все, кроме Послания к Филимону, Третьего послания Иоанна и Откровения св. Иоанна Богослова), следов., в кон. IV в. уже существовал копт. перевод значительной части библейских текстов. В IX в. св. *Бенедикт Анианский* († 821) включил «Книгу Орсисия» в свою «Книгу уставов» (Codex Regularum) под названием «Doctrina Orsiesii de institutione monachorum» (изд.: Codex regularum quas Sancti Patres monachis et virginibus sanctimonialibus servandas praescribere... / Ed. L. Holstenius. R., 1661. Т. 1. P. 121–154. P., 1663². P. 67–88; Codex regularum monasticarum et canonicarum... / Ed. L. Holstenius, M. Brockie. Augustae vindelicorum [Augsburg], 1759³. Т. 1. P. 47–60).

«Поучения» (Catecheses; CPG, N 2363; изд.: *Lefort*. 1956. Vol. 1. P. 66–80 (копт. текст); Vol. 2. P. 67–80 (франц. пер.)). Давать наставления братии монашества являлось одной из обязанностей главы пахомианского общежития. Поучения произносились в конце богослужебного собрания, монахи слушали их сидя (*Pachom. Praecepta*. 15 // *Boon*. 1932. P. 16). В Житии прп. Пахомия приводится отрывок одного такого поучения О., в котором он обличает монахов в стремлении получить титулы и власть (*Vita S. Pachomii* (G¹). 143–144 // *Halkin*. 1932. P. 80). В наст. время О. приписывается 7 кратких поучений, содержащихся в рукописях VII–X вв. разной степени сохранности. Из них 3 — «утренние» поучения, к-рые, согласно правилам прп. Пахомия, глава монашества обязан был произносить на общем утреннем молитвенном собрании (*Vita S. Pachomii* (Bo). 26 // *Lefort*. 1925. P. 26; *Vita S. Pachomii* (G¹). 28 // *Halkin*. 1932. P. 19), 2 — «вечерние», к-рые настоятель обычно произносил вечером в праздничные дни (суббота и воскресенье). Авторство 7-го поучения («О [постыдной] дружбе»), несмотря на то что оно приписывается в заглавии О., у нек-рых исследователей вызывает сомнения.

1. «Оглашение (καὸνῆσις) святого отца нашего ап. Орсисия, произнесенное в субботу утром» (изд.: *Lefort*. 1956. Vol. 1. P. 66–70 (копт. текст); Vol. 2. P. 67–70 (франц. перевод)) начинается с краткого изъяс-

нения Пс 33. 12–16. О. призывает слушателей любить Бога не словами, а делами; стремиться достигнуть буд. покоя в Царстве Небесном, стараться не запятнать монашеский образ (σχημα; σχῆμα) приверженностью к удовольствиям. Монахи должны непрестанно каяться в прошлых грехах, день и ночь проливая слезы о них. В конце поучения автор изображает плач грешника, пренебрегшего заповедей и оказавшегося лишенным вечных благ. По мнению Х. Бельмер, отрывок «Оглашения...» (*Lefort*. 1956. Vol. 1. P. 69:18 — 70:6) был использован в проповеди Шенуте «О суде» (*Schenute von Atripe. De iudicio* (Torino: Museo Egizio. Cat. 63000. Cod. IV) / A cura di H. Behlmer. Torino, 1996. P. 174–176. (Cat. del Museo Egizio di Torino: Ser. 1: Monumenti e testi; 8)). Однако зависимость проповеди Шенуте от текста О. нельзя считать доказанной: правильность реконструкции текста туринского папируса издатель ставит под сомнение, сходясь 2 отрывков — весьма отдаленное (ср.: *Behlmer*. 2000).

2. «Второе Слово на вечер святых, в субботу» (изд.: *Lefort*. 1956. Vol. 1. P. 70 (копт. текст); Vol. 2. P. 70 (франц. перевод)); Лефорт переводит заголовок ошибочно: «...на утро святых, в субботу») сохранилось только в виде небольшого фрагмента в неск. начальных строк. Поучение, по всей видимости, было произнесено накануне дня, посвященного памяти неких святых, каковыми для пахомиан были прежде всего выразители монашеского идеала: ветхозаветные патриархи (*Авраам, Исаак, Иаков*) и пророки (*Моисей, Давид, Илия, Елисей*), *Иоанн Предтеча*, апостолы, мученики и прп. Пахомий. Поучение начинается с толкования Быт 17. 1–2 (завет Бога с Авраамом). Автор призывает слушателей быть безгрешными, чтобы следовать идеалу «благословенных отцов» и наследовать обетования Божии, данные им.

3. «Третье Слово ап. Орсисия, произнесенное в воскресенье утром» (изд.: *Lefort*. 1956. Vol. 1. P. 70–71 (копт. текст); Vol. 2. P. 70–71 (франц. перевод)), вероятно, было оглашено в «день святых», к-рый упоминается в заглавии 2-го поучения. Вначале О. приводит духовное толкование Притч 3. 9–10, призывая слушателей созидать внутренний храм, «наполнять житницы» души «новым вином» добродетелей, следуя уче-

нию прп. Пахомия и «других святых отцов», в т. ч. тех, к-рые еще находятся в этой жизни.

4. «Четвертое Слово в воскресенье утром» (изд.: *Lefort*. 1956. Vol. 1. P. 72–73 (копт. текст); Vol. 2. P. 71–72 (франц. перевод)) исходит из Притч 3. 27–28. В этом тексте Свящ. Писание в букв. смысле призывает не откладывать на завтра благодеяния ближнему. О. толкует это место в духовном смысле: каждый день необходимо использовать для стяжания добродетелей, заботиться не о телесной пище и об одежде, а о духовных нуждах.

5. «Пятое Слово святого отца нашего ап. Орсисия, в воскресенье вечером» (изд.: *Lefort*. 1956. Vol. 1. P. 73–74 (копт. текст); Vol. 2. P. 72–74 (франц. перевод)) посвящено теме строительства внутреннего храма души, к-рый должен украшаться не золотом и серебром, а Пречистой Кровью Христа. О. имеет в виду не только евхаристический аспект, но и сотериологический: перечисляет дела Христа, к-рые Он совершил для нашего спасения, обращая особое внимание на Его страдания и воскресение.

6. Заголовок и начало 6-го поучения (изд.: *Ibid*. Vol. 1. P. 74–75 (копт. текст); Vol. 2. P. 73–74 (франц. перевод)) не сохранились. Имеющийся фрагмент несколько отличается по стилю от др. сочинений О.: в нем больше риторических фигур, меньше ссылок на Свящ. Писание; кроме того, поучение обращено не к соборанию, а к конкретному монаху (нельзя исключать, что это фигура речи). Исходя из контекста, можно сделать вывод о том, что в начале поучения речь шла о хульных помыслах или сомнениях, к-рые диавол влагает в умы монаха, когда последний смотрит на величие творения Божия и сравнивает его со своей немощью и ничтожностью. Автор призывает монаха при нападении подобных помыслов славословить Творца и подвизаться в молитве, особенно ночью.

7. «О [постыдной] дружбе». Начало поучения сохранилось в рукописи Paris. copt. 129¹², IX–X вв. Fol. 14v–16v, где оно предваряется заголовком «Вот поучения, которые наш святой отец ап. Орсисий произнес о том, что причиняло ему боль, и о том, что есть дружба» (изд.: *Lefort*. 1956. Vol. 1. P. 75–80 (копт. текст); Vol. 2. P. 75–80 (франц. перевод); англ. перевод:

Veilleux. 1982. P. 145–151). Лакуна этой рукописи восполняется по рукописи Vindob. Pap. K 9812 (изд.: *Lucchesi*. 2001. P. 188–189 (копт. текст), 190 (франц. перевод); нем. перевод всех фрагментов: *Joest*. 2013). Начало поучения почти дословно совпадает с 1-й фразой «Слова подвижнического», входящего в корпус «греческого Ефрема» и сохранившегося также в копт. версии (*Sermo asceticus*; CPG, N 3909; см.: *Coptic Martyrdoms etc. in the Dialect of Upper Egypt* / Ed. E. A. W. Budge. L., 1914. P. 157). Несмотря на то что поучение изобилует библейскими цитатами, его стиль заметно отличается от стиля подлинных сочинений О. По мнению Э. Луккези, копт. текст является переводом с греческого (*Lucchesi*. 2001. P. 184, 191). Т. Орланди считает, что поучение не принадлежит О. и было написано в V–VI вв. Его стиль типичен для копт. сочинений «азиатской» традиции: изобилует повторами, анафорами и др. фигурами речи, заимствованными из греч. риторики под влиянием творчества Шенуте Атрипского (*Orlandi T. Testi patristici in lingua copta* // *Patrologia* / Ed. A. Di Berardino. Genova, 2000. Vol. 5. P. 9–10). Главная тема поучения — обличение гомосексуальных отношений в монашеской среде. Автор строго осуждает не только факт таких отношений, но и само намерение их иметь, призывая монахов сразу же исповедовать нечистый помысел, чтобы не быть даже мысленно сопричастным греху. Из поучения видно, что причиной появления подобного рода пороков были не молодые монахи, а некие старшие, к-рые соблазнили младших. Автор красочно описывает образ жизни и внешний вид монахов, одержимых этой страстью (*Orsies. Catech. 7* // *Lefort*. 1956. Vol. 1. P. 77–78). На проблему гомосексуальных отношений в пахомианских монахах намекает 10-е письмо прп. Пахомия Великого (*Joest C. Der Zehnte Brief Pachoms — eine verschlüsselte Botschaft* // *J. of Coptic Studies*. 2003. Vol. 5. P. 67–96). Вероятно, это именно те грехи, о к-рых О. узнал, когда в конце жизни по повелению ангела пришел в мон-рь Пабау.

Фрагмент «О правиле собрания», изданный непосредственно после 7-го поучения (*Lefort*. 1956. Vol. 1. P. 80 (копт. текст); Vol. 2. P. 80 (франц. перевод)), не принадлежит О., а представляет собой начало предисловия

ко 2-й серии правил прп. Пахомия Великого (*Praecepta et Instituta*; лат. текст: *Boon*. 1932. P. 53; см.: *Bacht*. 1962).

Помимо 7 сохранившихся поучений О., вероятно, принадлежит 2-я часть 1-го поучения, приписываемого прп. Пахомию Великому — «К злопамятному монаху» (*De monacho iniuriarum memore*; CPG, N 2354/1; изд.: *Lefort*. 1956. Vol. 1. P. 1–24 (копт. текст); Vol. 2. P. 1–26 (франц. перевод); англ. перевод: *Veilleux*. 1982. P. 13–41; нем. перевод: *Joest. Übersetzung von Pachoms Katechese*. 2007. P. 98–125). Эта часть (главы 36–51 = *Lefort*. 1956. Vol. 1. P. 14–20) содержит в переработанном виде письмо свт. Афанасия Великого «О любви и воздержании», сохранившееся только на копт. языке (CPG, N 2151; *Epistula de caritate et temperantia*). Автор или редактор поучения обращается с текстом письма вольно: то сокращает, то расширяет его, однако в некоторых местах имеются дословные совпадения (см.: *Lefort L.-T. S. Athanase, écrivain copte* // *Le Muséon*. 1933. Vol. 46. P. 1–33). Иост, ориентируясь на характерные для О. стилистические приемы, считает его редактором 2-й части поучения (*Joest. Horsies als redaktor*. 2007. P. 90–92). Араб. версия поучения сохранилась в рукописи Paris. syr. 239, 1493 г. (карпуни). Fol. 156v — 167r; *Dair Abū Maqār*. 478 (Hag. 65), XVI в. Fol. 6–45v; *Alep. Sbath*. 1018, XVIII в. P. 381–460 (см.: *Samir*. 1976).

«**Выдержки**» (*Excerpta*; CPG, N 2364; копт. текст, франц. перевод: *Amélineau*. 1895. P. 628; *Lefort*. 1956. Vol. 1. P. 81–82 (копт. текст); Vol. 2. P. 80–81 (франц. пер.)) сохранились в единственной рукописи VIII в. (*Near. Borg*. 02. 353. P. 213–214); представляют собой 2 отрывка поучений, посвященных той же теме, что и 7-е поучение, т. е. душевной и телесной чистоте и борьбе с плотской страстью. В конце 1-го фрагмента указано имя автора: «Авва Орсиций, архимандрит»; 2-й предваряется заголовком «Подобное того же». Стиль этих текстов заметно отличается от стиля подлинных сочинений О.

«**Послания**» (*Epistulae*). Под именем О. на копт. языке сохранились 4 послания, 2 из к-рых содержатся в пергаменной рукописи V–VI вв. (*Near. Borg*. 01. 352. P. 16–23; CPG, N 2366; копт. текст, франц. перевод: *Amélineau*. 1895. P. 622–627; *Lefort*. 1956. Vol. 1. P. 63–66 (копт. текст);

Vol. 2. P. 63–66 (франц. перевод)). Начало 1-го послания не сохранилось, 2-е надписано именем О. и адресовано «дорогому, достопочтенному и возлюбленному сыну Феодору», т. е. прп. Феодору Освященному. Третье и 4-е послания (CPG, N 2368) были обнаружены в 1972 г. Орланди и Х. Квекке (см.: *Orlandi*. 1977; *Idem*. 1981) в 2 папирусных свитках собрания Ч. Битти (*Chester Beatty. Ac*. 1494, 1495; копт. текст не изд.; англ. перевод: *Veilleux*. 1982. P. 157–165; франц. перевод: *Vogüé*. 1986. P. 9–16 (переизд.: *Idem*. 1996); нем. перевод: *Joest*. 2013). Имя отправителя в них отсутствует, но стиль очень похож на стиль 2 др. писем О. Еще в одной рукописи того же собрания (*Chester Beatty. Ac*. 1486) сохранилось послание прп. Феодора Освященного, ранее некоторые исследователи приписывали его О. (изд. дважды: по рукописи из собрания Битти: *Quecke*. 1975; по др. ркл., более сохранной: *Krause*. 1981; рассмотрение вопроса о возможном авторстве О. см.: *Quecke*. 1977). Третье послание адресовано прп. Феодору и относится, т. о., к 350–368 гг. В начале упоминается о болезни прп. Феодора, поэтому не исключено, что письмо написано ок. 368 г., когда прп. Феодор либо лежал на смертном одре, либо уже скончался. Послание начинается с увещания братии примириться с Богом и друг с другом. При этом автор цитирует Наум 1. 15 («Иуда, праздники твои исполняй»). Аналогичная цитата в послании прп. Феодора, сохранившемся в рукописи *Chester Beatty. Ac*. 1486, указывает на «собрание в месяце месоре» (августе) — наряду с Пасхой один из 2 главных ежегодных праздников пахомианского общежития. Это собрание, именуемое в источниках также «Днями освящения», происходило в конце года, после сбора урожая. Монахи всех мон-рей собирались в главный мон-рь Пабау, чтобы, с одной стороны, подвести хозяйственные итоги года, с другой — испросить друг у друга прощение и обновить, т. о., Завет с Богом (вероятно зависимость от ветхозаветного Дня очищения (*Йом Киптур*), который праздновался 10 тишри, т. е. в сент.). В. М. Лурье полагает, что 3-е послание О. является самым подробным пахомианским документом о «собрании в месяце месоре», т. к. в нем упоминается тема Завета, Страшного Суда

и прощения грехов (*Дурье*. 2000. С. 74–78). По мнению А. де Вогюэ, послание намекает на праздник Пасхи: в нем присутствует тема грядущего Жениха, «древа» (т. е. Креста), восстановления (воскресения) Храма (т. е. общины; ср.: Агг 2. 6–10; Мк 14. 58; Ин 2. 21–22; 1 Кор 3. 17–18), а также, вероятно, дается аллюзия на недавнюю смерть прп. Феодора 27 апр. 368 г., спустя неск. дней после Пасхи (*Vogüé*. 1986. Р. 19–21). В конце послания цитируется Еккл 12. 13–14, как и в заключительной главе «Книги Орсисия».

Четвертое послание воспроизводит мн. библейские цитаты 3-го послания и начинается с темы сохранения взаимной любви между братьями. По мнению де Вогюэ (*Vogüé*. 1986. Р. 19), цель написания послания — созвать общину на ежегодное собрание на Пасху, т. к. в нем упоминается о предстоящем «собрании» и приводятся библейские цитаты, связанные с Пасхой (Ин 11. 55 и 1 Кор 5. 8). Послание содержит также те места ВЗ, которые относятся к празднику Кущей (Зах 14. 18—19). При этом автора интересует не столько смысл иудейского праздника, сколько сама практика собираться вместе на неск. дней: как иудеи в древности собирались в Иерусалим, так и пахомианское монашеское братство должно собраться для общего празднования Пасхи в мон-ре Пабау. Возможно, указание на кущи не случайно: число монахов всех мон-рей общежития достигало неск. тысяч, и в дни Страстной седмицы и Пасхи они не могли все поместиться в Пабау и могли жить в палатках. О. просит братьев не ссориться друг с другом, не роптать, служить друг другу в любви, не переходить из одного мон-ря в другой. Пасха воспринимается как праздник единства, мира и взаимной любви.

«**Правила**» (Monita; Regula Orsiesii; CPG, N 2365; копт. текст, франц. перевод: *Lefort*. 1956. Vol. 1. P. 82–99 (копт. текст), Vol. 2. P. 81–99 (франц. перевод); нем. перевод: *Joest*. 2015; выборочный рус. перевод по изд. Лефорта: *Хосроев*. 2004. С. 443–452). В копт. рукописях имя автора не указано. Рубрикация «Правил» в копт. тексте отсутствует, в совр. переводах он разделен на 68 параграфов (начиная с § 58 текст сильно поврежден). Изначально сочинение делилось на главы, и нек-рые их названия сохранились в дошедших фрагмен-

тах: «Наставления экономам», «Об экономах, которые готовят [пищу]», «О тех, кто заботится о больных», «О том, как следует работать во время жатвы», «Правила пекарни». «Правила» были дважды изданы среди сочинений Шенуте Атрипского (*Amélineau*. 1895. Р. 248–277; *Leipoldt, Crum*. 1913. Р. 129–146 (лат. пер.: *Wiesmann*. 1936)). Й. Лейпольдт отмечал, что стиль правил отличается от стиля сочинений Шенуте. Он заметил, напр., что в тексте часто используется слово **πκωτ** в значении «правила», для сочинений Шенуте нехарактерное (*Leipoldt, Crum*. 1913. Р. XII). Лефорт заново издал текст с добавлением к нему новых фрагментов и привел аргументы в пользу авторства О.: правила адресованы монашеской общине, к-рая называется **κοινωνια**, т. е. техническим термином именно пахомианского общежития (в сочинениях Шенуте община всегда именуется **συναγωγη**); употребляемый в правилах термин **απα** (отец) без указания имени применялся пахомианами только по отношению к прп. Пахомию (ср.: *Nam*. 2009); словосочетание «человек собрания» (**πρωμε ντεςοουγς**) использовалось только в пахомианском общежитии для обозначения настоятеля мон-ря, в мон-рях Шенуте оно не использовалось; «Правила» не содержат противоречий с «Правилами» прп. Пахомия; в отличие от правил Шенуте в тексте «Правил» О. не встречаются наставления от 1-го лица ед. ч. («я повелеваю», «я заповедую»), но говорится либо во мн. ч. («мы делаем»), либо безлично: «делается», «поступают [таким-то образом]» (*Lefort*. 1956. Vol. 1. Р. XXVI–XXVIII; ср.: *Joest*. 2009. Р. 483).

Поскольку автор текста неск. раз обращается с наставлением к настоятелям мон-рей, то им может быть только глава всего пахомианского общежития. Вопрос лишь в том, о ком именно идет речь: о прп. Феодоре или об О. Автором, безусловно, не может быть прп. Пахомий, т. к. он никогда не называл себя **апа** и не говорил о себе в 3-м лице. Авторство прп. Петрония, скончавшегося вскоре после смерти прп. Пахомия, маловероятно. Поскольку начало «Правил» не сохранилось, а в рукописи за ними следуют поучения прп. Феодора, последний теоретически может быть их автором. Вместе с тем источники умал-

чивают о законодательной деятельности при Феодора, тогда как известно, что О. написал правила, столкнувшись со случаями нарушения дисциплины и стремлением некоторых монахов к независимости (Vita S. Pachomii (S⁶). 3 // *Lefort*. 1933/1934. Р. 268; *Lefort*. 1943. Р. 324).

Йост приводит дополнительные аргументы в пользу авторства О. С его т. зр., «Правила» обнаруживают стилистическое сходство с безусловно подлинными сочинениями О., сохранившимися на копт. языке. Применяв статистический метод, сопоставив сочинения преподобных Пахомия, Феодора и О. с т. зр. количества длинных предложений, среднего числа слов в предложениях, количества греч. заимствований, Йост пришел к выводу, что в подлинных сочинениях О. (в т. ч. в «Книге Орси́сия») значительно больше библейских цитат, чем в сочинениях преподобных Пахомия и Феодора; при этом цитаты в половине случаев снабжены вводными формулами, тогда как в сочинениях Пахомия и Феодора это делается значительно реже (*Joest*. 2009. Р. 487–489). И в «Правилах», и в «Книге Орси́сия» цитируется Быт 14. 23 («даже нитки и ремня от обуви не возьму из всего твоего, чтобы ты не сказал: я обогатил Аврама») в качестве мотивации братьев к монашеской бедности (*Orsies*. Reg. 30 // *Lefort*. 1956. Vol. 1. Р. 90; Lib. 21 // *Boon*. 1932. Р. 122). Это место более нигде не цитируется в монашеской литературе Востока и Запада, кроме «Правил», «Книги Орси́сия» и заключительной части поучения прп. Пахомия «К злопамятному монаху», к-рая, по всей видимости, принадлежит О. (ср.: *Joest*. C. Bibelstellenkonkordanz zu den wichtigsten älteren Mönchregeln. Steenbrugge, 1994. (Instrumenta Patristica; 9)). В «Правилах» и «Книге Орси́сия» цитируются Деян 4. 32–33 («все у них было общее»; *Orsies*. Reg. 51 // *Lefort*. 1956. Vol. 1. Р. 96; Lib. 30 // *Boon*. 1932. Р. 142), Рим 13. 12 («ночь прошла, а день приблизился»; *Orsies*. Reg. 19 // *Lefort*. 1956. Vol. 1. Р. 88; Lib. 38 // *Boon*. 1932. Р. 134). В подлинных сочинениях преподобных Пахомия и Феодора эти цитаты не встречаются. На Рим 13. 12 дается ссылка только в латинском тексте предисловия к серии правил прп. Пахомия (*Praecepta atque Iudicia*), к редактированию к-рого, по мнению ряда уче-

ных, мог иметь отношение О. (*Bacht.* 1962).

«Правила» О. являются своеобразным комментарием к «Правилам» прп. Пахомия (*Ladeuze P. Etude sur le cénobitisme pachomien: Pendant le IV^e siècle et la première moitié du V^e. Louvain, 1898. P. 306–309*). Возможно, О. видел свою цель не в изменении правил прп. Пахомия, а в их более подробном изложении и обосновании библейскими ссылками. В строгом смысле слова О. писал не правила и заповеди, а советы и наставления (*monita*). Конкретные предписания перемежаются в текстах с общими увещаниями: быть внимательными, иметь страх Божий, исполнять заповеди Господни и хранить правила общежития (*Joest.* 2016. P. 66–71). Волею приписывал О. авторство некоторых правил прп. Пахомия, в частности правил 1–8 (ср.: *Orsies. Reg.* 20; *Vogüé A., de. Les pièces latines du dossier pachômien // RHE.* 1972. Vol. 67. N 1. P. 36–37, 48). В начале 8-го правила прп. Пахомия имеется глосса: «Вот животворящие заповеди, переданные нам старшими» (*Haec sunt praecepta vitalia nobis a maioribus tradita — Pachom. Praecepta.* 8 // *Boon.* 1932. P. 15:4), следов., это и по крайней мере неск. последующих правил не были написаны прп. Пахомием. По наблюдениям Йоста, между «Правилами» прп. Пахомия и «Правилами» О. существуют смысловые параллели (ср.: *Orsies. Reg.* 6 и *Pachom. Praecepta.* 23; *Orsies. Reg.* 8 и *Pachom. Praecepta.* 6; *Orsies. Reg.* 11 и *Pachom. Praecepta.* 7, 30; *Orsies. Reg.* 13 и *Pachom. Praecepta.* 28; *Orsies. Reg.* 14 и *Pachom. Praecepta.* 15–18, 28; *Orsies. Reg.* 16 и *Pachom. Praecepta.* 49; *Orsies. Reg.* 20 и *Pachom. Praecepta.* 2, 4, 7, 30 — *Joest.* 2009. P. 491; о цитировании «Правил» Пахомия в «Книге Орсия» см.: *Joest.* 2010).

«Вопросы Фавста и Тимофея с ответами Орсия» (*Quaestiones Faustii et Timothei cum responsionibus Orsiesii; CPG, N 2371; изд.: Crum.* 1915. S. 17–21 (копт. текст), 72–76 (нем. перевод); франц. перевод: *Lefort.* 1943. P. 395–399; итал. перевод: *Orlandi.* 1990. P. 118–124). Сочинение представляет собой приложение к «Истории Орсия»; содержит серию вопросов alexandрийских диаконов Фавста и Тимофея, к-рые те задавали старцу на пути в Александрию, и ответов на них О. Отрывок

«Вопросов...» сохранился в одном из папирусных кодексов VII–VIII вв. (инвентарный № MMReg. 16), обнаруженном в 1987 г. во время раскопок в Мединет-Мади (оазис Файюм, Египет). Найденный фрагмент содержит пространную редакцию сочинения. Вопросы диаконов не связаны напрямую с адресованным О. приглашением архиеп. Феофила Александрийского прибыть в столицу Египта. Диаконы Фавст и Тимофей через переводчика Ульпия просят О. объяснить нек-рые места Свящ. Писания (Втор 15. 10; Иез 18. 8; Мф 4. 15; Лк 3. 11; 1 Цар 1–2; Иак 2. 10), рассказать о прп. Пахомии (его даре чудотворения и кротком характере), а также задают ряд вопросов, касающихся христ. жизни вообще (о болезнях праведников и грешников, об отношении к браку, о золотых и серебряных украшениях в храмах, о строительстве церквей, о торговле и др.). На вопрос о том, стоит ли строить церковь, О. отвечает: «Если существующих [храмов] недостаточно для нужд людей, то хорошо построить новые; но если их достаточно, лучше подавать милостыню бедным, чем приобретать известность строительством храма» (*Crum.* 1915. S. 19, 75; *Lefort.* 1943. P. 397). Свящ. Писание О., как правило, истолковывает в духовном и нравственном смысле. Серьезных оснований сомневаться в историчности «Вопросов...» нет.

«О шести помыслах святых» (*Libellus de sex cogitationibus sanctorum; CPG, N 2369; изд.: PG.* 40. Col. 895–896) — небольшой текст, сохранившийся только в лат. переводе; состоит из 6 кратких глав, соответствующих 6 помыслам, к-рые всегда должна иметь душа праведного, чтобы победить врага: о Христе, о Его страданиях, о смертном часе, о дне Суда, о муках ада, о вечной жизни. В «Патрологии» Миня и в 2 рус. переводах сочинение помещается в качестве приложения к «Книге Орсия». Первый перевод осуществлен Зедеггольмом по изданию Галланди (*Климент (Зедеггольм).* 1858. С. 105–108; *Bibliotheca Veterum Patrum... / Ed. A. Gallandius. Venetiis,* 1769. Т. 5. P. 51), 2-й принадлежит свт. Феофану Затворнику (Древние иноческие уставы. С. 192–194). Несмотря на то что в CPG сочинение классифицируется как подложное, учеными не были представлены аргументы против его подлинности.

Арабские сочинения (CPG, N 2370). В рукописи (*Hieros. S. Marc.* 16*, 1529 г.) сохранилась араб. версия нек-рых сочинений, приписываемых О., предположительно переведенных с коптского. Кодекс переписан в мон-ре Мар-Бехнам в Мардине (совр. Турция); он, в частности, содержит: «Учение Орсия, главы отшельников на горе Афауд (по-видимому, имеется в виду Пабау. — *E. T.*)» (Fol. 201r — 204v); поучение «Против тех, кто добиваются начальства» (Fol. 204v — 213v; текст содержит цитату из сочинения Шенуте; возможно, это поздняя вставка); «Учение» (Fol. 213v — 220v; по замечанию Г. Графа, текст не имеет соответствий с «Книгой Орсия»). Все эти сочинения остаются неизданными и неизученными (см.: *Graf. Geschichte.* S. 461; о ркп.: *Baumstark A., Graf G., Rücker A. Die literarischen Handschriften des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem // Oriens Chr.* N S. 1912. Bd. 2. S. 319).

Правила пахомианского общежития. Сочинения О., в особенности его «Правила», являются важным источником сведений для изучения жизни пахомианских мон-рей в период правления ближайших учеников прп. Пахомия Великого. Согласно Житиям прп. Пахомия, при О. мон-ри общежития стали многочисленными и богатыми (*Vita S. Pachomii (Bo).* 197 // *Lefort.* 1925. P. 191–192; *Lefort.* 1943. P. 216–217). Это не только противоречило идее нестяжания, но и создавало серьезные проблемы во всем общежитии. Хотя усилиями прп. Феодора Освященного удалось пресечь стремление нек-рых мон-рей к независимости, это не устраняло главной причины кризиса — нарушения принципа нестяжания и наличия неравенства в мон-рях. Отступление от правил, ослабление дисциплины, внутренние конфликты в обителях перестали быть редкостью. В таких условиях О. как глава общежития считал своим долгом напоминать братству о заповедях прп. Пахомия. О. сам старался во всем следовать порядкам, введенным основателем, не вводя ничего принципиально нового, однако нек-рые старые правила он изложил более детально, а также письменно подтвердил те обычаи, к-рым пахомиане всегда следовали, но к-рые формально никак не регламентировались в «Правилах» прп. Пахомия. Так, согласно Житию прп. Пахомия,

О. установил, чтобы монахи всего общежития собирались 2 раза в год, на Пасху и на «праздник великого отпущения»; в последнем случае — чтобы «давать отчет о своих телесных нуждах, о своих доходах и своих расходах, чтобы эконоом великой обители знал, как он управляет хозяйством» (*Vita S. Pachomii* (G¹). 122 // *Halkin*. 1932. P. 79:5–9). Два общих собрания, на Пасху и в месяце месоре, были установлены еще прп. Пахомием (*Idem*. 83 // *Ibid*. P. 56; *Vita S. Pachomii* (Bo). 71 // *Lefort*. 1925. P. 73), однако во времена О. монахи нек-рых мон-рей, по-видимому, начали пренебрегать этим правилом, поэтому появилась необходимость зафиксировать его письменно. Среди 4 посланий О. 2 обращены ко всему общежитию и написаны по случаю приближавшегося собрания на Пасху (по мнению Лурье, «собрания в месяце месоре»).

Де Вогюэ отмечал, что нек-рые правила пахомианских мон-рей, описанные еп. Палладием Еленопольским в «Лавсаике», точно или почти точно соответствуют правилам О. (*Vogüé*. 1971). Сопоставляя «Лавсаик» с «Правилами» О., а также с «Книгой Орсисия», он доказывал необоснованность мнения Р. Драге о ненадежности сочинения еп. Палладия как источника сведений для изучения пахомианской традиции (*Draguet R. Le chapitre de l'«Histoire Lausiacque» sur les Tabennésiotes dérive-t-il d'une source copte? // Le Muséon*. 1944. Vol. 57. P. 53–145; 1945. Vol. 58. P. 15–95). Хотя свидетельства еп. Палладия, безусловно, не зависят напрямую от пахомианских источников, в «Лавсаике» содержатся достоверные указания на нек-рые пахомианские реалии, относящиеся к тому времени, когда общежитием управляли ученики прп. Пахомия и когда пахомиане начали заимствовать нек-рые практики анахоретской формы монашества. Напр., обычай пахомиан жить в одной келье по 2–3 чел. отражен еп. Палладием вполне адекватно (*Pallad. Hist. Laus.* (Bartelink). 32. 2; ср.: *Orsies. Reg.* 14 // *Lefort*. 1956. Vol. 1. P. 86:28–87). Еп. Палладий говорит о разделении братии общежития на 24 класса (τάγματα) по числу букв греч. алфавита и в зависимости от характера монахов, правил поста (*Pallad. Hist. Laus.* (Bartelink). 32. 4). Письма прп. Пахомия и его греч. Жития упоминают лишь о секретной тайнописи на ос-

нове греч. алфавита, к-рой пользовался прп. Пахомий для общения с главами мон-рей, однако эти источники не связывают деление монахов на классы с греч. алфавитом. В «Книге Орсисия», напротив, говорится об использовании греч. букв для обозначения определенных классов монахов. Отдельный раздел «Книги Орсисия» (главы 7–18) обращен к главам мон-рей, домов, «у которых обретаются [монахи, входящие в класс] К, или I, или E, или A» (apud quos inveniuntur K sive I sive E sive A; в переводе свт. Феофана Затворника упоминание о классах отсутствует), — вообще ко всем, кому вверены люди, разделенные на «отряды» (turmae), а также к их заместителям (*Orsies. Lib. 7 // Boon*. 1932. P. 112). Мнение нек-рых ученых (*Steidle, Schuler*. 1967. S. 30) о том, что здесь имеет место позднейшая вставка, не подтверждается весомыми аргументами. В сочинениях прп. Пахомия нет упоминаний о заместителе главы отдельного мон-ря («второго»), но говорится только о «главе монастыря», «главе дома» и заместителе («втором») дома. Однако в «Книге Орсисия» содержится наставление *secundi monasterii* («второму монастырю»), и наличие такой должности подтверждается данными «Лавсаика» (*Orsies. Lib. 14 // Boon*. 1932. P. 117–118; ср.: *Pallad. Hist. Laus.* (Bartelink). 32. 4).

Во времена О. иерархическая структура пахомианского общежития не многим отличалась от той, которая существовала при прп. Пахомии. Киновия (κινωvια) состояла из 12 монастырей (σοουvρε), 9 из которых возникли еще во времена прп. Пахомия и 3 были основаны прп. Феодором Освященным с благословения О. Главе общежития подчинялись все монахи, начиная с настоятелей отдельных мон-рей (πρoψηvτης σοουvρε, букв. — «человек собрания», *princeps monasterii*), к-рые назначались главой общежития и могли быть смещены с должности или оставлены на своей должности во время ежегодного «собрания в месяце месоре». Мон-рь делился на «домы» (νη; οἶκος; domus), каждый из к-рых управлялся «главой дома» (οἰκιακός, *praepositus domus*). У каждого должностного лица был заместитель, «второй» (μεvτρoν; δευτερος; *secundus*), к-рый исполнял функции начальника в его отсутствие. Кроме того, как у всего общежития,

так и у отдельного мон-ря был свой эконоом (οἰκoνoμoς), следивший за имуществом и управлявший хозяйственной деятельностью соответствующих подразделений киновии. У эконома были помощники, ведавшие теми или иными работами. О. дает подробные наставления экономам о том, как они должны следить, чтобы ничего из имущества мон-ря не было повреждено (*Orsies. Reg. 22 // Lefort*. 1956. Vol. 1. P. 88–89); поясняет, как должны вести себя монахи во время исполнения соответствующих работ (*Idem*. 35–36 // *Ibid*. P. 91–92).

О. особо настаивал на том, чтобы монахи не имели личной собственности. У них есть все, что необходимо для жизни: скромная пища, «два левитона (*lebitonaria*) и еще один ветхий, маленькая льняная мантия (*palliolum lineum*), два кукуля (*cu-culli*), льняной пояс (*zona lineam*), сандалии (*gallicae*), милоть (*pellis*) и палка (*virga*)» (*Lib. 22 // Boon*. 1932. P. 123; ср.: *Pachom. Praecepta*. 81 // *Ibid*. P. 37). Если кто-нибудь имеет в мон-ре отца по плоти, брата или друга, он не должен принимать от близких никаких вещей. О нуждах братии должен заботиться «глава дома», и если он этого не делает, то подлежит взысканию (*Orsies. Lib. 39–40 // Ibid*. P. 134–135).

В «Правилах» О. содержится ряд деталей, относящихся к молитве и богослужению, в частности к т. н. практике 6 молитв. Во времена О., так же как и при прп. Пахомии, монахи каждого мон-ря собирались 2 раза в сутки. На утреннее собрание, на рассвете, приходили все монахи одного мон-ря, вечернее правило совершалось в каждом из «домов» отдельно. Кроме этих служб монахи имели индивидуальное молитвенное правило, к-рое исполнялось ночью, за нек-рое время до утреннего собрания. Богослужение состояло из многократного повторения простой схемы. Назначенный брат, стоя на амвоне, читал отрывок из Свящ. Писания, остальные слушали сидя, занимаясь рукоделием. После окончания чтения начиналась молитва: все вставали, осеняли лоб «печатью Крещения», т. е. крестным знамением, и, простирая руки в форме креста, произносили молитву, написанную в Евангелии, т. е. «Отче наш». Осенение себя крестным знамением следовало совершать всякий раз, когда давался сигнал к мо-

литве или коленопреклонению во время общей молитвы. О. обращает особое внимание на то, что при совершении крестного знамения нельзя опускать руку к устам или к бороде, но нужно поднимать ее только ко лбу со словами: «Мы запечатлеваем себя». После чтения Молитвы Господней монахи вновь осеняли себя крестным знамением, падали ниц, молча молились и по знаку поднимались, снова осеняли себя крестным знамением и произносили «молитву Евангелия», затем садились, и начиналось следующее чтение по той же схеме. О. отмечает, что, стоя на коленях, нельзя поднимать голову, поскольку в этом проявляется отсутствие страха Божия (Reg. 7–10 // *Lefort*. 1956. Vol. 1. P. 84). Он также приводит примеры заключительных тайных молитв, произносимых мысленно: «Господи, вложи страх перед Тобой в наше сердце, чтобы мы трудились для вечной жизни и чтобы мы боялись Тебя»; «Очисти меня, Господи, от тайных моих [грехов] и удержи раба Твоего от чуждых [помыслов]. Если не будут они господствовать надо мной, то буду я непорочным и чистым от великого греха» (ср.: Пс 18. 13–14); «Сердце чистое сотвори во мне, Боже, и дух правый обнови внутри меня» (ср.: Пс 50. 12) (*Orsies*. Reg. 6 // *Lefort*. 1956. Vol. 1. P. 84). После того как дан сигнал садиться, следует осенить себя знамением креста и внимательно слушать читаемые тексты Свящ. Писания, не взирая без необходимости на лицо соседа, чтобы не вызывать у него смеха, улыбки или, наоборот, гнева (Idem. 11 // Ibid. P. 85). Вечернее правило состояло из 6 повторений указанной схемы, поэтому сама служба называлась «службой шести молитв» (Idem. 6. 38 // Ibid. P. 83, 92). Число повторений на утреннем собрании неизвестно. Во время молитвы монахи должны вести себя благоговейно, их одежда должна покрывать ноги.

Молитва пахомиан не ограничивалась только общими богослужебными собраниями. О. призывает монахов, где бы они ни находились, постоянно в сердце молиться Богу. Когда утреннее собрание закончится, монахи должны идти в свой дом, размышляя над к.-л. стихом Свящ. Писания, ни с кем не разговаривая даже по делу (Idem. 13 // Ibid. P. 85). Пустословие и многословие не приветствуются: в уме и на языке мо-

паха пусть будут отрывки из Свящ. Писания, выученные наизусть. Кто не может запомнить много таких текстов, должен выучить хотя бы 10 и отрывок из Псалтири. Неспособный выучить много текстов может во время ночной молитвы, до общего утреннего собрания, произнести хотя бы 10 или 5 псалмов вместе с теми отрывками, которые смог выучить (Idem. 16 // Ibidem). Если 2 брата живут вместе в одной келье и один из них встанет ночью на молитву, а другой будет спать, то бодрствующий должен выйти во двор и стучать по циновке, чтобы разбудить спящего прежде, чем дадут сигнал к утреннему собранию, дабы вместе прочитать те отрывки из Свящ. Писания, которые каждый выучил наизусть. Если брат не проснется, то сосед должен звать его по имени. Если он проснулся, но без уважительной причины ленится встать на молитву, то на него падает проклятие (Idem. 17–19 // Ibid. P. 86–88). О. призывает монахов с особым тщанием и со страхом Божиим готовиться к причащению Св. Таин, твердо веря, что в Евхаристии они вкушают истинные Тело и Кровь Спасителя (Idem. 14 // Ibid. P. 86). В «Истории Орсисия» упоминается, что во времена О. литургия в пахомианском общении совершалась приходскими из соседних селений священниками, т. е. сами монахи, как правило, не принимали священный сан (*Crum*. 1915. S. 17, 72; *Lefort*. 1943. P. 393).

Нравственное учение. Сочинения О., как и наставления прп. Пахомия Великого и прп. Феодора Оsvященного, не содержат развернутого учения, к-рое можно назвать аскетическим в узком смысле слова. Хотя все труды О. адресованы монахам, в них уделяется внимание практической и нравственной стороне не только исключительно монашеской жизни, но и жизни любого христианина: послушанию старшим, взаимной любви, телесной и душевной чистоте и т. п. Отсутствие у О. детальных нравственных наставлений, нежелание говорить «от себя» можно объяснить как стремлением строго следовать традиции основателя общения (прп. Пахомия), так и высокообразитой в пахомианской среде культурой устной передачи мыслей и библейских текстов. Важнейшей (и, возможно, единственной) формой интеллектуальной деятельности 1-го поколения пахомиан было раз-

мышление над Свящ. Писанием, чтение и заучивание библейских текстов. В отличие от более поздних пахомиан (традиция Шенуте) они не были знакомы с сочинениями греч. св. отцов и с образцами греч. риторики. Единственными небиблейскими текстами, к-рые они читали, по-видимому, были труды предподобных Пахомия, Феодора, О., а также неск. писем свт. Афанасия Великого. Спорный вопрос о связи пахомиан с б-кой гностических текстов из Наг-Хаммади полностью не решен (см.: *Lundhaug H., Jenott L.* The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices. Tüb., 2015). По крайней мере в сочинениях прп. Пахомия и его учеников нет указаний на то, что монахи читали гностические тексты и вообще были склонны к спекулятивному богословию, основанному на терминологии античной философской традиции (*Хосроев А. Л.* Из истории раннего христианства в Египте. М., 1997. С. 128–130).

Особенности стиля сочинений О. (обилие библейских цитат) делают их своего рода небольшими трактатами по библейскому богословию, в к-рых за набором текстов Свящ. Писания скрываются ключевые темы также библейского (в т. ч. ветхозаветного) происхождения, являющиеся общими для всей пахомианской традиции. О. фактически лишь намекает на эти темы, напоминает монахам о них, подтверждает библейскими цитатами, но не раскрывает подробно их суть, т. к. они хорошо были известны членам общины. Нек-рые из этих тем были забыты последующими поколениями монахов, а в др. монашеских традициях (особенно в традиции Евагрия Понтийского) они либо отсутствовали, либо были второстепенными.

Основной для понимания учения О. является «Книга Орсисия», в к-рой отразилась обстановка внутреннего кризиса пахомианской общины, вызванного духовным расслаблением монахов и отказом их от нищеты. В общине появилось неравенство: начальствующие перестали заботиться о духовной пользе подчиненных, думая более о собственном благополучии. О. стремился восстановить прежние порядки общежития. Содержание поучений и посланий О. во многом перекликается с основными идеями его завещания.

Приводя ряд цитат из книг ВЗ (Лев 26. 42; Мал 2. 10–11; Ис 24. 4–6;

Ис 61. 8–9), О. напоминает монахам, что киновия есть образ апостольской Церкви, что Бог заключил с прп. Пахомием и основанной им общиной монахов Завет, подобно тому, как некогда Бог заключил Завет с патриархами Авраамом, Исааком, Иаковом (о теме Завета в егип. монашестве см.: *Couilleau G. L'«Alliance» aux origines du monachisme égyptien // Collectanea cisterciensia. 1977. N 39. P. 170–193*). Киновия — это новый Израиль и «народ Божий» именно благодаря прп. Пахомию, к-рый стяжал божественную мудрость и творил дела, угодные Богу (*Orsies. Lib. 1, 50 // Boon. 1932. P. 109, 143* (ср.: *Bar 3. 9–15; 4. 1–5*); *Orsies. Catech. 3 // Lefort. 1956. Vol. 1. P. 71* (ср.: *Bar 4. 4*)). Монашеское братство есть «дом Божий и вертоград святых» (*Orsies. Lib. 28 // Boon. 1932. P. 129*), так же как и душа человека есть храм, — в котором Христос и Св. Дух (*Idem. 19 // Ibid. P. 121* (ср.: *1 Кор 3. 16–17; Еф 4. 30*); *Orsies. Ep. 3. 4 // Vogüé. 1986. P. 11*). Об исполнении Завета, заключенного с этим повым «народом Божиим», спросит Судия в конце времен, когда в эсхатологической перспективе будет восстановлен духовный Храм (ср.: *Агг 2. 6–10; Мк 14. 58; Ин 2. 21–22*), т. е. община верных (ср.: *1 Кор. 3. 17–18*) (*Orsies. Ep. 1 // Lefort. 1956. Vol. 1. P. 65; Ep. 3. 2 // Vogüé. 1986. P. 10–11; Catech. 2 // Lefort. 1956. Vol. 1. P. 70*).

О. констатирует: монахи начали забывать о Завете и о своем высоком призвании. Как Израиль оставил Бога, отверг заповеди, данные через Моисея, предался идолослужению и был отправлен в Вавилонский плен, так и община пренебрегла заповедями основателя (прп. Пахомия), и ее ожидает вечное наказание, если она не покается (*Orsies. Lib. 1–3 // Boon. 1932. P. 109–110*). Для сочинений О., как и для писаний всех ранних пахомиан, характерно эсхатологическое сознание: конец близок и монахи должны очиститься от грехов, чтобы оказаться достойными, как мудрые девы, встретить Жениха Христа (Мф 1–10). О. призывает общину «исследовать свои пути», осознать свои грехи, рассмотреть заповеди прп. Пахомия и строго соблюдать их (*Orsies. Lib. 4–6 // Boon. 1932. P. 110–112*). Почтительное отношение О. к прп. Пахомию связано не только с тем, что последний был его учителем и основателем обще-

жития, но и с особым статусом прп. Пахомия в общине. Он воспринимался как человек Божий, наделенный особыми благодатными дарами, второй Моисей, заключивший Завет с Богом. В сочинениях преподобных Феодора и О. Пахомий часто называется просто «отец» или «отец наш» (апа, пенеиот). По мысли О., монахи должны стать достойными такого отца и, если их ревность ослабевает, должны вспоминать его жизнь и его заповеди. «Давайте считать заповеди нашего отца лестницей, которая ведет в Царство Небесное», — говорил О. монахам (*Idem. 22 // Ibid. P. 123*). Он был убежден, что правила прп. Пахомия не подлежат изменению (Ер. 3. 2 // *Vogüé. 1986. P. 10*).

По мысли О., для того, чтобы монахам оказаться достойными своего высокого призвания, они должны вспомнить главную заповедь прп. Пахомия и главную идею общежития, ради к-рого оно создавалось, — идею и заповедь взаимной любви. Тема братства, согласия и любви является важнейшей в сочинениях прп. Пахомия и его учеников, т. к. именно стремление к деятельной любви и служению ближним было главным мотивом развития общежительной формы монашества в В. Египте. В глазах прп. Пахомия общежитие имеет преимущество перед отшельничеством именно потому, что оно желает «служить всем людям» (*Vita S. Pachomii (Bo). 23, 105 // Lefort. 1925. P. 94, 178; Vita S. Pachomii (G¹). 5, 24 // Halkin. 1932. P. 4, 15*). Эта же тема братства как реализации истинного идеала христианства, подражания раннехрист. общине Иерусалима является одной из центральных в «Книге Орсисия» (*Orsies. Lib. 27 // Boon. 1932. P. 127–128*; ср.: *Vogüé. 1957. P. 28–37*). О. неоднократно призывал монахов служить не только Господу, но и друг другу (*Orsies. Lib. 15, 19, 26, 40, 47 // Boon. 1932. P. 118, 120, 127, 135, 140*), поддерживать и подкреплять друг друга, как кости держат тело (Ер. 3. 2 // *Vogüé. 1986. P. 10; Idem. 4. 1 // Ibid. P. 12*). Прямым отступлением от заповеди любви О. считал возникшее в мон-рях неравенство, стремление начальствующих к личному обогащению и эксплуатации подчиненных. Если община — это «дом Божий», в к-ром обитает Св. Дух, то никакое святотатство, никакая торговля не должны осквернять его. В нем все должны быть равны: недопустимо, чтобы

одни роскошествовали, а другие испытывали нужду (*Lib. 29–31 // Boon. 1932. P. 130*). Это противоречит главной заповеди христианства и общежития — любви к Богу и ближним (*Idem. 38 // Ibid. P. 134*). Любовь к Богу заключается в точном исполнении Его заповедей (*Idem. 45 // Ibid. P. 138*). Любовь к ближнему проявляется во взаимном прощении обид, послушании и смирении (*Idem. 54–55 // Ibid. P. 146–147*).

Любовь следует понимать духовно — в свете Евангелия, а не как близкие, дружеские отношения. Особую скорбь О. доставляли факты искажения заповеди о любви: зафиксированные в нек-рых мон-рях (возможно, даже в главном мон-ре Пабау в период, когда им управлял апа Виссарион) случаи гомосексуальных отношений между старшими и молодыми монахами были настолько шокирующими, что О. не мог говорить о них спокойно (помимо 7-го поучения, посвященного обличению этого порока, намеки на него встречаются в нек-рых местах «Книги Орсисия» (*Idem. 16 // Ibid. P. 118*), и в «Выдержках» (*Excerpta. 1 // Lefort. 1956. Vol. 1. P. 81*)). В деле сохранения мира, взаимной любви и пресечения постыдных пороков особая ответственность лежит на начальствующих. О. просит глав мон-рей, домов и их заместителей, с одной стороны, не слишком потворствовать братии в удовлетворении их материальных потребностей, заботясь более об их духовной пользе, с др. стороны — не нагружать их работой сверх меры (*Lib. 7 // Boon. 1932. P. 112*). Начальники должны заботиться не только о себе, но и о вверенных им душах, постоянно увещивать их словом и примером, не допускать в мон-рях неравенства и предвзятого или презрительного отношения к нек-рым братьям (*Idem. 8–9 // Ibid. P. 113–114*). Начальствующие должны помнить, что им придется дать отчет Спасителю за свои грехи и за грехи подчиненных (*Idem. 10–11 // Ibid. P. 114–116*), поэтому они не должны злоупотреблять властью, но быть милосердными по отношению к вверенному им стаду (*Idem. 13–15 // Ibid. P. 116–118*). Если по нерадению «главы дома» в нем совершится к.-л. смертный грех или постыдное дело, то после наказания согрешивших следует по заповеди прп. Пахомия наказать и главу дома (*Idem. 16 // Ibid. P. 118*).

Рядовым братьям О. заповедует подчиняться начальникам без ропота и в простоте души (Idem. 19 // Ibid. P. 120); хранить целомудрие тела; не заботиться о мирских вещах (пище, одежде и т. п.) и богатстве (Idem. 20–21 // Ibid. P. 121–124); упражняться в чтении и заучивании Свящ. Писания, всегда повторять божественные слова на память с размышлением, чтобы исполнять написанное (Idem. 51 // Ibid. P. 143); не оспаривать решения начальствующих. Если глава дома сделает выговор согрешившему брату, а др. брат станет защищать провинившегося, таковой привлекает грех на свою душу, ибо не способствует исправлению грешника, сеет раздор и несогласие в мон-ре (Idem. 24–25 // Ibid. P. 125–126).

Начало монашеского жития и учения есть Крест; монахи призваны спострадать Христу: без телесных неудобств и скорбей никто не получит победного венца (Idem. 50 // Ibid. P. 142). О. призывает монахов по примеру святых терпеливо переносить тяготы подвижнической жизни, ожидая награды от Спасителя (Idem. 42–43 // Ibid. P. 136–137). Живя в общежитии, никто не должен искать себе телесного покоя, пользуясь общим имуществом в ущерб др. братьям (Idem. 23 // Ibid. P. 124–125). О. запрещает монахам признавать что-либо своей собственностью, передавать для сбережения к-л. вещи в др. дом или в келью др. брата. Общими должны быть не только вещи, но и мысли и образ подвижничества. О. считает, что, за исключением молодых и больных, все должны иметь приблизительно равную меру телесных подвигов, никому не следует значительно выделяться среди братии особым аскетизмом. Если кто-нибудь решит проводить более строгую жизнь, он должен помнить, что любые подвиги совершаются силой, к-рую дает Бог, что чрезмерный аскетизм может породить сомнение и гордыню (Excerpta. 2 // Lefort. 1956. Vol. 1. P. 81–82).

Соч.: CPG, N 2363–2371; PG. 40. Col. 869–896; Amélineau É., ed. Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV^e, V^e, VI^e et VII^e s. P. 1895. P. 248–277, 622–628; Leipoldt J., Crum W. E., ed. Sinuthii archimandritae vita et opera omnia. P. 1913. Vol. 4: Textus. (CSCO; 73. Copt.; 5); Wiesmann H., transl. Sinuthii archimandritae vita et opera omnia. P. 1936. Vol. 4: Versio. P. 77–91. (CSCO; 108. Copt.; 12); Crum W. E., Hrsg., Übers. Der Papyruscodex saec. VI–VII der Philippsbibliothek in Cheltenham Koptische theologische Schriften. Stras-

bourg, 1915; Albers P. B., ed. S. Pachomii abbatiss Tabennensis regulae monasticae collegit. Bonnae, 1923. S. 91–125; Boon A., ed. Pachomiana Latina: Règle et épîtres de S. Pachome, épître de S. Théodore et «Liber» de S. Orsiesius. Louvain, 1932. P. 53, 109–147. (Biblioth. RHE; 7); Lefort L.-T., ed. Oeuvres de S. Pachôme et de ses disciples. Louvain, 1956. [Vol. 1: Копт. текст; Vol. 2: Франц. пер.]. (CSCO; 159–160. Copt.; 23–24); Elizalde M., de, trad. Libro de Nuestro Padre Orsio // Cuadernos monásticos. Victoria, 1967. Vol. 2. N 4/5. P. 173–244; Vogüé A., de. Épîtres inédites d'Horsiese et de Théodore // Commandements du Seigneur et libération évangélique: Études monastiques proposées et discutées à Saint-Anselme, 15–17 févr. 1976 / Ed. J. Gribomont. R., 1977. P. 244–257. (StAnselm; 70) (Idem // Idem. De St. Pachôme à Jean Cassien: Études littéraires et doctrinales sur le monachisme égyptien à ses débuts. R., 1996. P. 161–176. (StAnselm; 120)); Deseille P. L'Esprit du monachisme pachômien: Suivi de la trad. française des «Pachomiana Latina» par les Moines de Solesmes. Bégrolles-en-Mauges, 1980¹. (Spiritualité orientale; 2); idem. El espíritu del monacato pacomiano. Burgos, 1986. P. 77–123; Cremaschi L., ed. Pacomio e i suoi discepoli: Regole e scritti. Magnano, 1988; Veilleux A., transl. Pachomian Koinonia. Kalamazoo, 1982. Vol. 3: Instructions, Letters, and Other Writings of St. Pachomius and his Disciples. P. 13–41, 145–151, 157–165, 171–213. (Cistercian studies ser.; 47); Wagenaar C., Berkhout P. J., trad. Regels van de heilige Pachomius: Het boek van Orsiesius. Bonheiden, 1983. (Monastieke cahiers; 23); Lucchesi E. Deux pages inédites d'une instruction d'Horsiese sur les amitiés particulières // Orientalia. N. Y. etc., 2001. Vol. 70. N 2. P. 183–192; Bacht H., Übers. Horsiese: Geistliches Testament. (Liber Orsiesii). St. Ottilien, 2010; Joest F., Übers., Kommentar. Theodoros von Tabennese, Horsiese von Seneset: Katechesen, Briefe und Fragmente der frühen Pachomianer. Mit einem Anhang: Fragmente von Pachom. Beuron, 2013; idem. Horsiese von Seneset: Regelkommentar zu den Mönchsregeln der Pachomianer. Beuron, 2015; рус. пер.: Климент (Зедергольм), иером., пер. с лат. Прп. отца нашего Орисиуса аввы Тавенниского учение об устройении монашеского жительства. М., 1858, 1994²; Древние инокские уставы. С. 156–194. Ист.: Lefort L.-T., ed. S. Pachomii vita Bohairice scripta. P. 1925. Louvain, 1953² [копт. текст]; Louvain, 1936, 1952² [франц. пер.]. (CSCO; 89, 107. Copt.; 7, 11); idem. S. Pachomii vitae sahicide scriptae. P. 1933/1934. Louvain, 1952², 1965². 2 Pt. (CSCO; 99–100. Copt.; 9–10); idem, trad. Les vies coptes de st. Pachôme et de ses premiers successeurs. Louvain, 1943. (Biblioth. du Muséon; 16); Halkin F., ed. S. Pachomii vitae graecae. Brux., 1932. (SH; 19); Goehring J. E., ed. The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism. B; N. Y., 1986. (PTS; 27); Guy J.-C., ed. Les apophtegmes des pères: Collection systématique. P. 2003. [Vol. 2:] Chap. X–XVI. (SC; 474). Лит.: Lefort L.-T. Un document pachômien méconnu // Le Muséon. 1947. Vol. 60. P. 269–283; Bacht H. Studien zum «Liber Orsiesii» // Historisches Jb. Münch., 1958. Bd. 77. S. 98–124; idem. Ein verkanntes Fragment der koptischen Pachomius-Regel // Le Muséon. 1962. Vol. 75. P. 5–18; idem. Vexillum crucis sequi (Horsiesius): Mönchtum als Kreuzesnachfolge // Martyria, Leiturgia, Diakonia: FS H. Volk... zum 65. Geburtstag / Hrsg. O. Semmelroth. Mainz, 1968. S. 149–162; idem. Das Vermächtnis des Ursprungs: Studien zum frühen Mönchtum. Würzburg, 1972. Bd. 1. (Studien zur Theologie des

geistlichen Lebens; 5); Steidle B., Schuler O. Der «Oberr-Spiegel» im «Testament» des Abtes Horsiesi († nach 387) // Erbe und Auftrag: Benediktinische Monatsschrift. Beuron, 1967. Bd. 43. S. 22–38; Tamburrino P. Bibbia e vita spirituale negli scritti di Orsiei // Bibbia e spiritualità / Ed. C. Vagaggini. R., 1967. P. 83–119; Molle M. M., van. Confrontation entre les règles et la littérature pachômienne postérieure // La Vie Spirituelle: Suppl. P. 1968. N 86. P. 394–424; Guy J.-C. Horsiese // DSAMDH. 1969. Vol. 7(1). Col. 763; Vogüé A., de. Points de contact du chapitre 32 de l'Histoire Lausiaque avec les écrits d'Horsiese // StMon. 1971. Vol. 13. N 2. P. 291–294; idem. Les pièces latines du dossier pachômien // RHE. 1972. Vol. 67. N 1. P. 26–67; idem. Les nouvelles lettres d'Horsiese et de Théodore: Analyse et commentaire // StMon. 1986. Vol. 28. N 1. P. 7–50; Quecke H. Ein Brief von einem Nachfolger Pachoms: (Chester Beatty. Ms. Ac. 1486) // Orientalia. N. Y. etc., 1975. Vol. 44. N 3. P. 426–433; idem. Eine Handvoll Pachomianischer Texte // ZDMG. 1977. Suppl. 3(1). S. 221–229; Samir S. K. Témoins arabes de la catéchèse de Pachôme «A propos d'un moine rancunier» (CPG 2354.1) // OCP. 1976. Vol. 42. P. 494–508; Orlandi T. Nuovi testi copti pacomiani // Commandements du Seigneur et libération évangélique: Études monastiques proposées et discutées à Saint-Anselme, 15–17 févr. 1976 / Ed. J. Gribomont. R., 1977. P. 241–243. (StAnselm; 70); idem. Due rotoli copti papiracei da Dublino: (Lettere di Horsiesi) // Proc. of the 16th Intern. Congr. of Papyrology: New York, 24–31 July 1980 / Ed. R. S. Bagnall. Chico, 1981. P. 499–508. (American Studies in Papyrology; 23); idem. Due fogli papiracei da Medinet Madi (Fayum): L'Historia Horsiesi // Egitto e Vicino Oriente. Pisa, 1990. Vol. 13. P. 109–126; Krause M. Der Erlassbrief Theodoros // Studies Presented to H. J. Polotsky / Ed. D. W. Young. Beacon Hill, 1981. P. 220–238; Baumeister T. Der aktuelle Forschungsstand zu den Pachomiusregeln // Münchener Theologische Zschr. 1989. Bd. 40. N 4. S. 313–321; Veilleux A. Horsiesios, Saint // CoptE. 1991. Vol. 4. P. 1257–1258; Joest C. Proverbia 6, 3 und die Bruderliebe bei den Pachomianern // VChr. 1993. Vol. 47. N 2. P. 119–130; idem. Horsiese als redaktor von Pachoms katechese 1 «An einen grollenden Mönch»: Eine stilkritische untersuchung // J. of Coptic Studies. Louvain, 2007. Vol. 9. P. 61–94; idem. Übersetzung von Pachoms Katechese «An einen grollenden Mönch» // Le Muséon. 2007. Vol. 120. N 1/2. P. 91–129; idem. Horsiese zwischen Pachom und Evagrius Pontikos // StMon. 2008. Vol. 50. N 1. P. 69–85; idem. Die sog. «Règlements» als Werk des Pachomianers Horsiese († nach 386) // VChr. 2009. Vol. 63. N 5. P. 480–492; idem. Die «Praecepta» Pachoms: Untersuchung zu dem grössten Abschnitt der Pachom-Regeln // ZACHr. 2010. Bd. 13. N 3. S. 430–451; idem. Die Mönchsregeln der Pachomianer. Lovanii, 2016. (CSCO; 660. Sub.; 134); Goehring J. E. The Fourth Letter of Horsiesius and the Situation in the Pachomian Community Following the Death of Theodore // Idem. Ascetics, Society and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism. Harrisburg (Pa.), 1999. P. 221–240; Лурье В. М. Призвание Авраама: Идея монашества и ее воплощение в Египте, IV в. СПб., 2000; Behlmer H. Eine Horsiese-Reminiszenz bei Schenute? // Bull. de la Société d'archéologie copte. Le Caire, 2000. Vol. 39. P. 49–55; Хосроев А. И. Пахомий Великий: Из ранней истории общежительного монашества в Египте. СПб., 2004; Grossmann P. Der Osterfeststreit des Jahres 387, das Wunder des Theophilus und eine Episode aus

der Vita des Horsiesios // J. of Coptic Studies. 2009. Vol. 11. P. 23–43; Nam S.-H. L'usage du terme «notre père (пенеиш)» dans la littérature pachômienne // Scrinium. St.-Pb., 2009. Vol. 5. N 1. P. 248–261; *idem*. Traces historiques des onze monastères fondés par Pachome, Père du Coenobium, un essai de synthèse des sources variées // Ibid. 2010. Vol. 6. N 1. P. 366–391.

Е. В. Ткачёв

ОРСКАЯ И ГАЙСКАЯ ЕПАРХИЯ РПЦ, образована по решению Синода от 5 окт. 2011 г. путем выделения из состава Оренбургской и Бузулукской епархии (см. ст. *Оренбургская и Саракташская епархия*). Правящим архиереем избран клирик Кипшинёвской епархии игум. Ириней (Тафуня; 27 окт. 2011 возведен в сан архимандрита, архиерейская хиротония состоялась 22 нояб. того же года). 6 окт. 2011 г. О. и Г. е. включена в состав новообразованной *Оренбургской митрополии*. Кафедральные города — Орск и Гай. Кафедральные соборы — орский во имя вчм. Георгия Победоносца и гайский во имя прав. Иоанна Кронштадтского. Епархия объединяет приходы в адм. границах Адамовского, Гайского, Домбаровского, Кваркенского, Кувандыкского, Новоорского, Светлинского и



Ясненского районов, а также Новотроицкого и Орского муниципальных образований *Оренбургской области*. О. и Г. е. разделена на 8 благочиннических округов: Орский, Новотроицкий, Гайский, Кувандыкский, Медногорский, Адамовский, Ясненский, Кваркенский. К нач. 2018 г. в епархии действовали 72 храма, 22 молитвенных дома, 10 часовен, 14 молельных комнат и жен. мон-рь. Совершали служение 49 священников и 5 диаконов. При ЕУ работают отделы: религ. образования и катехизации, по церковной благотворительности и социальному служению, миссио-



нерский, по делам православной молодежи, по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными органами, по взаимодействию с исправительными учреждениями, по церковной архитектуре и иконописи, по взаимодействию с казачеством.

Кафедральный собор во имя вчм. Георгия Победоносца в Орске. 2008–2014 гг.
Фото: П. Н. Титов

вом, информационно-издательский. (Очерк истории Православия на территории О. и Г. е. до 1799 г. см. в разд. «Религия» ст. «Оренбургская область», в 1799–2011 гг. — в ст. «Оренбургская и Саракташская епархия».)

На момент образования О. и Г. е. на ее территории располагались 40 действующих храмов, 13 молитвенных домов, 7 часовен. Служили 42 священника и 5 диаконов.

После учреждения О. и Г. е. активизировалось храмовое строительство. К 2018 г. построено более 40 церковных сооружений. Церкви и часовни были возведены в Орске, Новотроицке, пос. Новоорск и с. Кумак Новоорского р-на, в Кувандыке, Гае, Ясном, пос. Адамовка и с. Елизаветинка Адамовского р-на, в пос.

Кировск и с. Кваркене Кваркенского р-на, в с. Банном Гайского р-на. Восстанавливаются старинные храмы в с. Ильинка Октябрьского р-на и в с. Подгорном Кувандыкского р-на.

6 мая 2013 г. еп. Ириней (Тафуня) освятил закладной камень будущего женского мон-ря в честь Иверской иконы Божией Матери. 26 окт. 2014 г. состоялась 1-я литургия в главном храме обители. Мон-рь открыт по постановлению Синода от 16 апр. 2016 г., к 2018 г. в нем проживали 25 инокинь и послушниц во главе с игум. Ксенией (Пашковой).

В 2014 г. в Орске освящен кафедральный собор во имя вчм. Георгия Победоносца. Рядом с собором построено здание правосл. центра для детей и молодежи. При соборе работает иконописная мастерская.

С 2011 г. в епархии действуют 2-годичные богословско-катехизаторские курсы. Выпускники получают свидетельства о готовности к приходской работе (катехизаторов, помощников настоятеля по делам молодежи) и распределяются по приходам.

С 2002 г. при приходе орской Преображенской ц. работает православная гимназия во имя святых Царственных страстотерпцев. Гимназия награждена золотой медалью кон-

курса «100 лучших школ России», состоявшегося в рамках VI Всероссийского образовательного форума «Школа будущего», за победу в номинации «Лучшая православная гимназия 2017 г.».

Заключены соглашения о взаимодействии в организации духовно-нравственного и патриотического воспитания граждан между епархией и администрациями муниципалитетов, отделами образования и учебными заведениями Вост. Оренбуржья. В 2013 г. учреждены ежемесячные архиерейские стипендии для лучших студентов Орского гуманитарно-технологического института (ОГТИ) и учащихся колледжей Вост. Оренбуржья.

С 2004 г. организуются зональные Сретенские образовательные чтения в Кувандыке. С 2013 г. в рамках сотрудничества между О. и Г. е. и ОГТИ в Орске проводятся региональные Кирилло-Мефодиевские образовательные чтения. С 2014 г. устраивается Сретенская педагогическая конференция в Медногорске, с 2016 г. — Епархиальная педагогическая конференция в Орске. Епархия организует мероприятия в рамках Дня православной книги.

В епархии действуют: областное отделение Братства православных следопытов, правосл. военно-патриотический клуб «Русские богатыри», правосл. молодежный клуб «Медноград» в Медногорске; проводятся слеты правосл. молодежи, Сретенские балы, епархиальный конкурс «А ну-ка, девушки!» (посвящен домоводству и подготовке к семейной жизни). О. и Г. е. сотрудничает с молодежным народным театром-студией «Встреча», с отделениями Всероссийского детско-юношеского военно-патриотического общественного движения «Юнармия».

О. и Г. е. оказывает поддержку многодетным семьям и семьям, воспитывающим двойни и тройни. Ежегодно в нояб. в епархии проводятся мероприятия в рамках всероссийских «Михайловских дней», направленные на предотвращение абортов и защиту семейных ценностей. В Орске организован Центр гуманитарной помощи семьям, находящимся в кризисных ситуациях. Центр принимает и выдает нуждающимся вещи и продукты питания. Филиалы центра действуют в Новотроицке, Медногорске, Кувандыке, Ада-

мовке, с. Домбаровка Домбаровского р-на, с. Кваркене Кваркенского р-на. Работают Сестричество милосердия во имя вмч. Пантелеимона и об-во «Милосердие» во имя блж. Ксении Петербургской в Орске. В с. Зиянчурине Кувандыкского р-на ведется строительство обители милосердия во имя арх. Михаила. В 2018 г. создан епархиальный женсовет.

В О. и Г. е. действует попечительский совет гайского детского дома-интерната для умственно отсталых детей. Духовенство епархии кормит это и др. детские учреждения, а также дома престарелых и инвалидов, реабилитационные центры, исправительные учреждения.

В 2005 г. приход орского кафедрального Георгиевского собора при поддержке городских властей и благодетелей на окраине города открыл приют для бездомных. В Орске в зимнее время епархия предоставляет питание в среднем 200 бездомным.

Главное печатное периодическое издание О. и Г. е. — газ. «Жизнь во Христе — слово о вере», выходящая с 1996 г. (до 2006 издавалась под названием «Орск православный»). С 2009 г. ежемесячно выходит газ. «Покров» — приложение к районной газ. «Целина» (пос. Адамовка). С 2012 г. ежемесячно печатается газ. «Благовест» — приложение к районной газ. «Степной маяк» (с. Кваркене). С 2014 г. издается ежемесячное приложение «Медногорск православный» к районной газ. «Медногорский рабочий».

Святыни. Крестные ходы. Поклонные кресты. Архиерей возглавляет традиц. крестный ход в день празднования Табынской иконе Божией Матери (9-я пятница по Пасхе) со списком образа из Гая в пос. Херсон Гайского р-на к св. источнику. Верующие преодолевают 20 км, икону приносят во многие населенные пункты епархии. Также устраиваются крестные ходы в день памяти благоверных кн. Петра и кнг. Февронии Муромских (25 июня / 8 июля). В апр. 2014 г. в О. и Г. е. для поклонения была привезена икона с частицей мощей блж. Матроны Московской. Икону носили крестным ходом по храмам епархии. Летом 2014 г. в епархии состоялся многодневный крестный ход с иконой архиеп. свт. Луки (Войно-Ясенецкого) с частицей его мощей. В 2016 г. по

благословению Патриарха Московского и всея Руси Кирилла (Гундяева) в пределы О. и Г. е. были принесены для поклонения икона-крест с частицей Древа Животворящего Креста Господня и икона мч. Вонифатия Тарсийского с частицей его мощей. Святыни крестным ходом носили по храмам епархии. В дек. 2016 — янв. 2017 г. в О. и Г. е. пребывали мощи местночтимой схим. прп. Зосимы Еннатской (Сухановой; 1820–1935); их приносили с крестным ходом для поклонения во мн. храмы.

В Орске установлен поклонный крест в память о победе в Бородинском сражении 1812 г., в Ясном крест возвышается на въезде в город, в Гайском р-не — близ места, где находились населенные пункты, уничтоженные при создании Ириклинского водохранилища, на вершине Губерлинских гор, в пос. Энергетик Новоорского р-на — на въезде в поселок, в пос. Домбаровском Домбаровского р-на — на въезде в поселок и выезде из него, в с. Новосимбирке Кувандыкского р-на — на месте разрушенной ц. во имя свт. Николая Чудотворца (в 2016 в селе освящена деревянная Никольская ц.).

Монастыри. Действующий: в честь Иверской иконы Божией Матери (женский, в Орске; открыт в 2016). **Недействующий:** в честь Покрова Пресв. Богородицы (женский, в Орске; основан в 1888 как женская община, в 1898 она была преобразована в монастырь, который закрыт в 1925).

Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2009. № 5. С. 17; 2011. № 11. С. 6, 8; 2016. № 5. С. 16.

Лит.: Носков С. В. Правосл. храмы Орска: Прошлое и настоящее. Орск, 2009; Наречение и хиротония архим. Ириния (Тафуни) во еп. Орского и Гайского // ЖМП. 2012. № 1. С. 18–20; Оренбуржье православное: История и современность. Оренбург, 2014.

В. В. Базилевский

ОРСКИЙ В ЧЕСТЬ ИВЕРСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Орской епархии Оренбургской митрополии), находится в г. Орске Оренбургской обл. Основан по решению Синода от 16 апр. 2016 г. на базе сестричества, которое сложилось в 2008 г. по благословению митр. Оренбургского и Бузулукского Валентина (Мищука). Первоначально сестры жили в молитвенном доме в пос. Херсон Оренбургской обл.

6 мая 2013 г. еп. Орский и Гайский Ириней (Тафуня) совершил чин освящения камня, заложенного в основание мон-ря в Орске. 26 окт. 2014 г. состоялась 1-я Божественная литургия в новопостроенной обители. К 2019 г. на территории О. м. имеется кирпичный комплекс (2014) с храмами в честь Иверской иконы Божией Матери, во имя прп. Серафима Саровского и маленькой ц. во имя прп. Марии Египетской, а также с келейными и др. помещениями. В обители проживают игум. Ксения (Пашкова) и более 20 монахинь и послушниц.
Арх.: Архив ЦНЦ.

ОРСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Оренбургской и Тургайской епархий — см. в ст. *Оренбургская и Сакташская епархия РПЦ*.

ОРТОДОКСИЯ ПРОТЕСТАНТСКАЯ, основное направление в лютеранском и реформатском (кальвинистском) богословии со 2-й пол. XVI до нач. XVIII в. Формирование О. п. было связано с характерными для XVI в. многочисленными спорами между протестантами о догматах веры. Теологи и религиозные деятели, желавшие сохранить верность учению основоположников *Реформации* (М. Лютера, Ж. Кальвина, Т. Безы, М. Буцера, Г. Буллингера и др.), называли свои взгляды ортодоксальными (от греч. ὀρθόδοξος — правоверный, придерживающийся правильного учения), т. е. соответствующими учению древней христ. Церкви и протестант. традиции.

Вероисповедным основанием лютеран. О. п. является составленная по инициативе светских властей Германии и принятая большинством лютеран. теологов «Книга согласия» (1580), издание и распространение к-рой положило конец мн. богословским дискуссиям, т. к. преподавателям теологии в университетах было предписано излагать учение, не противоречащее ее содержанию. Для богословского метода лютеран. О. п. характерны: ориентация на *Библию* как на высший источник истины и использование ее в качестве критерия, позволяющего отличать ортодоксальное учение от гетеродоксального (еретического) (от греч. ἑτερόδοξος — инакомыслящий, имеющий др. мнение); стремление к построению на основании рациональной интерпретации Библии единой си-

стемы богословских положений, которая охватывала бы все сферы познания и жизни; широкое использование аристотелевской логики и метафизики для обоснования вероучения и придания ему вида научного знания; привлечение для подтверждения теоретических положений обширного материала, почерпнутого из предшествующей богословской традиции (сочинений отцов Церкви, католич. теологов, основоположников Реформации). Содержавшие подробные обсуждения множества частных вопросов теологии, весьма крупные по объему и сложные по содержанию сочинения приверженцев О. п. во многом сближались с трактатами средневек. католич. схоластов, вслед. чего лютеран. ортодоксия нередко называется также протестант. схоластикой. Наиболее видными представителями лютеран. О. п. были: М. Хемниц (1522–1586), один из авторов «Формулы согласия»; И. Герхард (1582–1637), проф. теологии в Йене, автор 9-томного соч. «Богословские вопросы» (*Loci theologici*, 1610–1622); А. Калов (1612–1686), проф. теологии в Виттенберге, автор 12-томного соч. «Система богословских вопросов» (*Systema Locorum theologicorum*, 1655–1677), активный полемист с католиками, кальвинистами и социанами; И. А. Квешитедт (1617–1688), проф. теологии в Виттенберге, известный полемист и систематизатор, автор соч. «Дидактико-полемическое богословие» (*Theologia didactico-polemica*, 1685); Д. Холлац (1648–1713), автор соч. «Учебное изложение теологии» (*Examen theologicum acroamaticum*, 1707), последний крупный богослов лютеран. О. п.

Для кальвинист. О. п. определяющим было стремление оградить теологию Ж. Кальвина, наиболее полно представленную в его трактате «Наставление в христианской вере», от любых попыток пересмотра. Центральной темой богословских дискуссий в XVI–XVII вв. стало учение Кальвина о двойном предопределении, отказ от принятия к-рого воспринимался как выход за пределы О. п. Теологи вели борьбу с распространением гетеродоксальных взглядов Я. Арминия (1560–1609), М. Амиро (1596–1664), С. Епископия (1583–1643) и др. Официальным выражением вероисповедания кальвинист. О. п. являются направленные против арминиян каноны *Дортского*

синода (1618–1619). Их богословское обоснование и раскрытие с позиций О. п. предлагали Ф. Гомар (1563–1641), Г. Воэций (1589–1676), С. Мазезий (1599–1673), Ф. Турретини (1623–1687) и многие другие теологи-ортодоксы. Наряду с полемикой, направленной против католиков, лютеран, инакомыслящих протестантов, атеистов и деистов, представители кальвинист. О. п. также выступали против протестант. теологов, считавших допустимым использование для богословских целей философских концепций, разработанных П. де ла Раме (1515–1572), Р. Декартом (1596–1650) и его последователями (картезианцами).

К сер. XVIII в. как лютеранская, так и кальвинистская О. п. потеряла главенствующее положение в университетах, где ей на смену пришел *пиетизм*, представители к-рого уделяли преимущественное внимание не теоретическим богословским вопросам, а практике христ. жизни, личной связи человека с Богом, вслед. чего были способны дать более востребованные ответы на религиозные запросы людей эпохи Просвещения, чем придерживавшиеся О. п. теологи. Однако в качестве университетской теологии, представленной немногочисленными профессорами, выступавшими против любых богословских новшеств, О. п. продолжала существовать до XIX в.

Лит.: Leube H. Calvinismus und Luthertum im Zeitalter der Orthodoxie. Lpz., 1928; Weber H. E. Reformation, Orthodoxie und Rationalismus. Gütersloh, 1937–1951. 3 Bde; Preus R. D. The Theology of Post-Reformation Lutheranism. St. Louis, 1970–1972. 2 vol.; Müller R. A. Post-Reformation Reformed Dogmatics. Grand Rapids, 2003. 4 vol.

Д. В. Смирнов

ОРУЖЕЙНАЯ ПАЛАТА МОСКОВСКОГО КРЕМЛЯ, учреждение в составе царского двора, давшее название художественной школе (кон. 30-х — 40-е гг. XVII в. — 1-я треть XVIII в.) в московском искусстве позднего средневековья; 1-й музей в Москве, в наст. время находится в составе Музеев Московского Кремля (см. в ст. *Московский Кремль*), крупнейшее собрание исторических драгоценностей, гос. регалий и художественных сокровищ, происходящих из царской и патриаршей казны.

Фундаментом для изучения истории О. п. стали публикации архив-

ных документов, осуществленные А. Е. Викторовым, И. Е. Забелиным, Г. Д. Филимоновым. Деятельность О. п. как художественного центра представлена в работах А. И. Успенского, который освещал вопросы состава художников, объема их работ, социального и материального положения. Значимость церковных произведений мастеров О. п., демонстрировавших высокую степень развития как художественной, так и духовной жизни своей эпохи, долгое время не признавалась советскими историками искусства, хотя они отдавали первенство этой школе в распространении в Московской Руси XVII в. портретного жанра в европ. формах. В 80-х гг. XX в. к изучению деятельности школы О. п. и ее мастеров обратилась В. Г. Брюсова. Она буквально заполнила лауну в истории рус. живописи, в т. ч. и благодаря открытию имен выдающихся мастеров. В кон. 80-х — нач. 90-х гг. XX в. растущий интерес к школе О. п. как среди искусствоведов и историков, так и среди коллекционеров объясняется желанием осмыслить ее роль в художественной и духовной жизни страны в период Нового времени, оценить количество и степень сохранности произведений.

Своим наименованием О. п. обязана деятельности мастеров, создававших или украшавших предметы вооружения, в т. ч. парадные. Художники О. п. как «государевы» мастера, т. е. как участники различных производств, организованных при царском дворе, упоминаются в документах с кон. XVI — нач. XVII в., напр. Стефан Арефьев, Истома Савин и его потомки Назарий и Никифор, Прокопий Чирин. Большая часть сохранившихся произведений мастеров О. п. досмутного периода в наст. время известна только благодаря заказам представителей наиболее состоятельных и близких ко двору родов, таких как Годуновы или Строгановы.

Подобно др. институтам дворцового хозяйства и быта в период Московского царства, О. п. была частью сложной структуры и включала различные подразделения. В ее состав входили «палаты», связанные с обработкой драгоценных металлов (Золотая и Серебряная) для последующего производства вооружения, прежде всего парадного и церемониального, посуды и утвари как

церковной, так и светской. В соответствии со своими способностями мастера получали разные разряды (статьи, звания), каждый из к-рых имел 3 степени (1-я была высшей); с 60-х гг. XVII в. появилось звание ученика и помощника. Иконописцы и живописцы были следующих разрядов: городовые — ожидавшие вызова из др. городов в столицу для участия в крупных работах, кормовые — получавшие «корм» (продукты, одежду, ткани) и жалованные — наиболее привилегированные мастера, получавшие не только «корм», но и денежное вознаграждение за выполненную работу, т. е. по заслугам (в период расцвета О. п. количество жалованных мастеров не превышало 16 чел., см.: Федотов. 2003). При аттестации иконописца для определения его принадлежности к тому или иному разряду в О. п. практиковалось поручительство, как гарантия профессиональных способностей и ответственности мастеров, некое подобие цеховой дисциплины.

Мастера О. п. ввели в иконописную практику новые стилистические приемы с элементами натурализма («живоподобия», «живства») и технические приемы. В кругу этих мастеров были созданы первые рус. трактаты, посвященные живописному искусству (авторы трактатов Иосиф Владимиров и Симон Ушаков); среди мастеров О. п. была распространена практика подписывать свои произведения. Благодаря этим мастерам в России получил развитие жанр портрета. Знакомству с зап. произведениями и приемами искусства способствовало то, что в царских мастерских работали иноземные мастера, закупалось европ. оружие, поступали в качестве посольских и иных даров декоративные предметы, гравюры.

Главный мастер, создатель стиля и школы О. п. — иконописец Симон Ушаков, уроженец Суздаля. Натурализм в стиле О. п. являлся не только подражанием европейской религиозной живописи сер. XV–XVI в., он сочетался с классическими для древнерусской иконописи приемами плавного (сплавленного) многослойного письма. Более свободная манера нашла применение в живописи фона-ландшафта, где могли быть воспроизведены европ. архитектурные формы. Возможности гос. казны позволяли использовать пере-

дававшие богатство цвета драгоценные краски, золотую разделку в *асисте*, «двойник» (послойное сочетание серебра и золота). Для Ушакова, как и для мн. лучших иконописцев О. п., характерны начитанность и высокая образованность в сфере богословия.

Расцвет творчества мастеров О. п. пришелся на посл. треть XVII в. Верность новым приемам стиля и техники способствовала созданию школы О. п.: к числу учеников Ушакова принадлежит целый ряд мастеров — Г. Т. Зиновьев, И. Максимов, Т. И. Филатьев, Е. И. Шестаков.

Мастера О. п. принимали участие в росписях царских и патриарших храмов, в написании икон для их иконостасов, в т. ч. походных, в украшении жилых покоев царских дворцов. В обязанности художников входило знаменование (перевод рисунка на тканевую основу) шитых предметов и написание икон на ткани для походных церквей, роспись различных вещей для дворцового быта и интерьеров, создание орнаментов для предметов придворного церемониала и вооружения. Для мн. икон специально заказывали оклады мастерам Серебряной и Золотой палат. Штат художников был обширен и охватывал почти всех наиболее квалифицированных мастеров страны. Городовые мастера, следуя стилю ведущих иконописцев, знакомили с новыми тенденциями мастеров в своих родных краях, что способствовало росту влияния школы О. п. Мастера осваивали различные технологии: напр., гравер и иконописец В. Андреев ввел в русское искусство сложные аллегорико-символические изводы, такие как «Древо/Плоды страданий Христовых».

В период расцвета О. п. сосредоточила в себе силы лучших художников, происхождением связанных как с Москвой, так и с др. городами (Суздалем, Ярославлем и др.) и даже странами. Учениками О. п., а в посл. самостоятельными мастерами становились выходцы из разных земель, напр. поляк Байковский, или из разных сословий, как Вургаров или уроженец с. Павлова Нижегородского у. Никита Иванов Ерофеев Павловец. Работа в О. п., как и в др. цеховых институтах, становилась наследственным ремеслом, складывались династии: Карповы (Поповы), Федор и Иван — кормовые иконописцы, Зубовы — иконописцы

и граверы, Максимовы, Улановы, братья Кирилл (в иночестве Корнилий) и Василий.

Статус О. п. и ее мастеров предопределил распространение ее художественных приемов в рус. городах, особенно в поволжских (в Ярославле, Муроме, Костроме, Казани), способствовал появлению последователей школы О. п.: Гурия *Никитина* из Кинешмы, М. М. Потапова из Осташкова, Федора Рожнова из Казани. Копии-зарисовки произведений О. п. составляли часть собиравшихся на местах практических руководств: на листах Сийского иконописного подлинника (создан в Антониевом Сийском мон-ре, вероятно, в посл. трети XVII в.) иконник «Васка Мамонтов Уваровых с Шеренги», к-рый принял постриг с именем Никодим, ставший архимандритом Сийского мон-ря, указал имена Прокопия Чирина, Истомы Савина, Симона Ушакова, Семёна Спиридонова Холмогорца.

Работы мастеров О. п. поступали в мон-ри и храмы правосл. Востока, напр. на Синай, в качестве дипломатических и иных даров, украшая моленные кельи и монастырские кафоликаны (Рус. иконы Синая. 2015. С. 66, 68, 278–298, 319–332; Кат. II–30–34, 41, 42). Мастерам О. п. доверяли создание копий чудотворных и чтимых икон правосл. Востока (Ушакову — копию Киккской иконы Божией Матери, Рожкову — Иверской иконы Божией Матери). Были созданы оригинальные изводы, прославляющие Русское гос-во и правосл. Церковь (Древо государства Российского (Похвала Владимирской иконе Божией Матери), 1663, ГТГ), которые пользовались популярностью у др. иконописцев (сохр. прориси, см.: *Комашко*. 2017. Кат. 62) и оказали влияние на изводы Соборов местных святых, напр. Новгородских (иконы письма свящ. Г. Алексеева 1726 и 1728 гг., ГИМ и ГТГ). Одним из важных видов деятельности О. п. было поновление древних и ветхих икон, иногда с полной заменой красочного слоя и левкасной основы. В Успенском соборе Московского Кремля К. Улановым в 1699 г. была т. о. поновлена икона сер.— 2-й пол. XI в. «Спас царя Мануила/Златая Риза»; Г. Т. Зинovieвым в 1700 г. — икона кон. XIV — нач. XV в. из владимирского Успенского собора, известная как «Спас митрополита Киприана». Поновление не

подразумевало замены изображения; исполненное грамотно, оно сохраняло древнюю живопись на века. Напр., Рожнов в 1701 г. поновил в Успенском соборе икону Похвалы Пресв. Богородицы с клеймами Акафиста (3-я четв. XIV в.). Мастера О. п. продолжали следовать изводам почитаемых икон, напр. «рублевскому» изводу Св. Троицы (Ушаков — «Св. Троица», 1671, ГРМ; Ушаков, Н. Павловец — «Св. Троица» из Троицкой ц. с. Ознобишина, 1677, ГМЗК; Уланов — «Св. Троица, с деяниями», 1689/90, Устюженский краеведческий музей).

С переездом двора в новую столицу О. п. была реорганизована, что, по мнению совр. историков, нанесло урон сложившейся системе взаимоотношений между царским двором, иконописцами, живописцами, мастерами малых форм и качеству художественных кадров. Отдельные мастера были переведены в С.-Петербург, в Оружейную канцелярию, организацией к-рой с 1710 г. занимался М. Аврамов. Ему же было поручено создание и управление С.-Петербургской типографией (с 1711). Часть мастеров продолжала работать в Москве.

Арх.: РГАДА. Ф. 396 (Оружейная палата). Лит.: *Забелин И. Е.* Мат-лы для истории рус. иконописания. М., 1850; *Викторов А. Е.* Описание записных книг и бумаг старинных дворцовых приказов. СПб., 1877–1883. 2 вып.; *Филимонов Г. Д., Яковлев Л. П., сост.* Опись Московской Оружейной палаты. М., 1884–1893. 7 ч. в 10 т.; *Ровинский*. Обзор иконописания; *Успенский А. И.* Царские иконописцы; *он же*. Столбы бывш. архива Оружейной палаты. М., 1912–1914. 3 вып.; *Грабарь И. Э.* Симон Ушаков и его школа // *Он же*. История рус. искусства. М., 1913. Т. 6. С. 425–454; Гос. Оружейная палата Моск. Кремля: Сб. науч. тр. по мат-лам ГОИ. М., 1954; *Овчинникова Е. С.* Портрет в рус. искусстве XVII в. М., 1955; *она же*. Иосиф Владимиров: Трактат об искусстве // ДРИ. 1964. [Вып.:] XVII в. С. 9–61; *Молева Н. М.* Цеховая организация художников в Москве XVII–XVIII вв. // ВИ. 1969. № 11. С. 43–54; *Брюсова В. Г.* Рус. живопись XVII в. М., 1984; *Павленко А. А.* Организация живописного дела в Москве во 2-й пол. XVII — нач. XVIII в.: АКД. М., 1989; *Бусева-Давыдова И. Л.* О конченых стилях рус. искусства XVII в. в отеч. искусствознании // Проблемы рус. средневеков. худож. культуры. М., 1990. С. 107–117. (ГММК: Мат-лы и исслед.; 7); *она же*. Новые иконогр. источники рус. живописи XVII в. // Рус. искусство позднего Средневековья: Образ и смысл. М., 1993. С. 190–206; *она же*. Восток и Запад в рус. культуре XVII в.: К проблеме нац. самоидентификации // Рус. искусство между Западом и Востоком. М., 1997. С. 85–103; *она же*. О духовных основах поздней рус. иконы // Вопросы искусствознания. 1997. № 1. С. 182–196; *она же*. «Свое» и «чужое» в рус. культуре XVII в. // Искусствознание. 1998. № 2. С. 293–302; *она же*. Культур-

ра и искусство в эпоху перемен: Россия 17-го ст. М., 2008; *она же*. «Школа Оружейной палаты» и старообр. иконопись: К постановке проблемы // Коломенское: Мат-лы и исслед. М., 2011. Вып. 13. С. 255–271; *Силаева Е. И.* Произведения иконописцев Оружейной палаты Моск. Кремля из собр. Останкинского дворца-музея: Кат. М., 1992; *Смирнова Э. С.* Симон Ушаков: византизм и европ. импульсы // Рус. искусство между Западом и Востоком. М., 1997. С. 103–113; *Селезнева И. А.* Золотая и Серебряная палаты: Кремлевские дворцовые мастерские XVII в. М., 2001; Соколовщина России: Страницы ист. биографии Музеев Моск. Кремля: (Сб. ст.). М., 2002; *Федотов А. С.* Иконописная и живописная мастерские Оружейной палаты Моск. Кремля в XVII — нач. XVIII в.: Канд. дис. Челябинск, 2003; *Комашко (Корнеева) Н. И.* О судьбе традиции иконописной мастерской Оружейной палаты в Новое время // Рус. церк. искусство Нового времени / Ред.: А. В. Рындина. М., 2004. С. 55–72; *она же*. Государева «походная церковь» — вновь открытый памятник рус. искусства 2-й пол. XVII в. // ИХМ. 2012. Вып. 12. С. 252–262; *она же, сост.* Иконопись Оружейной палаты из частных собор.: Кат. М., 2017; Российские императоры и Оружейная палата: Кат. М., 2006; Рус. иконы Синая: Жалованные грамоты, иконы и произведения декоративно-прикладного искусства XVI–XX вв. из России, хранящиеся в мон-ре св. Екатерины на Синае. М., 2015; *Саенкова Е. М., Свердлова С. В.* Симон Ушаков: Древо государства Московского: (Похвала иконе «Богоматерь Владимирская»). М., 2015; Симон Ушаков — царский изограф: Кат. выст. / ГТГ. М., 2015; Московский Кремль XIX ст.: Древние святыни и ист. памятники: (Сб. ст.). М., 2016. Кн. 1.

М. А. Маханько

ОРФЕЙ [греч. Ὀρφεύς], в греч. мифологии поэт, певец, музыкант, олицетворяет магическую силу искусства. Сын музы Каллиопы (*Apollo*. I 3, 2) и фракийского речного бога Эгара (по др. версии — Аполлона (*Clem. Rom.* Nom. V 15)). Музыке О. покорялись люди, природа и даже боги. Участвуя в походе аргонавтов, О. успокоил разгневанного Идаса (*Apoll. Rhod.* Argon I 492–515), игров на форинге (струнный щипковый инструмент) усмирал волны и помог гребцам корабля «Арго» (*Diodor Sic.* Bibliotheca 43. 1; 48. 6); когда аргонавты плыли мимо о-ва Сирен, О. заглушил их голоса своим пением и игрой на лире. Когда супруга О. Эвридика внезапно умерла от укуса змеи, он отправился за ней в царство мертвых Аид. Пением под звуки лиры О. укротил стража Аида — 3-голового пса Цербера, вызвал слезы у безжалостных богинь мщения Эриний и тронул сердце владычицы подземного царства — Персефоны. Она отпустила Эвридику с условием, что О. до выхода

из царства мертвых не оглянется на идущую за ним жену, но О. нарушил запрет, и Эвридика навсегда осталась в царстве смерти (*Ovid. Met.* 1–63; *Apollod.* I 3. 2–4).

О. считал величайшим богом Гелиоса (к-рого называл Аполлоном) и не почитал Диониса. Разгневанный Дионис наслал на О. своих спутниц — менад (древнегреч. «безумствующие», «неистовствующие»), к-рые растерзали его. Музы собрали и погребли разбросанные части тела О. Смерть О. оплакивали птицы, звери, леса, камни, очарованные его музыкой. Голова О. по р. Гебр приплыла к о-ву Лесбос, где пророчествовала и творила чудеса (*Orphicorum fragmenta* 115, 118–119 / Ed. O. Kern. Berolini, 1922. P. 34–36). По др. версии мифа, вакханки растерзали О. и были за это превращены Дионисом в дубы (*Ovid. Met.* XI 67–84). После смерти тень О. спустилась в Аид, где соединилась с Эвридикой (*Ibid.* XI 1–66). По др. версии, по воле богов О. был поражен молнией за то, что учил людей таинствам и обрядам (*Pausan. Descript.* IX 30).

О. считается учредителем мистерий Диониса (*Eur. Hipp.* 953) и древних религ. обрядов (*Аристофан. Лягушки* 1032 // *Он же. Комедии* / Пер.: А. Пиотровский. М., 2000. С. 679–680). Он был посвящен в Самофракийские мистерии (*Diodor Sic. Bibliotheca.* 43. 1). С именем Орфей связан орфизм — система религиозно-философских взглядов и мистериальных культов, распространившихся в VI в. до Р. Х. в Аттике.

О. изображался безбородым юношей в легкой хламиде и во фракийском колпаке, в высоких кожаных сапогах, с лирой в руках. В раннехрист. период О., играющий на лире, символизировал Христа; влияние орфической иконографии прослеживается также в образе Доброго Пастыря и Давида-псалмопевца (см. ст. *Катакомбы*).

Лит.: *Guthrie W. K. C. Orpheus and Greek Religion.* N. Y., 1966; *Лосев А. Ф.* Античная мифология с античными коммент. к ней: Энцикл. олимпийских богов. М.: Х., 2005. С. 51–72.

ОРХЕЙСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Кишинёвской епархии, названо по г. Орхей (Оргеев) в Республике Молдова. Определением Синода от 21 окт. 2016 г. викарием Кишинёвской епархии с титулом «Орхейский» избран настоятель *Курковского в честь Рождества Пресвя-*

той Богородицы мужского монастыря Кишинёвской епархии, председатель Синодального отдела по монастырям и монашеству Православной Церкви Молдовы архим. *Силуан (Шаларь)*. 4 нояб. того же года хиротонию архим. Силуана в Успенском соборе Московского Кремля возглавил Патриарх Московский и всея Руси *Кирилл (Гундяев)*.

Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2016. № 11. С. 10; Наречение и хиротония архим. Силуана (Шаларя) во еп. Орхейского, викар. Кишинёвской епархии // Там же. 2017. № 2. С. 38–40.

ОРШАНСКИЙ КУТЕЙНСКИЙ В ЧЕСТЬ БОГОЯВЛЕНИЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Витебской и Оршанской епархии Белорусского Экзархата), находится в г. Орше Витебской обл. (Республика Беларусь).

XVII — нач. XX в. Основан 19 сент. 1623 г. в мест. Кутейно на левом берегу р. Днепр, в месте слияния с ним р. Кутейнки. Главными fundаторами обители стали мстиславский подкоморий пан Богдан Вильгельмович Стеткевич-Заверский (позднее — один из вкладчиков Могилёвского Богоявленского правосл. братства) и его жена, кнж. Елена Богдановна Соломерецкая, наследница и дочь видного православного землевладельца в Белорусском Подвинье — кн. Богдана Богдановича Соломерецкого. На свои средства семья Стеткевичей-Заверских купила на окраине Орши с. Кутейно (АЗР. Т. 4. № 230. С. 521). Согласно инвентарю 1594 г., имения Смольняны, ранее принадлежавшего ковельскому кн. Андрею Сангушко, в с. Кутейно было 7 домов, в которых проживали 8 крестьян (АВАК. Т. 14. № 58. С. 469). 29 сент. 1629 г. пани Анна Богдановна Стеткевич-Огинская, мать Стеткевича-Заверского, а также его брат, пан Иван Вильгельмович, передали О. К. Б. м. слободу Бельковщину, к-рая размещалась между реками Днепр и Кутейнка, поэтому в некоторых документах мон-рь иногда называют Бельковским.

Во время основания обители чудесным образом была явлена икона Божией Матери, получившая название «Оршанская» (пам. 20 июля и 5 сент.). Она стала главной святыней О. К. Б. м.

Строительством обители руководил иером. *Иоиль (Труцевич)*, активный деятель Могилёвского братства. В 1629 г. в освящении престола мо-

настырского Богоявленского собора принимал участие митр. Киевский свт. *Петр (Могила)*. Став игуменом, Иоиль (Труцевич) помогал строить новые правосл. обители на землях, принадлежавших семье fundаторов О. К. Б. м. и их ближайших родственников. Благодаря им были основаны в 1631 г. оршанский Кутейнский в честь Успения Пресв. Богородицы, в 1633 г. — Буйничский в честь Сошествия Святого Духа на апостолов, в 1641 г. — Тупичевский Свято-Духовский под Мстиславлем и Борколабовский в честь Вознесения Господня мон-ри. При этом по решению fundаторов настоятель Оршанской обители осуществлял духовное и экономическое руководство этими мон-рями (*Чистович. 1884. С. 221*), поэтому все они нередко к названию добавляли «Кутейнский».

Наряду с устройением новых обителей, игум. Иоиль, fundаторы, братчики и вкладчики О. К. Б. м. стремились удовлетворить возросшие потребности православных в образовании. В Оршанском и в Тупичевском мон-рях были созданы братские школы. Кутейнские монахи помогали братской школе оршанского Богородице-Рождественского муж. мон-ря и его братчикам.

О. К. Б. м. и Богоявленское братство противостояли возникшим в Орше в 1611 г. иезуитскому коллегиуму, в 1636 г. — мон-рю бернардинцев, в 1640 г. — женскому мон-рю бенедиктинок, а также греко-католикам, конфликт с к-рыми в Оршанском повете из-за приходов и их имущества достиг своего апогея в 1645 г. (*Козлов-Струтинский. 2012. С. 46*).

Во 2-й четв. XVII в. мон-рь как один из центров организации правосл. братства на территории *Литовского великого княжества* пользовался поддержкой не только членов Могилёвского братства, но и высшего киевского духовенства, став «своего рода этноконфессиональным интегратором значительной части «русского» (православного) населения городов Белоруссии, Литвы, Украины» (Белорусы. М., 1998. С. 83). Так, в обители проходил послушание прмч. *Афанасий Филиппович*. В 1639 г. монахи просили митр. Петра (Могила) о том, чтобы после ухода на покой архимандрита могилёвского Братского мон-ря Варлаама (Половки) их «казнодеем» стал кутейнский мон. Павел (Пароховский)

(Макарий. История РП. 1996. Кн. 6. С. 533–534, 536–537). В кон. июня 1635 г. обитель по пути из Минска в Могилёв вновь посетил Киевский митр. Петр. 29 июня он совершил торжественное освящение монастырского Богоявленского собора, на котором присутствовала и семья Стеткевичей-Заверских. Они поддерживали избрание на Могилёвскую, Мстиславскую и Оршанскую кафедру еп. *Сильвестра (Косова)*. Помимо духовенства Киевской митрополии, внимание обители уделяли светские лица из Ср. Поднепровья. Так, в духовном завещании от 16 янв. 1653 г. овруцкий землевладелец пан Адам Маркевич («z Woronice, obywatel wojewodstwa Kiiowskiego») завещал обители 500 польск. злотых (АВАК. Т. 12. № 125. С. 560).

Большое влияние на судьбу мон-ря оказала русско-польск. война 1654–1667 гг. В 1654 г. игум. Иоиль (Труцевич) «с иными многими старцами» обратился с грамотой к царю *Алексею Михайловичу*, в к-рой отмечал, что «они все ради и хотят быть под твоею государевою высокою рукою» (АЮЗР. Т. 14. Стб. 227–229; *Чистович*. 1884. С. 256). В нач. 1655 г. из-за военной опасности (возможной расправы над братией), способствовавшей мирному переходу населения г. Могилёва под власть рус. царя, было принято решение о переезде монахов в Россию. По указу патриарха Московского и всея Руси *Никона (Минова)*, получившего на это разрешение у царя Алексея Михайловича, часть кутеинских монахов во главе с игум. Иоилем стала переселяться в *Валдайский Свято-озерский в честь Иверской иконы Божией Матери мужской монастырь*. Во время переезда в эту обитель игумен скончался в *Герасимовом Болдинском во имя Святой Троицы мужском монастыре*. По завещанию он был похоронен в Валдайском монастыре, «за горним местом в восточной части паперти» Иверского собора. В февр. 1655 г. кутеинскими монахами был избран новый настоятель игум. (впосл.) Дионисий II († 1658). В период с 14 по 19 авг. 1655 г. на пути из Москвы в Вел. Новгород в Валдайском мон-ре останавливались патриархи Антиохийский и Сербский. На праздник Успения Пресв. Богородицы они совершили торжественную литургию, на к-рой присутствовали 70 монахов из Кутеинского мон-ря.

Осенью 1655 г. в Оршу прибыл наместник Иверского мон-ря Филофей († 1669). Он привез кутеинским монахам патриаршую грамоту (20 окт. 1655), в к-рой отмечалось, что в Валдайский мон-рь приглашается оставшаяся часть братии с «печатю книжной со всяким нарядом» и мастерами. В итоге одни монахи перешли в др. белорус. обители, а остальные отправились в Иверский мон-рь. «Некоторые из переселившихся сюда кутеинских монахов, — писал митр. *Макарий (Булгаков)*, — были люди образованные: одни из них занимались впоследствии по поручению церковных властей переводами на русский язык литовско-польских хроник и других сочинений, другие — переплетным мастерством, третьи — резьбою на дереве, и под их влиянием при Иверском монастыре возникло и процвело изразцовое дело» (*Макарий*. История РП. 1996. Кн. 7. С. 131).

В дек. 1655 г. патриарх Никон направил валдайского наместника Филофея и его брата Сергия в Вязьму, Дорогобуж, Смоленск и другие города «для ради всякого церковного исправления монастырей» (*Козлов-Струтинский*. 2012. С. 45). Царь Алексей Михайлович, посетивший обитель в 1656 г. и восхитившийся искусством кутеинских мастеров, пригласил в Москву резчиков по дереву Арсения и Герасима, гравера Паисия. Вместе с др. мастерами они работали в *Оружейной палате Московского Кремля*, украшали царский дворец в *Коломенском* и церкви в с. Измайлове. Продолжали свою работу в Москве и кутеинские печатники, в т. ч. мастер по изготовлению матриц для отливки шрифта Каллистрат.

Согласно Андрусовскому перемирию 1667 г., подтвержденному Вечным миром 1686 г., Оршанский повет остался в составе Речи Посполитой. По указу кор. *Яна II Казимира* Вазы мон-рь, как и мн. др. правосл. братские обители, лишился прав автономии. В решении церковных дел, несмотря на статус ставропигии, он был переподчинен епископу Могилёвскому, Мстиславскому и Оршанскому. К этому времени число монастырской братии сильно уменьшилось.

В сер. 50-х гг. XVII в. большая часть монахов переместилась в Иверский мон-рь, а затем небольшие группы иноков переехали в обители Смо-

ленской епархии. Важное место кутеинские иноки заняли в *Бизюковом в честь Воздвижения Креста Господня мужском монастыре*. При этом они поддерживали отношения со своими землячками и родственниками, к-рые подвизались в *Новодевичьем московском в честь Смоленской иконы Божией Матери женском монастыре*. В Бизюковой обители в 1700–1703 гг. скрывался от розыска мон. Иоасаф (Подвинский), сторонник царевны *Софии Алексеевны*. Сюда же, к кутеинцам, бежал от розыска *Сильвестр (Медведев) (Чистякова*. 2000. С. 11–14).

Третья группа кутеинских иноков решила не переселяться в Россию, а перешла в другие правосл. обители Вост. Белоруссии. При этом лишь небольшое число монахов осталось в О. К. Б. м. В июле 1686 г. его настоятель, Сильвестр (Волчацкий), упоминается в актах как наместник и администратор Белорусской епархии (*Чистович*. 1884. С. 258). В кон. XVII в. обитель в течение нек-рого времени была униатской, что нарушало условия ее первых фундаторов. При этом братия сохранила владения и имущество мон-ря и продолжала поддерживать традиц. связи с местной шляхтой.

К 1718 г., при игум. Мелетии (Чайковском), в мон-ре проживали всего 18 иноков (Там же. С. 222). Надзор за ними Киевские митрополиты *Тимофей (Щербацкий)* и *Арсений (Могиланский)* перепоручили ведомству Белорусского епископа. В 1759 г. обитель была передана в подчинение еп. Могилёвскому свт. *Георгию (Конищскому)*, в 1762 г. переведена в 3-й класс, в 1772 г., после 1-го раздела Речи Посполитой, окончательно вошла в состав Могилёвской епархии. В авг. 1805 г., при настоятеле Феофане (Романовском), мон-рю был дарован статус архимандрии.

Во время Отечественной войны 1812 г., при архим. Иустине (Семеновском), мон-рь сильно пострадал. Его наиболее ценное имущество, включая часть серебряной утвари и окладов икон, было расхищено воинами отступающей франц. армии. Нек-рые предметы и реликвии были обнаружены освободившими Оршу казаками атамана М. И. Платова и возвращены в обитель. В 1815–1821 гг. мон-рь возглавлял архим. *Венедикт (Григорович)*; впосл. архиепископ Олонецкий и Петрозаводский), в 1821–1823 гг. — архим. св. *Мелетий (Леон-*

тович; в посл. архиепископ Харьков-ский и Ахтырский), в 1823–1824 гг. — архим. *Аркадий (Фёдоров)*; в посл. архиепископ Олонецкий и Петрозаводский). В 1842 г., при архим. Фавстiane, обитель стала заштатной, приписной к оршанскому Покровскому мон-рю. В нее переселились настоятель и братия, а здание самого Покровского мон-ря было передано ДУ. В 60-х гг. XIX в. архим. Агапит (Сахаров) на свои средства открыл школу, позже — одноклассное ДУ. В 1883 г. воссоздана школа иконописи.

Архитектурный комплекс О. К. Б. м. состоял из Богоявленского собора, Свято-Духовской ц., колокольни, госпиталя, жилых и хозяйственных построек. С 3 сторон территория обители была огорожена кирпичной стеной (высота — 2,5 м). Планировка мон-ря была регулярной, а его двор имел прямоугольную форму.

Пятиглавый деревянный на каменном фундаменте Богоявленский собор (1623–1635), возведенный в стиле виленского барокко, стоял на высоком месте и являлся доминантой архитектурного комплекса. Общая площадь храма достигала 1200 кв. м. Аналогичным образом был построен Свято-Духовский собор во мстиславском Тупичевском мон-ре, но его архитектура имела свои особенности. Богоявленский собор окружала



Церковь во имя Св. Троицы.
1624–1626, 1869 гг.
Фото: П. С. Павлинов

лись золочеными крестами. Центральный 8-гранный фонарь располагался на деревянных сводах и имел 8 окон, сверху — пояс и завершался массивной главкой. «Хоры есть и устроены в предкрестной части храма, кругом они на 2 сажени от помоста... Иконостасы из дерева, резьба на золотом поле и изображают виноградные гроздья. Он — пятиярусный... Иконы в иконостасе старого письма византийского характера» (ИИМК РАН. Ф. Р — III. Д. 324. Л. 2–10). В 1639 г. стены собора были расписаны местным монахом с использованием клеевых красок. Художник изобразил библейские сюжеты, в которые были введены реалии местной жизни: «...все стены внутри собора были расписаны не поштукатурке, а непосредственно по чесанной поверхности стен и включали 38 многофигурных композиций на евангельские и библейские сюжеты (с включением местных реалий — крепостных укреплений города, стен, башен, земляных валов, домов зажиточных крестьян)» (Русецкий А. В., Русецкий Ю. А. 2008. С. 108). В одном из этих сюжетов была запечатлена встреча горожанами и духовенством г. Орши вернувшихся из похода войск Речи Посполитой (*Габрусь и др.* 2003. С. 83). Деревянный собор в 1885 г. сгорел и не восстанавливался.

В 1910–1912 гг. под фундаментами собора насельниками были обнаружены помещения пещерной под земной ц. в честь воскресения прав.

Лазаря, в к-рые вели узкие ступени. Позднее монахи вспоминали: «Спустившись вниз, попадаешь в крестообразную по форме с низким каменным склепом пещеру. Пещера имеет площадь 11 квадратных метров. Алтарная стена пещеры каменная с тремя проходами, алтарь имеет площадь в 2,5 квадратных метра. На месте престола был низкий деревянный крест, обложенный камнями. Влево от пещеры начинается не исследованный еще никем подземный ход» (*Цеханович Е.* Пячорная царква; падземны ход у Варшанскім Кутэйнскім манастыры // Наш край. Мн., 1926. № 2/3(5/6). С. 55). Археологические работы подтверждают наличие в обители подземных помещений. «Высота подвальных помещений составляла 2,8 метра, пол подвалов был выложен шестигранными и квадратными плитками... Потолки подвалов были сводчатыми, переходы из одного помещения в другое осуществлялись через арочные проемы» (*Левко.* 2004. С. 167).

Сохранилась теплая каменная ц. Сошествия Св. Духа на апостолов (1624–1626), возведенная в стиле белорусского барокко. О продуманности строительства с учетом дальнейшей эксплуатации здания свидетельствуют найденные археологами в 1987 г. остатки горна, к-рый предназначался для обжига кровельного материала. Первоначально Свято-Духовская ц. была 2-этажной, с нижним приделом в честь Рождества Христова, а верхним — во имя ап. Андрея Первозванного (*Василий (Жудро).* 1912. С. 5–6). Фундуш, данный в 1629 г. игум. Иоилу «законником чернецом монастыря церкви Рождества Христова», указывает на то, что Рождественская ц. к этому времени уже существовала. Храм был построен из кирпича-пальчатки размером 29,5×19,0×5,5 см в смешанной технике кладки. Объемно-пространственная композиция Свято-Духовской ц. была сориентирована по оси «восток—запад». Храм получил глубинно-пространственную композицию: «Его основной объем — прямоугольный в плане. К нему присоединены пятигранная апсида, по высоте равная основному объему, и квадратная в плане башня-колокольня, а с северной стороны — небольшая ризница. Неф и алтарная часть перекрыты цилиндрическими сводами с распадками, при этом мощная подпорная арка делит пространство нефа



Богоявленский собор.
1623–1635 гг.
Фотография. 80-е гг. XIX в.

невысокая крытая галерея, имевшая 3 входа (*Габрусь и др.* 2003. С. 81–82, 84). Собор состоял из 4 срубов, 3 из к-рых были 5-гранными и один, западный, прямоугольным. Срубы располагались крестообразно, имели шатровую кровлю на 4 ската с главками в виде маковиц, к-рые венча-

на две равные части. Стены обработаны пилястрами, лепным оформлением оконных проемов, плоскими арочными нишами и завершены развитым профилированным карнизом. Семь полуциркульных оконных проемов расположены в два яруса (четыре в южной и три — в северной стене) и обрамлены лиштвами с лепными деталями» (*Русецкий А. В., Русецкий Ю. А.* 2008. С. 109). К юж. части алтаря была пристроена небольшая ризница.

В 1762 г. Свято-Духовский храм был переосвящен во имя Св. Троицы. В 1864 г. церковь, ее придел и башнеобразную звонницу, жилые и хозяйственные постройки с разных ракурсов по поручению Синода отобразил на своих картинах худож. Д. М. Струков. В 1868 г. 2-этажный каменный храм был перестроен: верхний этаж разобран, а престол нижнего храма в 1869 г. освящен во имя Св. Троицы.

Монастырская колокольня первоначально была деревянной, 2-ярусной, с шатровой кровлей на 4 ската; венчалась небольшой маковичной главкой; в нижнем ярусе имела въездные ворота. По описанию XIX в., колокольня имела «двойные ворота и калитку», при ней находились 2 «ветхие кельи с комнатами» (*Слюнькова.* 2002. С. 99). Через одни ворота был выход к Днепру, а другие, расположенные под колокольней, считались главными. Построенная на месте деревянной каменная 3-ярусная колокольня (1889) была «покрыта железом, окрашенным зеленою краскою... под колокольней устроен пролет с деревянными воротами; находится она совершенно отдельно от прочих монастырских зданий с северной стороны монастыря. В стене колокольни находится келья для звонаря» (НИАБ. Ф. 2301. Оп. 1. Ед. хр. 509. Л. 2). В XVII в. была сооружена ограда с 4 воротами на кирпичном фундаменте с арочными проемами, соединенными столбами — опорами, имеющими в основании известковую подушку с вкраплениями битого кирпича и мелких камней, зауженную книзу. Сверху на подушке выкладывались крупные валуны, а пространство между ними наполнялось мелкими камнями (*Левко.* 1996. С. 24). В обители имелись 2-этажные каменные и деревянный братские корпус, странноприимница, кузница, мастерские, баня и др. хозяйственные службы. Этот комплекс

зданий запечатлен на фотографиях нач. XX в.

Типография в О. К. Б. м. действовала в 1630–1655 гг.; инициатором ее создания был игум. Иоиль (Труцевич). Первоначально возглавлять ее работу был приглашен из Киева земляк настоятеля — известный книгопечатник С. М. Соболя (ок. 1590–1645); его отец был казнен властями Речи Посполитой за участие в моголевских восстаниях. Появление в монастыре Соболя не было случайным событием. Киевское издание Соболя «Апостол» финансировал Б. В. Стеткевич-Заверский, фундамент обители. Он пригласил книгопечатника, к-рый переехал в О. К. Б. м. из Киева вместе со своей типографией. Труды Соболя в мон-ре были напечатаны «Брашно духовное» (1630), Молитвослов (1631), а также 1-й изданный типографским способом на белорус. землях Речи Посполитой Букварь («Букварь, сиречь начало учения детям, начинающим чтению изыкати. В Кутейне изобразися в типографии Спиридона Соболя року 1631»). По поручению еп. Сильвестра (Косова) в кутейнской типографии была напечатана его «Дидаскалия» (1637).

За время работы типографии в ней было напечатано ок. 20 книг, в т. ч. переложенное на белорус. наречие «Сказание о житии преподобных Варлаама и Иоасафа» (1637), «Трифологион» (1647), Псалтирь (ок. 1650), Диоптра (1651, 1654), Новый Завет с Псалтирью (1652), Букварь (1653) и «Лексикон» (1653) издателя, поэта и переводчика П. Берынды († 1632). Гравюры книг, напечатанных в кутейнской типографии, выполнены в традициях барокко и старобелорусского народного искусства. Каждая книга имела искусно декорированный титульный лист, ее украшали заставки, иллюстрации на библейские темы, изящное орнаментальное оформление.

В Богоявленском братстве, к-рое насчитывало ок. 200 чел., состояло много талантливых мастеров: художников, резчиков по дереву, чеканщиков и граверов. В мон-ре они не только работали в типографии, но и участвовали в книгописании. На основе артели иконописцев в мон-ре была создана иконописная школа. Кроме того, сложилась своя школа партесного пения. Известен и Кутейнский ирмологий 1651 г. Кодекс сохранился в списке, сделанном

для Борколабовского мон-ря (*Ясінойска Ю. П.* Беларускія ірмалогі — помнікі музычнага мастацтва XVI–XVIII ст. // *Мастацтва Беларусі.* 1984. № 11. С. 54). В 1655 г. для дальнейшей работы по ходатайству патриарха Никона типография из Кутейно была переведена в Иверский мон-рь.

XX–XXI вв. В 1904 г. по указу Синода из киевского Ионинского (Ионовского) во имя Святой Троицы мужского монастыря в О. К. Б. м. был переведен игум. Валентин с несколькими иноками. Новый настоятель 11 нояб. 1904 г. ввел общежительный устав Ионинской обители, построил 2-й корпус келий. При игум. Валентине было заведено образцовое лесное и полевое хозяйство, развивалось огородничество, пчеловодство, садоводство, налажен процесс обучения ремеслам: столярному, малярному, портняжному и сапожному. В монастыре находилась аптека, которой заведовал мон. Израиль, имевший фельдшерское образование. В аптеку обращались больные горожане и крестьяне из соседних селений. В 1912 г. в мон-ре проживали игум. Серафим и ок. 60 насельников. В 1915 г. в монастырской братской трапезной была устроена ц. Богоявления. Последним настоятелем (1916–1918) был игум. Ферапонт (Отрошенко). В 1918 г. мон-рь закрыли, здесь было создано товарищество по совместной обработке земли, пришедшее вскоре в запустение. В 20-х гг. XX в. обитель была упразднена, игум. Ферапонт служил на приходах, подвергался арестам (За веру Христову: Духовенство, монашествующие и миряне РПЦ, репрессированные в Северном крае (1918–1951): Биогр. справ. / Сост.: С. В. Суворова. Архангельск, 2006. С. 576). Во время Великой Отечественной войны на территории обители находился лагерь военнопленных, с кон. 40-х гг. XX в. сохранившиеся здания использовались как жилье для рабочих Оршанского льнокомбината.

В 1990 г. в Орше была зарегистрирована церковная община, к-рой передали сохранившиеся монастырские постройки. В отреставрированном помещении бывшей трапезной освящена крестильная ц. в честь Богоявления. В 1992 г. решением Синода Белорусского Экзархата мон-рь был возрожден. 7 апр. 1993 г. он прошел гос. регистрацию. В сер. 90-х гг.

XX в. был отреставрирован Свято-Троицкий храм, его «реконструкция стала еще одним этапом варварского непрофессионального обращения с историческим наследием» (Слюнькова. 2002. С. 99). В 1998 г. в обители в память о деятельности книгопечатника С. М. Соболя была установлена мемориальная доска работы витебского скульптора И. В. Голубева. В том же году мон-рю были переданы полуразрушенный братский корпус (XVII в.), 3 здания, принадлежавшие автошколе Белорусского спортивно-технического об-ва, в 2002 г. братии предоставлены квартиры в жилом доме (нач. XX в.), к 2017 г. воссоздана колокольня (1889–1890). На территории обители находится колодец, освященный в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник». К 2019 г. при О. К. Б. м. действовали воскресная школа для детей и взрослых, огласительная школа на базе Оршанского ДУ, паломнический отдел. Работали мастерские резьбы по дереву и иконописная. Настоятелем являлся архиеп. Витебский и Оршанский *Димитрий (Дроздов)*, наместником — игум. Сергей (Константинов).

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 38. Д. 91; Оп. 47. Д. 378; Оп. 86. Д. 969; Оп. 164. Д. 1040; Оп. 172. Д. 2581; ПИАБ. Ф. 2301. Оп. 1. Д. 509, 1352. Л. 52; Ф. 2309. Оп. 1. Д. 2. Л. 220; Д. 3. Л. 9; ИИМК РАН. Ф. Р–III. Д. 324.

Ист.: АЗР. Т. 4. № 230. С. 520–524; АВАК. Т. 11. № 89. С. 245–248; № 138. С. 432; Т. 12. № 125. С. 560; АЮЗР. Т. 14. Стб. 227–229.

Лит.: *Чистович И. А.* Очерк истории западно-рус. Церкв. СПб., 1884. Ч. 2. С. 132, 344, 355–359; *Василий (Жидро), иером.* Оршанский Богоявленский Кутеинский мон-рь, или Древняя белорусская лавра. Могилев-па-Днепре, 1912; *Абецедарский Л. С.* Белоруссия и Россия: Очерки рус.-белорус. связей 2-й пол. XVI–XVII вв. / Ред.: З. Ю. Копынский. Мн., 1978; Книга Беларуси, 1517–1917: Зводны кат. Мн., 1986 (по указ.); *Слюнькова И. Н.* Градостроительное развитие феодал. Орши // *Архитектурное наследие*. М., 1990. Вып. 37. С. 58–66; *она же.* Архитектура городов В. Поднепровья XVII — сер. XIX в. Мн., 1992; *она же.* Мон-ри вост. и зап. традиций. М., 2002 (по указ.); *Штыкевич А. М.* Аршанская даўнина. Мн., 1992; *он же.* Кутеинская лавра: Страницы истории. Орша, 1992; *он же.* Аршанщина: Спадчына мінулага. Орша, 1997; *Габрусь Т. В., Чантурья Ю. [У.]* Зруйнаваная Ворша // *Спадчына*. Мн., 1993. № 5. С. 56–62; *Макарий.* История РПЦ. 1996. Кн. 6. С. 460, 466, 506, 532–534, 536–537, 543, 551–552, 572–573; Кн. 7; *Левко О. Н.* Культывые памятники Орши кон. XVI–XVIII вв. Орша, 1996; *она же (Ляўко В. М.)* Манастырскія комплексы // *Археалогія Беларусі: У 4 т. / Пад рэд. В. М. Ляўко і інш.* Мн., 2001. Т. 4: Помнікі XIV–XVIII ст. С. 114–116; *она же.* Средневековые территориально-адм. центры сев.-вост. Беларуси: Формирование и развитие. Мн., 2004; *она же.* Мат-лы раскопок ист. центра Орши // Мат-лы па археалогіі Бела-

русі. Мн., 2008. Вып. 15. С. 00–00; *она же.* Аршанскі Кутейнскі Богаяўленскі ман-р // *Археалогія Беларусі: Эпіскі. У 2 т. Мн., 2009. Т. 1. С. 59–60; Запартыка Г.* Страчаная скарбы манастырскіх бібліятэк // *Спадчына*. 1997. № 5. С. 40–53; Памяць: Орша. Аршанскі раён: У 2 кн. / Рэд.: Г. П. Пашкоў. Мн., 1999–2000; *Чистякова М. В.* Монахини «с Белой Роси» в Новодевичьем мон-ре. М., 2000. (Тр. ГИМ; 116); *Русецкі А. У., Русецкі Ю. А.* Масацкая культура Аршанскай зямлі ў кан. X–XIX ст. Мн., 2002; *они же (Русецкі А. В., Русецкі Ю. А.)*. Художественная культура Витебщины: Поозерье, Подвинье, В. Поднепровье: (В контексте вост.-слав. и зап.-европ. культурных процессов). Витебск, 2008. С. 108–110, 120–121; *Габрусь Т. В. и др.* Страчаная спадчына. Мн., 2003. С. 80–84, 262–270; *Нил (Подобед), иером.* Богоявленский Кутеинский мон-рь Витебской епархии: Дипл. работа / МДА. Серг. П., 2006; *Козлов-Струтинский С. Г.* Греко-католич. Церковь в регионе рус.-белорусского пограничья (современные Псковская и Смоленская обл.) в кон. XVII — 1-й трети XIX вв.: Попытка обобщения данных // *Белорус. сб.: Ст. и мат-лы по истории и культуре Белоруссии / Отв. ред. сост.: Н. В. Николаев.* СПб., 2012. Вып. 5. С. 40–99.

В. Б. Атапін, А. В. Кузьмін

ОРШАНСКИЙ КУТЕИНСКИЙ В ЧЕСТЬ УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Витебской и Оршанской епархии Белорусского Экзархага), находится в г. Орше Витебской обл. (Республика Беларусь). Основан в 1631 г. по инициативе кнг. Анны Богдановны Огинской, вдовы брацлавского подкормия Вильгельма Стеткевича († 1616). Она была матерью мстиславского подкормия пана Богдана Стеткевича-Заверско-

братства. Первой игуменьей О. У. м. стала происходившая из видного шляхетского рода инокиня Евфросиния Киркор (1631–1635), «за просьбою всех стариц и сестр», которые «промовали есьмо ее и постановили». Тогда же произошло освящение главного престола деревянного монастырского собора в честь Успения Пресв. Богородицы.

О. У. м. 29 сент. 1631 г. получил от Огинской и ее сына, опмянского хорунжего Я. В. Стеткевича-Заверского (1601–1634), жалованную грамоту («фундушный лист») на ряд владений. Обитель получала имение-фольварк Свистолки, Тишино и Вораксипо, его земли «с людьми в нем оселыми под местом Оршою, в повете Оршанском лежачое», а также полторы Поддубские волоки, к-рые все вместе ранее пан В. Стеткевич купил у наследников витебского подкормия пана Каспера Швейковского (Швуйковского). Эти владения передавались монахиням навечно, но с условием строительства и расширения мон-ря («водлуг найлепшого баченья своего церков и монастыр будовать деревом, альбо муром муровать и розширять»). Взамен насельникам было обещано, что фундатор, его потомки, «все домовство наше», а также «их милостей панов обывателей повету Оршанского, людей нашего Руского единого набоженства, от церкве святой восточной не отступующих и с костелом Римским не злучающихся, ено при старожитном набоженстве православия Греческого



Успенский жен. мон-рь в Орше.
Гравюра А. Б. Шлипера
по фотографии Останковича.
Кон. XIX в.

го († 1651). В строительстве общежительной обители помогали сыновья фундатора — Богдан и Ян.

О. У. м., как и оршанский Кутеинский в честь Богоявления мужской монастырь, возник на окраине г. Орши, но на противоположном от него берегу р. Кутеинки — на возвышенном месте у леса. Новая обитель пользовалась поддержкой и покровительством Могилёвского правосл.

тривающих и под послушничеством и благословением святейшей столицы патриархи Константинопольского будучих» всегда будут выступать как защитники мон-ря. Обещая заклад в 700 грошей «личбы Литовскои», фундаторы гарантировали сестрам, что «инный теж митрополит никоторый, ани епископ Белоруский, мимо Киевскую митрополию, до монастыра нашего девичого Кутеинского Свистолского» никаких дел иметь не будут. Взамен им ставилось условие, чтобы игуменья с сестрами

«в общем житьи неотменно три-ваючи пребывала». Гарантами этих условий выступили 3 видных правосл. шляхтича — брацлавский подкормий пан Криштоф Вильгельмович Стеткевич († до 1652), минский земский судья Мартин Володкевич и пан Константин Война из Ясенца, к-рые скрепили эту жалованную грамоту своими печатами и подписями (АЗР. Т. 4. № 230. Стб. 520–524).

В 1635 г. вместо сгоревшего деревянного Успенского собора был построен и освящен Киевским и Галицким митр. свт. *Петром (Могилой)* кирпичный храм в честь Сошествия Св. Духа на апостолов. Новый, каменный, 3-апсидный Успенский собор (1655) имел «величественную центрально-купольную композицию... с планом в образе греческого креста и пластичным барочным куполом». Позднее этот тип храма получил распространение в Русском государстве, его называли стилем нарышкинского барокко (*Габрусь, Чантурия*. 1993. С. 62). Также в О. У. м. были сооружены каменные ц. свт. Николая Чудотворца, ц. Рождества Пресв. Богородицы (1691) и теплая деревянная ц. Покрова Пресв. Богородицы. Комплекс монастырских зданий, сложившийся к кон. XVII в., дополняли 2-ярусная башня-звонница и неск. жилых и хозяйственных построек. На р. Кутейнке имелась монастырская водяная мельница.

Во время русско-польск. войны (1654–1667) Орша и ее повет дважды переходили под контроль рус. войск. В авг. 1654 г. царь *Алексей Михайлович* направил «оберегалную» грамоту от ратных людей в обитель на имя соборных стариц Митродоры и Тавифы «с сестрами» (АИ. Т. 4. № 86. С. 222–223). В 1656 г. он посетил мон-рь. Хорошо образованные монахини, многие из к-рых по происхождению были шляхтянками, произвели на царя благоприятное впечатление. По-видимому, в это время в обитель мог быть передан список чудотворной Казанской иконы Божией Матери.

Из-за военной угрозы со стороны войск Речи Посполитой, в рядах к-рых в т. ч. оказались покровители О. У. м. из числа рус. шляхты Великого княжества Литовского, для безопасного проживания в 1658 г. часть кутейнских монахинь была переведена в *смоленский в честь Вознесения Господня женский монастырь*. Благодаря царской грамоте 1670 г.

известно, что здесь число кутейнских монахинь было значительным. Вместе с игум. Ираидой в Вознесенском мон-ре проживали 49 стариц. Согласно царскому указу, на содер-



Успенский жен. монастырь.
Фотография. Нач. XX в.

жание им местные воеводы должны были давать хлебную ругу: «...ржи и ячменю старице по три четверти, да денег на монастырскую общую потребу, да к церкви на свечи по пуду воску, по два ведра вина церковного, по полупуду ладону, да пшеницы на просвиры по четверти», а также «дров по двадцати сажень». Обеспечение не всегда было регулярным и качественным, из-за чего сестры жаловались царю Алексею Михайловичу (АИ. Т. 4. № 212. Стб. 457–458).

Др. часть кутейнских монахинь несколько ранее была переселена в *Новодевичий московский в честь Смоленской иконы Божией Матери монастырь*. В авг.—окт. 1654 г. для переезда из Орши в Москву игум. Мелании Ерчаковой († 1688) и неск. десяткам сестер понадобилось 100 подвод (*Чистякова*. 2000. С. 46). В 1656 г. в Новодевичьем мон-ре кутейнских монахинь во главе с настоятельницей Меланисей (1656–1682) застал архидиак. *Павел Алеппский*, который «езде называет их «казацкими женщинами»» (Там же. С. 21–22). Влияние последних в Новодевичьем монастыре было настолько сильным, что во 2-й пол. XVII–XVIII в. нередко настоятели обители выбирали из числа выходцев из Белоруссии («из смолянок»). Нек-рые из них активно поддерживали царевну *Софию Алексеевну* и ее родных сестер, а в 1698 г., в период настоятельства Памфилии Потёмкиной (1693–1701), оказались замешаны в последнем стрелецком бунте. «Кутьянам» удалось избежать репрессий, однако в 1702 г. Новодевичий мон-рь был подчинен Преображенскому приказу (*Шведова*. 1986. С. 88).

За годы пребывания кутейнских сестер в Новодевичьей обители монастырская б-ка пополнилась 82 принадлежавшими им книгами кирилловской печати (в т. ч. Кутейнской типографии). Об этом свидетельствуют встречающиеся в книгах многочисленные марги-

налии последних, включая автографы игумений (Там же. С. 86–88). Благодаря им можно уточнить происхождение выехав-

ших в Москву кутейнских монахинь. Пребывая в Москве, они продолжали активно поддерживать связи и осуществлять прямые контакты со своей малой родиной. В 1674 г. сестры О. У. м. получили от царя Алексея Михайловича жалованную грамоту, позволявшую им приезд из Орши в Москву 2 раза в год (*Чистякова*. 2000. С. 42–87). Из-за переселения в Россию и притеснения в Орше от поляков-католиков, о чем жаловалась в 1674 г. в Москву игум. Трифиллия, число монашествующих в О. У. м. снизилось. В кон. XVII в. О. У. м. на некоторое время стал униатским, сохранив свои владения и имущество. Пользуясь им, сестры, как и братья Кутейнского муж. мон-ря, продолжали поддерживать связи с местной шляхтой (АВАК. Т. 11. № 113. С. 358–360). К 1718 г. в обители проживали всего 46 стариц (*Чистович*. 1884. С. 222; *Чистякова*. 2000. С. 44, 55). В XVIII – нач. XX в. 8 июля, в день чествования Казанской иконы Божией Матери, в О. У. м. собирались многочисленные богомольцы, в основном жители Могилёвской и Смоленской губерний. Их число доходило до 8 тыс. чел., что вызывало «зависть» католиков, стремившихся похитить чудотворную икону (*Ржевусский*. 1891. С. 4–8).

В 1842 г. О. У. м. был определен к общежительным обителям 1-го класса. В 1864–1867 гг. по поручению Синода комплекс построек О. У. м. запечатлен худож. Д. М. Струковым. С 1884 г. при мон-ре действовала школа, занятия в к-рой начинались с общего молебна у Казанской иконы Божией Матери. В 1908 г. в О. У. м. проживали ок. 100 сестер, в т. ч. 26 монахинь. Мон-рь владел 215 дес. зем-

ли, получал из казны 2906 р. 50 к. в год.

В 1918 г. (по др. данным — в 20-х гг.) по решению органов советской власти О. У. м. был закрыт, монахи и монахини отправлены на принудительные работы. Успенский собор использовался как хозяйственный склад и копильня. Во время Великой Отечественной войны и оккупации г. Орши собор был открыт для богослужения, однако в нач. 50-х гг. вновь закрыт. В сер. 50-х гг. Успенский храм, Рождественская ц. и др. монастырские здания были уничтожены, а на их месте построены многоэтажные дома и оршанская средняя школа № 20. Из-за этого невозможно археологическое изучение первоначальной территории обители.

В 1996 г. решением Синода Белорусской Православной Церкви в Орше при каменной ц. св. прор. Илии (1880), построенной в псевдорус. стиле, было возобновлено сестричество, а затем и обитель. 11 апр. 1997 г. О. У. м. был официально открыт, настоятельницей стала на сельница *полоцкого Евфросиниева в честь Преображения Господня монастыря* мон. Антония (Полуянова; вполн. схиигумения). К 2018 г. в О. У. м. проживали старшая сестра мон. Сусанна (Бойко) и ок. 10 насельниц.

В мон-ре построен и освящен каменный Успенский собор (2006), 2-этажный сестринский корпус, заведено подсобное хозяйство. Главной святыней возобновленного О. У. м. стала Оршанская икона Божией Матери (список XVIII в.), перенесенная 25 авг. 2001 г. из кафедрального минского Свято-Духовского собора. В Орше в связи с этим событием ежегодно 18 сент. совершается крестный ход. Он заканчивается в Кутейнском Богоявленском мон-ре. Здесь икона пребывает до 4 дек., и после нового крестного хода ее возвращают в О. У. м. В обители также особо почитается икона Божией Матери «Скоропослушница». В Успенском соборе также хранятся частицы мощей прп. Феодосия Печерского, прп. Евфросинии Полоцкой и свт. Филарета (Дроздова).

Ист.: АЗР. Т. 4. № 230. Стб. 520–524; АИ. Т. 4. № 86. Стб. 222–223; № 212. Стб. 457–458.

Лит.: Чистович И. А. Очерк истории западно-рус. Церкви. СПб., 1884. Ч. 2. С. 220–224; Ржевусский Л. Кр. ист. очерк оршанского Кутейнского жен. мон-ря. Орша, 1891; Харлампович К. В. Малорос. влияние на великорос. церк. жизнь. Каз., 1914. Т. 1. С. 277–281; Шве-

дова М. М. Маргиналии на книгах 6-ки Новодевичьего мон-ря // АЕ за 1985 г. М., 1986. С. 86–88; Слюнькова И. Н. Градостроительное развитие феод. Орши // Архит. наследство. М., 1990. Вып. 37. С. 58–66; она же. Архитектура городов В. Поднепровья XVII — сер. XIX в. Мн., 1992; Шышкевич А. М. Аршанская даўніна. Мн., 1992; *Іаўрусь Т. В., Чантурыя Ю. У.* Зруйнаваная Ворша // Спадчына. 1993. № 5. С. 56–62; Макарий (Булгаков). История РЦ. 1996. Кн. 6. С. 460, 537, 573; Левко О. Н. Культурные памятники Орши кон. XVI–XVIII вв. Орша, 1996; она же. Средневековые территориально-адм. центры сев.-вост. Беларуси: Формирование и развитие. Мн., 2004; Памяць: Орша. Аршанскі раён: У 2 кн. / Рэд.: Г. П. Папкоў. Мн., 1999–2000; Чистякова М. В. Монахи и «с Белой Роси» в Новодевичьем мон-ре. М., 2000. (Тр. ГИМ; 116); *Іаўрусь Т. В., Кулагін А. М., Чантурыя Ю. У., Ткачю М. А.* Страчанае спадчына. Мн., 2003. С. 80–84; Правосл. мон-ри Беларусі / Авт.-сост.: С. Э. Сомов. Мн., 2003. С. 96–98; *Іаўрусь Т. В.* Муравана сакральная архітэктурa XVI–XVIII ст. // Архітэктурa Беларусі: Нарысы эвалюцыйнага ўсходнеславянскіх і еўрапейскіх кантэкстаў: 4 т. / Навук. рэд.: А. І. Лакотка. Мн., 2006. Т. 2. С. 210–211; Археалогія Беларусі: Энцыкл. Мн., 2009. Т. 1.

А. В. Кузьмин

ОРШАНСКОЕ ЕВАНГЕЛИЕ (Киев. НБУВ ИР. ДА/П. Ф. 301. № 555), Евангелие-апракос полное, памятник древнерус. кириллической книжности, созданный в рос-



Евангелист Лука.
Миниатюра из Оршанского Евангелия.
Сер. XIV в.
(Киев. НБУВ ИР. ДА/П. Ф. 301.
№ 555. Л. 42 об.)

товском архиепископском скриптории в сер. — 2-й пол. XIII в. (в лит-ре ранее высказывались датировки памятника от XII до XIV в. и мнения о его белорус. или укр. происхождении). Название памятник получил по г. Орша (совр. Республика Беларусь), где в одном из мон-рей, пред-

положительно в базилианском Покровском, был найден в 1812 г. среди утвари, разбросанной наполеоновскими солдатами. Однако, возможно, кодекс был среди трофеев франц. армии, вывезенных из Москвы и брошенных при отступлении (при этом с рукописи мог быть снят оклад, украшенный драгоценностями). До обнаружения история О. Е. не прослеживается. Рукопись была передана в музей КДА (после 1917 — Музей культуры и быта, с 1926 — Киево-Печерский историко-культурный гос. музей-заповедник) помещиком И. С. Меленевским до 1 дек. 1874 г., судя по записи, сделанной на обороте крышки переплета секретарем Церковно-археологического об-ва Н. И. Петровым. Впоследствии рукопись оказалась в совр. месте хранения.

По месту обнаружения до кон. XX в. О. Е. рассматривалось в научной лит-ре как белорус. или укр. памятник, хотя крупнейший белорусовед XIX–XX вв. Е. Ф. Карский никогда не связывал его с этими землями. На рубеже 1990 и 2000-х гг. О. А. Князевская отождествила один из почерков О. Е. (не основной) с почерком Спасского Евангелия (ок. 1223–1224; ЯИАМЗ. № 15690 — см.: Турилов. 2009. С. 238). При этом основной почерк в рукописи О. Е. близок (но не тождествен) почерку 1-го писца Апостола толкового 1219 г. (ГИМ. Син. 7), также написанного в Ростове. В пользу ростовского происхождения рукописи свидетельствуют и отсутствие регионализмов в орфографии и наличие в Месяцеслове памяти свт. Леонтия, еп. Ростовского. Установленная близость к кодексам 1-й четв. XIII в., написанным в скриптории Ростовского архиепископа, позволяет датировать О. Е. временем не позднее сер. — 3-й четв. XIII в.

Памятник представляет собой пергаменный кодекс из 142 л. (26,4×19,4 см) без начала и конца (утрачены предположительно 35 листов и 2 миниатюры). Текст написан уставом 3 почерками в 2 столбца.

Рукопись содержит чтения на весь год (кроме начала), первые тексты — это конец чтений в субботу 7-й недели по Пасхе. После основной части следует Месяцеслов (Л. 124а — 141г), который из слав. и рус. праздников содержит памяти обретения мощей свт. Леонтия Ростовского (23 мая,

л. 137 об.), блгв. князей Бориса и Глеба (24 июля, л. 140). Память блгв. кн. Владимира (15 июля, л. 139 об.) приписана на полях уставом XIV в. (?). Также включены воскресные утренние евангелия (Л. 142а — 142г; обрываются на 8-м евангелии).

Памятник отличается высоким уровнем художественного оформ-



Инициал «В»
из Оршанского Евангелия.
Сер.— 2-я пол. XIII в.
(Киев. НБУВ ИР. ДА/П. Ф. 301.
№ 555. Л. 104 об.)

ления и украшен 2 полихромными с позолотой миниатюрами в лист с изображениями евангелистов Луки (Л. 42 об.) и Матфея (Л. 123 об.), выполненными и вставленными в кодекс примерно через столетие после его написания (Смирнова. 2004), что ранее не отмечалось в научной литературе (Суша. 2011). Миниатюры следуют византийскому палеологовскому стилю и имеют сходство с клеймами иконы свт. Николая Чудотворца из собрания В. А. Логвиненко, датируемой ок. сер. XIV в. и созданной, вероятно, в Сев.-Вост. Руси (Смирнова. 2004. С. 375). Художественное оформление О. Е. также включает 2 киноварные заставки «покоем», шириной в столбец: на л. 1 — с аркой неправильной формы суженной книзу, заполненной плетением из ремней и ветвей с включением голов животных; на л. 81 — плоская, с крестом сверху, заполненная растительным орнаментом. Рукопись украшают 310 киноварных инициалов растительно-геометрического (старовизантийского) и тератологического стилей, к-рые весьма близки к инициалам Спасского Евангелия (Там же. С. 372).

Лит.: Пылаев И. Описание пергаментного Евангелия, хранящегося в музее, состоящем при КДА // ТКДА. 1876. № 12. Прил. С. 1–45; Булашев Г. Месяцесловы святых при рукописных богослуж. книгах перк.-археол. музея. К., 1882. С. 22–24; Соболевский А. И. Источники для знакомства с древнекиевским говором // ЖМНП. 1885. Ч. 237. № 2. Отд. 2. С. 349–357; Крыжановский Г. Рукописные Евангелия киев. книгохранилищ. К., 1889. С. 3–52; Некрасов А. И. Возникновение моск. искусства. М., 1929. Т. 1. С. 108, 171, 178, 180, 191, 194; он же. Древнерус. изобразительное искусство. М., 1937. С. 189, 192; Запаско Я. П. Орнаментальные оформления укр. рукописной книги. К., 1960. С. 38–40; он же. Пам'ятки книжкового мистецтва: Укр. рукописна книга. Львів, 1995. С. 47–48, 231–235. Кат. 37; Слов'янські рукописи XI–XIV ст. у фондах відділу рукописів ЦНБ АНУ: (Огляд, опис, публікації). К., 1969. С. 30–36. № 4; Логвин Г. Н. З глибин: Давня книжкова мініатюра XI–XVIII ст. К., 1974. С. 122–124; Попова О. С. Русская книжная миниатюра XI–XV вв. // ДРИ. М., 1983. [Вып. 3:] Рукописная книга. С. 9–74; она же. Византийские и древнерус. миниатюры. М., 2003. С. 281. Ил. 169–170; СКСРК. XI–XIII. С. 295–296. № 342; Шматко В. Ф. Белорусская книжная графика XVI–XVIII ст. Мн., 1984. С. 16–20; он же. Миниатюры Оршанского Евангелия // Помітки старожитна-беларуской культуры. Мн., 1984. С. 10–19; он же. Миниатюра // Гісторыя беларускага мастацтва. Мн., 1987. Т. 1. С. 86–97; Пуцко В. Г. О ростовской иконописи XIII–XVI вв. // СРМ. 1998. Вып. 9. С. 75–83; он же. Византийские художники-иллюминаторы славяно-рус. рукописей нач. XIII в. // Там же. 2000. Вып. 10. С. 77–86, здесь 82–83; Smorąg-Różycka M. Ewangelia z Ławryszewski. Kraków, 1999. S. 100–101. Ill. 81–82; Лосева О. В. Русские месяцесловы XI–XIV вв. М., 2001. С. 92, 107; СКСРК. XIV. Вып. 1. Прил. 1. С. 581. № 342; Смирнова Э. С. Иконы Северо-Вост. Руси: Ростов, Владимир, Кострома, Муром, Рязань, Москва, Вологодский край, Двина: (Сер. XIII — сер. XIV в.). М., 2004. С. 122–124, 366–375. Кат. № 31. Ил. 63–65; Турилов А. А. К истории ростовского владычного скриптория XIII в.: Старые факты и новые данные // Хризограф. М., 2009. Вып. 3. С. 238–252; Суша А. А. Оршанское Евангелие // Регионы Беларуси: Энцикл. Мн., 2011. Т. 2. Кн. 2. С. 260–261.

Е. А. Кузьмина, А. А. Турилов

ОРИШИН В ЧЕСТЬ ВОЗНЕСЕНИЯ ГОСПОДНЯ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Тверской и Капшинской епархии Тверской митрополии), расположен в дер. Орше Калининского р-на Тверской обл.

Время основания обители. Документальных свидетельств о времени основания обители нет. В кон. XIX в. церковный историк А. А. Митропольский выдвинул версию о том, что насельником О. В. м. был прип. Савватий Тверской, и на этом основании считал, что мон-рь возник не позднее XIV в. Это мнение было оспорено Е. А. Веригиным (Веригин. 1913. С. 6), к-рый отмечал, что прип. Савватий именовался Орпинским,



Оршин Вознесенский монастырь.
Фотография С. М. Прокудина-Горского.
1910 г.

по всей видимости по названию р. Орши, на берегу к-рой находился основанный им Савватьевский мон-рь.

Первое достоверное упоминание об О. В. м. содержится в «Слове похвальном о благоверном великом князе Борисе Александровиче» инока Фомы (сер. XV в.), в котором утверждается, что вел. князь Тверской (1425–1461) Борис Александрович «устроил монастырь» (Инок Фомы «Слово похвальное». 1982. С. 292, 612). В нек-рых работах высказывалось предположение о том, что речь шла не об основании обители вел. князем, а о благоустроении уже существовавшей обители (Вознесенский Оршин мон-рь. 2017. С. 15–17), однако этот вывод представляется сомнительным.

XV в. — 1919 г. История О. В. м. до XVIII в. крайне слабо освещена источниками, что, по всей видимости, связано с гибелью многих из них в Смутное время. Обитель была основана как мужская. Уже в 1-й пол. XVI в. это был достаточно богатый мон-рь, что способствовало возведению там в сер. XVI в. каменного собора. Не позднее 1551 г. в обители была введена архимандрития; по мнению Д. Г. Давиденко, возможно, она была установлена сразу при основании мон-ря вел. князем Тверским Борисом Александровичем (Давиденко Д. Г. Монастыри-архимандритии в городах Сев.-Вост. и Сев.-Зап. Руси в XIV–XV вв. // Средне-век. Русь. М., 2012. Вып. 10. С. 309). Архимандрития в О. В. м. просуществовала до сер. XVII в. В Смутное время мон-рь дважды подвергся разорению: по разным данным, это произошло или в 1603 и 1611 гг., или в 1606 и 1612 гг., или в 1609 и 1612 гг.

В 1613 г. настоятель О. В. м. архим. Иосиф подписал грамоту об избрании на царство Михаила Феодоровича Романова.

В сер. XVII в., при *Ионе*, архиеп. Тверском и Капшинском (1642–1654), О. В. м. был приписан к Тверскому архиерейскому дому (по мнению Митропольского, в 40-х гг. XVII в. (*Митропольский*. 2017. С. 10–11); по мнению Веригина, в 1651 (*Веригин*. 1913. С. 20)). С этого времени настоятелями обители считались Тверские архиереи, а непосредственное управление О. В. м. осуществлял строитель.

После *секуляризации церковных имуществ* О. В. м. был отнесен к числу заштатных мон-рей, что способствовало его дальнейшему упадку. В XVIII — нач. XX в. в обитель присылали «на исправление» духовенство и иноков из др. мон-рей и храмов. В XIX — нач. XX в. обитель пережила краткие периоды подъема, но оставалась небольшим малобратственным мон-рем.

В 1903 г. архиеп. Тверской и Капшинский *Димитрий (Самбикин)* ходатайствовал перед Синодом о преобразовании О. В. м. в жен. обитель. В соответствии с указом Синода и указом Тверской духовной консистории от 9 янв. 1903 г. О. В. м. был отписан от Тверского архиерейского дома и преобразован в общежительный жен. мон-рь. В 1905 г. при О. В. м. создана церковноприходская школа, в к-рой обучались ок. 30 детей обоего пола. Мон-рь практиковал раздачу пищи неимущим, оказывал медицинскую помощь бедным в специальном приемном покое, вел работу по распространению образования. С началом первой мировой войны насельницы трудились сестрами милосердия в тверских госпиталях. В 1914 г. открыт монастырский приют для детей погибших воинов.

Под председательством игум. Виталии (Григорьевой) осенью 1918 г. на базе обители была образована трудовая артель, однако непомерные налоги, дополнительно наложенные обязательства и долги не давали возможности вести нормальное хозяйство. Постановлением Тверского уездного исполкома от 7 авг. 1919 г. предписывалось «произвести ликвидацию Оршинского монастыря, причем трудовую артель монахинь, как нелегальную, распустить; имущество описать и сдать на хранение

школьному коллективу впредь до особого распоряжения». Постановление окончательно вступило в силу 19 окт. 1919 г.

Настоятели и игумены, братия и насельницы обители. К наст. времени имеются крайне отрывочные сведения о настоятелях обители вплоть до нач. XX в. Первым известным настоятелем обители являлся архим. Иов († 1551), среди его преемников — архимандриты Геронтий († 1563), Геннадий (упом. в 1567), Феодосий (упом. в 1603 и 1604), Иосиф (упом. в 1610–1615), Варлаам (упом. в 1638).

В кон. XVI в. О. В. м. славился своими иконописцами. Так, иноки Иов и Нифонт в 1595 г. создали 3 образа прп. *Нила Столобенского*. Возможно, что насельниками О. В. м. написаны 2 иконы прп. Савватия Тверского (ныне в Центральном музее древнерус. культуры и искусства им. Андрея Рублёва).

В 1816 г. братия О. В. м. составляла 3 чел., в 1859 г. — 6 чел., в 70-х гг. XIX в. и нач. XX в. — 5 чел.

Сразу после преобразования О. В. м. в жен. мон-рь туда были переведены 9 чел. (2 монахини и 7 послушниц) из новоторжского в честь Воскресения Господня жен. мон-ря; к 1913 г. численность насельниц возросла до 137 чел. Настоятельницами обители были игуменнии Евдоксия (1903–1908), Сергия (Виноградова; 1908–1917), Ангелина (1917–1918) и Виталия (Григорьева; окт. 1918 — окт. 1919).

После закрытия обители часть сестер перешла в *тверской в честь Рождества Христова женский монастырь*, часть — влилась в приходскую общину ц. Успения Пресв. Богородицы на Волынском кладбище Твери; нек-рые остались в Орше при трудовой школе-коммуне в качестве обслуживающего персонала. В 30-х гг. XX в. многие из бывш. насельниц пострадали в ходе репрессий.

Материальное обеспечение. Основные владения О. В. м. сложились не позднее 1-й пол. XVI в. Согласно Дозорной книге Тверского у. 1551–1554 гг., владения мон-ря составляли 3 территориальных комплекса: 1 в вол. Захожье (буд. Захожский стан Тверского у.) и 2 в волости Шейский у. (буд. Шейский и Кушальский стан Тверского у.). В вол. Захожье это были села Семёновское (с 10 деревнями и 1 починком) и Перхуровское (с 34 деревнями и 1 сель-

цом) (Писцовые мат.-лы. 2005. С. 369–370). Второй комплекс располагался на левом берегу р. Волги, к востоку от обители, перемежаясь с землями Савватьевского мон-ря, и включал 3 села: Юрьевское (с 40 деревнями и 10 починками), Лисицы (Лисицыно; с 23 деревнями и 15 починками) и Замошье (с 33 деревнями, 28 починками и 1 займищем) (Там же. С. 291–292). Третий комплекс находился на правом берегу р. Волги и включал с. Ховлановское (с 27 деревнями и 14 починками) (Там же. С. 292). Согласно Писцовой книге Тверского у. 1580 г., мон-рь также владел двором в слободке на острове на оз. Глубоком (ныне Рамешковский р-н Тверской обл.) (Там же. С. 373).

Не позднее 1512 г. обители стала принадлежать слободка Тресвяцкая в Капшинском у. (Акты служилых землевладельцев XV — нач. XVII в. М., 2008. Т. 4. № 110. С. 81). Согласно Дозорной книге Твери 1615/16 г., О. В. м. был собственником двора в Твери (Дозорная книга. 1890. С. 18).

По сведениям Дозорной книги Тверского у. 1615 г., земельные владения обители были разорены, а все монастырские крестьяне (за исключением двоих) были убиты или покинули свои дома (*Копшин*. 2017. С. 50–52; *Веригин*. 1913. С. 9–12). В писцовой книге Твери 1626 г. указано, что О. В. м. в Твери помимо ранее упомянутого двора принадлежал также участок в Загородском посаде (Выпись. 1901. С. 59).

К 1798 г. обитель владела мельницей на собственной земле на р. Орше, а также землями в Шейском и Кушальском стане Тверского у. (353 дес. 222 саж. (ок. 385,7 га)) (Ведомость. 1901).

В 1797–1867 гг. О. В. м. как заштатный мон-рь получал гос. субсидию в размере 300 р. в год. В 1847 г. состоялась передача в полное распоряжение обители из ведения архиерейского дома монастырской земли, что должно было увеличить материальное благосостояние обители, однако после смены Тверского архиерея уже на следующий год это решение было отменено. К нач. XX в. банковский капитал О. В. м. составлял 19 807 р. (*Веригин*. 1913. С. 28).

После преобразования в женский мон-рь в распоряжение О. В. м. перешли земельные владения и монастырский капитал. В 1913 г. насельницами обители обрабатывалось

30 дес. (свыше 32,7 га) пахотной и до 45 дес. (свыше 49 га) покосной земли, остальные площади отдавались в долгосрочную аренду крестьянам. Сестры мон-ря занимались различными видами рукоделия и прикладного искусства: вышивкой гладью и шелком, вязанием, кружевоплетением, иконописью.

После революционных событий 1917 г. крестьяне отказались платить за аренду монастырских земель, предъявили свои права на владение участками. После описи всего монастырского движимого и недвижимого имущества у обители были изъяты 2 дома, а у ворот мон-ря открыт трактир. Летом 1918 г. вышло постановление местных властей об изъятии озимого хлеба с монастырских полей, скота и сельскохозяйственных орудий. Весной 1919 г. имущество обители было национализировано, значительная часть помещений О. В. м. передана в ведение Отдела народного просвещения Тверского у.

О **библиотеке** обители достоверных сведений нет.

Архив мон-ря формировался с момента его основания, однако к наст. времени сохранились в основном документы 2-й пол. XVIII — нач. XX в. в ГАТвО (Ф. 187).

Святыни и достопримечательности. Главной святыней обители являлся список с чудотворной Феодоровской иконы Божией Матери, по преданию, привезенный в 1613 г. из Москвы архим. Иосифом. Наиболее явным указанием на особое почитание иконы в О. В. м. служит освящение в 1862 г. в честь нее одного из приделов трапезного храма. В 1904 г. тверская купчиха П. Колесова пожертвовала на образ драгоценную ризу, украшенную золотом, серебром, жемчугом и драгоценными камнями. После закрытия О. В. м. чудотворный список иконы сохранили местные жители, затем он оказался в частной коллекции, откуда попал в фонды Тверской областной картинной галереи, где пребывает и в наст. время. В мон-ре также находился список Феодоровской иконы Божией Матери нач. XVIII в., к-рый после закрытия обители был спасен жителями окрестных деревень. В 1913 г. в ознаменование 300-летия Дома Романовых стараниями настоятельницы О. В. м. игум. Сергии в Твери на средства обители была построена часовня в честь Феодо-



Феодоровская икона Божией Матери.
Нач. XVIII в.
(Оршин Вознесенский мон-рь)

ровской иконы Божией Матери (проект инженера-строителя П. Ф. Богомолова).

Еще одной святыней обители был чудотворный список с иконы свт. Варсонофия Тверского, сделанный в Казани иконописцем Т. Гагаевым и привезенный в обитель в 1847 г. Икона была украшена посеребренной ризой и находилась в храме в киоте, напротив иконостаса. В 1855 г. в О. В. м. был пожертвован серебряный, позолоченный изнутри ковчег для частицы мощей свт. Варсонофия Тверского. В 1906 г. М. И. Архипов пожертвовал мон-рю серебряную, позолоченную и украшенную эмалью раку-мощевик, в к-рую были помещены частицы мощей 64 святых, в т. ч. и свт. Варсонофия.

Еще одним почитаемым образом была икона Страстей Господних с частицами мощей святых (ныне в собрании Тверской областной картинной галереи).

В 1846 г., в ходе ремонта в соборе, под полом алтарной сев. арки были обнаружены серебряные богослужебные сосуды и предметы нач. XVII в. (потир, дискос, звезда, 3 блюда (2 из них — 1604), ложка, крест, кадило (1603)), а также 2 иконы в позолоченных окладах тонкой работы (Коншин. 2017. С. 59–60; ныне в Тверском гос. объединенном музее) и 3 холщовых антиминса собора 1567, 1610 и 1613 гг. (ныне утрачены).

В 1847 г. архиеп. Григорий (Постников) установил для О. В. м. особый чин поминовения усопших и устав чтения синодика, к-рые вместе представляли собой торжественную службу, без изменений сохраняющуюся до 1919 г.

Некрополь обители практически утрачен. С XIX в. известна надгробная плита инока Феодосия († 1542) (Зверинский. Т. 2. С. 101). В 2001 г. во время реставрационных работ обнаружены надгробные плиты архимандритов Иова († 1551) и Геронтия († 1563).

Архитектурный ансамбль. Вплоть до XVI в. все строения О. В. м. были деревянными, в сер. XVI в. в камне был перестроен монастырский собор, др. каменные строения появились лишь в сер. XIX — нач. XX в.

1. Собор в честь Вознесения Господня, главный храм обители, в XV–XVI вв. был деревянным. В сер.–2-й пол. 60-х гг. XVI в. возведен каменный 5-главый 4-столпный 3-апсидный храм (Салимов. 2015. С. 382), к-рый был освящен 2 нояб. 1567 г. еп. Тверским свт. Варсонофием. Центральная глава собора была сдвинута от центра храма к востоку, зап. барабаны превышали по диаметру восточные (Там же. С. 368). Барабан центральной главы несколько расширяется кверху, украшен дополнительным декоративным городчатым поясом, сохранил 8 исходных щелевидных окон, над к-рыми расположен аркатурный пояс из арочек, опирающихся на полочки, а над поясом — профилированный карниз и пояс ступенчатых зубцов. У основания барабана сохранилось 2 ряда декоративных полукруглых кокошников (верхний ряд стесан при устройстве 4-скатной кровли). Зап. световые главы возвышались над хорами, восточные — над алтарной частью. Собор отличался скромной отделкой четверика (Там же. С. 380), от первоначального убранства сохранились круглые окошки в центральных закомарах на всех стенах, кроме восточной. Арочные входы в храм с западной, северной и юж. стороны оформляли перспективные порталы, располагавшиеся в центре средних прясел. Порталы состояли из 3 колонок с каждой стороны, разделенных уступами, имели белокаменные резные капители и «дыньки», завершались пологими архивольтами (в первоначальном виде сохр. только юж. портал; сев. портал вос-

становлен в ходе реставрации собора).

В кон. XVI в. собор был полностью или частично расписан (Там же. С. 360; фрагмент фрески у входа в дьяконник с изображением прп. Онуфрия Великого в 1972 был снят, отреставрирован и передан в Тверскую областную картинную галерею). Собор вновь освящался после разорений Смутного времени 5 апр. 1610 г. и 15 марта 1613 г. Согласно Дозорной книге Тверского у. 1615 г., в соборе помимо главного престола существовали 2 придела: во имя прп. Онуфрия и вмц. Екатерины, а также («на палатках») в честь Рождества Иоанна Предтечи (Веригин. 1913. С. 10).

По всей видимости, во 2-й пол. XVIII в. (не позднее 1799) разобрали боковые главы (Салимов. 2015. С. 360; до 80 см). К сер. 40-х гг. XIX в. в соборе прекратили существование все приделы (Веригин. 1913. С. 21).

Ремонт собора был проведен в 1846–1847 гг. по инициативе архиеп. Тверского Григория (Постникова): была осуществлена замена старого кирпичного пола на деревянный, устроены новые иконостас, солея, амвон, клиросы и проч. (Вознесенский Оршин монастырь. 2017. С. 38). В 1846 г. собор был вновь освящен. В 1847–1858 гг. помещение отапливалось «амосовской» печью, однако в 1858 г. она была разобрана из-за «неисправимых повреждений».

В 1852 г. было принято решение о пристройке к собору с западной стороны теплого белокаменного **трапезного храма** с каменной **колокольней**, работа проводилась в 1854–1862 гг. Односветная, низкая, 2-столпная (столбы крещатые, сдвинуты к востоку), практически квадратная в плане трапезная была сложена в смешанной технике из кирпича с наружной облицовкой белым камнем. Восточная часть перекрыта крестовыми сводами, западная — коробовым сводом в направлении «север—юг». Столбы и расположенные против них на стенах широкие пилястры обработаны штукатурными филёнками и карнизами. Нижняя часть стен под окнами также украшена крупными филёнками. Фасады трапезной украшены по углам лопатками, под карнизами над окнами проходит пояс неглубоких арок (аналогичный аркатурному поясу на барабане собора). Пристройка трапезной привела к уничтожению

зап. портала собора. 21 сент. 1862 г. архиеп. Тверской Филофей (Успенский) освятил в трапезной 2 новых придела: северный — во имя свт. Варсонофия Тверского и свт. Димитрия Ростовского, южный — в честь Феодоровской иконы Божией Матери (Веригин. 1913. С. 22).

Примыкающая к западному фасаду трапезной 2-ярусная колокольня, также сложенная в смешанной технике из кирпича с наружной облицовкой белым камнем, сменила существовавшую в обители не позднее



Вознесенский собор
(60-е гг. XVI в.)
и ц. прп. Савватия Оршинского
(1996)

XVIII в. деревянную колокольню (к 1802 находилась в аварийном состоянии, в 1-й пол. — сер. XIX в. неск. раз ремонтировалась, в 1847 украшена новым позолоченным крестом, разобрана не позднее нач. 60-х гг. XIX в.). На нижнем ярусе-четверике расположен восьмерик с узкими диагональными гранями, увенчанный стройным деревянным шатром каркасной конструкции с главкой на тонкой шейке. В основании шатра — декоративные килевидные кокошники. Одновременно с пристройкой к собору трапезной и колокольни под ним был устроен кирпичный подвал.

В 1893–1894 гг. собор был оштукатурен и расписан масляной живописью в стиле академизма и в соответствии с канонической иконографической схемой: в куполе изображен «Господь Саваоф», в барабане — архангелы, апостолы и святые, на параусах — евангелисты, на столбах — святые, на стенах — евангельские сцены (роспись частично сохр.). В 1900-х гг. произведен капитальный ремонт тра-

пезной. В нач. XX в. несколько раз рассматривался вопрос о возвращении собору 5-главого завершения, в 1910 г. архит. А. П. Фёдоров выполнил проект возведения 4 деревянных глав, однако он вызвал серьезные возражения членов Московского археологического общества «как искажающий древний храм» и был отклонен.

II. Не позднее нач. XVII в. в обители существовала теплая деревянная **церковь в честь Успения Пресвятой Богородицы** с напертью и келарским помещением (Там же. С. 10), упоминавшаяся в документах до нач. XVIII в.

III. Во 2-й пол. 40-х гг. XIX в. был построен новый деревянный настоятельский дом. Не позднее 1885 г. взамен него был возведен каменный **настоятельский корпус** — 2-этажное кирпичное оштукатуренное здание в формах классицизирующей эклектики (Там же. С. 25). В нем располагались кельи и хозяйственные помещения, на 1-м этаже были устроены широкие проездные (святые) ворота, с вост. стороны — деревянная галерея с лестницей на 2-й этаж. В нач. XX в. в ходе капитального ремонта и перепланировки на обоих этажах появились коридоры: для этого в верхнем этаже была упразднена анфилада, а в нижнем заложен проем проезда.

IV. К нач. XX в. на монастырской территории располагались также: в юго-вост. части — деревянный флигель (там размещались кельи, кухня, трапезная) и пристроенная к нему просфорня, в северо-восточной — деревянные кельи, в восточной — амбар с погребом и подвалом для овощей. С 1903 г. в обители было возведено более 10 новых жилых домов и корпусов, а также ряд хозяйственных построек.

V. В 1848 г. начаты работы по возведению кирпичной **ограды** вокруг монастыря (ок. 448 м). Стена имела 4 угловые шатровые круглые башни, завершавшиеся шатрами со шпильями, на которых находились прапоры, флюгеры в виде трубящих ангелов и штандарты. В юго-восточной башне была устроена часовня. Основу художественной выразительности монастырской стены составляло ритмичное чередование гладких прясел с пряслами, украшенными с внешней стороны 3-центровыми декоративными арками (широкая ниша с коробовой перемычкой).

В 1891 г. близ обители был выстроен «двор для приезжающих посетителей на богомолье». К нач. XX в. за монастырскими стенами находились: с юж. стороны — скотный двор, изба, 3 сарая (из них 1 для сена); на вост. стороне — 2 сенных сарая; с сев.-вост. стороны — баня, рига и сарай. После 1905 г. построены гостиница для паломников, дом для священника, дачный дом (сдавался внаем), изба для работников, конюшня.

1919–1992 гг. После закрытия О. В. м. по настоянию крестьян окрестных деревень монастырский собор был обращен в приходскую церковь, богослужения в ней велись до 1937 г. (ГАТвО. Ф. Р-641. Д. 790. Л. 1–14). В 1937 г. храм был закрыт, иконы частью сожжены, частью разобраны местными жителями. Собор использовался под зернохранилище местным колхозом. Часовня Феодоровской иконы Божией Матери в Твери, принадлежавшая обители, была закрыта и переоборудована под магазин.

В 1941 г., в ходе Великой Отечественной войны, в непосредственной близости от бывш. О. В. м. происходили ожесточенные бои. После того как в нояб. 5-я стрелковая дивизия 31-й армии с боем отошла на левый берег р. Волги, в район устья р. Орши, в бывш. О. В. м. разместился штаб советских войск, стены и башни были оборудованы под огневые позиции. Одно из сражений, развернувшееся на р. Орпе, получило название «второе Ледовое побоище», т. к. советским бойцам удалось без потерь уничтожить большое количество живой силы и военной техники герм. войск, наступавших по льду Волги. Здания обители пострадали от действий герм. артиллерии, деревянные постройки сгорели. После освобождения близлежащих территорий от германских войск в соборе некое время размещались госпиталь и военный склад. Во время войны и после ее окончания часть монастырских строений была разобрана жителями окрестных населенных пунктов для возведения собственных построек.

К сер. 40-х гг. XX в. собор уже требовал проведения капитального ремонта и восстановительных работ. В 1946 г. В. А. Грибков произвел его обмер и обследование. До нач. 60-х гг. XX в. собор продолжал использоваться как зерносклад. В 50-х гг. для подъезда к зерноскладу были раз-

зобраны отдельные прясла стен, расширены монастырские ворота, одна из башен была разобрана до фундамента. В соборе прогнили и рухнули стропила, кровля проржавела, полы сгнили и были взломаны, своды от повышенной влажности и несоблюдения температурного режима пришли в аварийное состояние.

В 1960 г. собор был принят на гос. охрану, в 1964 г. хозяйственная деятельность в нем была прекращена. В 1965 г. храм был обследован представителем Централных научно-реставрационных мастерских, к-рый помимо детального описания состояния памятника и составления плана ремонтных работ предложил вариант его хозяйственного использования в качестве музея р. Волги (проект не реализован). В 1968 г. архитектором мастерской Мосообреставрации М. Б. Чернышнёвым составлен эскизный проект реставрации О. В. м. (не осуществлен). Согласно документам 1965 и 1969 гг., состояние собора было аварийным: отсутствовала кровля, в стенах имелись трещины, настенная живопись сохранилась фрагментарно (к нач. 80-х гг. XX в. поблекла или совершенно исчезла).

В 1975–1978 гг. сотрудниками Всесоюзного производственного научно-реставрационного комбината Б. Л. Альтшуллером, А. А. Галашевичем и Д. С. Фюргангом подготовлен новый проект реставрации комплекса бывш. О. В. м. Началось восстановление немногочисленных уцелевших построек: собора с трапезной, колокольни, настоятельского корпуса и ограды с башнями. По различным причинам работы шли медленно, а во 2-й пол. 80-х гг. XX в. прекратились вовсе. К этому времени была восстановлена каменная ограда, подновлен фасад собора, проведен ремонт настоятельского корпуса. Однако оставленные без присмотра сооружения продолжали разрушаться, а их фрагменты расхищались как стройматериалы.

В 1990 г. РПЦ была возвращена бывшая часовня О. В. м. в Твери, которую освятили во имя св. прав. Иоанна Кронштадтского и передали тверскому храму Покрова Пресв. Богородицы. В 1992 г. собор О. В. м. был передан Тверской епархии, 26 апр. совершен 1-й молебен.

1992–2019 гг. О. В. м. был возрожден по определению Синода от 21 окт. 1992 г., его настоятельницей стала

мон. Иулиания (Ритониими), возглавлявшая обитель до 1996 г. Первоначально число насельниц составляло всего 3 чел., к 2019 г. — свыше 30. Под рук. архит. Н. Г. Зачёсовой возобновились реставрационные работы в настоятельском корпусе, восстанавливалась ограда с башнями. В 1993 г. в Твери при храме вмч. Екатерины было открыто подворье О. В. м. с подсобным хозяйством, в 1996 г. оно было преобразовано в самостоятельный *тверской во имя святой великомученицы Екатерины женский монастырь*.

15 июня 1996 г. настоятельницей О. В. м. на место возглавившей Екатерининский мон-рь в Твери игум. Иулиании (Ритониими) указом архиеп. Тверского Виктора (Олейника) определена мон. Евпраксия (Игнатьева; ныне игумения). 29 авг. в мон-рь был возвращен один из образов Феодоровской иконы Божией Матери (нач. XVIII в.), найденный на чердаке в доме в с. Лисицкий Бор. В том же году в обители построена небольшая (8,8×3,6 м) деревянная теплая ц. во имя прп. Савватия Тверского (Оршинского), к-рая является точной копией храма XIV в., находящегося в Гос. историко-архитектурном и этнографическом музее-заповеднике «Кижь». В нояб. 2000 г. освящены и подняты на колокольню новые колокола, весной 2001 г. отслужена 1-я литургия в алтаре собора. В обители возведено несколько новых жилых корпусов. Налажено подсобное хозяйство со скотным двором, садом, пасекой. Близ монастыря возведены 2 часовни: в честь Рождества Иоанна Предтечи и во имя свт. Николая Чудотворца (2008; на монастырской пристани).

В кон. 90-х гг. XX в. для девочек-воспитанниц при обители был создан приют-пансион, к-рый в нояб. 2009 г. по благословению архиеп. Виктора был преобразован в службу помощи детям, находящимся в трудной жизненной ситуации, «Православный детский социально-реабилитационный центр «Родник» во имя св. прав. Иоанна Кронштадтского». Для него было построено отдельное здание. К 2019 г. в центре «Родник» воспитываются 28 девочек в возрасте от 5 до 18 лет. Сестры обители читают лекции на богословских курсах при Екатерининском жен. мон-ре в Твери.

Подворьем О. В. м. в Твери является храм во имя Живоначальной

Троицы (1734–1737; с 2010), обители передана часовня во имя св. прав. Иоанна Кронштадтского. Ежегодно в О. В. м. останавливается традиц. Волжский крестный ход.

Арх.: ГАТвО. Ф. Р-641. Д. 790; Паспорт памятника архитектуры Собор Вознесения Вознесенского мон-ря № 1513.17 от 01.02.1973 г. // Архив Гл. упр. по гос. охране объектов культурного наследия Тверской обл.; Паспорт ансамбля бывш. Оршин-Вознесенского мон-ря № 1513/а от 21.05.1973 г. // Там же; Вознесенский Оршин мон-рь: Проект реставрации. М., 1978 // Там же. Шифр 172. № 821.

Ист.: Список населенных мест: По сведениям 1859 г. СПб., 1862. Т. 43; Тверская губ.; Генеральное соображение по Тверской губ., извлеченное из подробного топогр. и камерального по городам и уездам описания 1783–1784 гг. Тверь, 1873; Дозорная книга г. Твери 1616 г. Тверь, 1890; Ведомость, учиненная в Тверской казенной палате о находящихся при Тверском архиерейском доме и мон-рях землях, мельницах и рыбных ловлях... Тверь, 1901; Выпись из Тверских писцовых книг Потана Нарбекова и подьячего Богдана Фадеева 1626 г.: Г. Тверь. Тверь, 1901; Выпись из Тверских писцовых книг письма и меры Федора Игнатьева, да подьячего Тимофея... (Стефанова) 135 и 136 (1627–1628) гг. Тверь, 1916; Инока Фомы «Слово похвальное» // ПЛДР: 2-я пол. XV в. М., 1982. С. 268–332; Писцовые мат-лы Тверского у. XVI в. М., 2005; Мон-ри и монастыствующие Тверской епархии: Клировые ведомости: 1808, 1809, 1816 гг. Тверь, 2009. (Тверская епархия в прошлом и настоящем. Вып. 3).

Лит.: Владиславлев В. Ф., *прот.* Краткие ист. сведения о мон-рях и более замечательных церквах г. Твери // Памятная кн. Тверской губ. на 1863 г. Тверь, 1863. Отд. 3. С. 73–118; Матвеев В. Описание тверских древностей с очерком г. Твери и Оршина мон-ря. М., 1878; Добровольский И. И., *сост.* Тверской епархиальный стат. сб. Тверь, 1901; Веригин Е. А. Оршин Вознесенский мон-рь: Ист. описание. Тверь, 1913; Справ. кн. по Тверской епархии на 1915 г. Тверь, 1914; Христофоров В. Тучи над памятником // Смена: Газ. Л., 1967. № 125. С. 2–3; Звонарева Т. Пять столетий над ним прошумело // Ленинское знамя: Газ. 1969. № 3. С. 2–3; Сверкунов Л. Ровесник старины седой // Калининская правда: Газ. 1982. № 174. С. 4; Беляков В. Оршинский мон-рь: Прошлое и настоящее // Ленинское знамя. 1992. № 101. С. 4; Ротермель Б. П. Оршин-Вознесенский мон-рь // ДОМовой. Тверь, 1993. № 1. С. 30–31; он же. Инженер Богомолов // Записки тверских краеведов. Тверь, 2005. Вып. 5. С. 49–57; Попов Г. В. Древнейший рус. лицевой проскинитарий // Иерусалим в рус. культуре. М., 1994. С. 86–99; Вознесенский Оршинский жен. мон-рь. Пос. Орша // Рус. мон-ри: Центр. часть России. М., 1995. С. 168–173; Карпова А. Две родины матушки Иулианы // Вече Твери: Газ. 1996. № 95. С. 5; Воробьева В. М. Почитание редких Богородичных икон в Тверской епархии // Великое прошлое: Тр. науч. конф. Тверь, 1998. С. 108–110; Колокольный звон над обителью // Тверской мирянин: Газ. 2000. № 23. С. 1; Степанов А. Святая обитель // Тверская жизнь: Газ. 2001. № 239. С. 3; Крутова Ю. Вдали от мирской суеты // Там же. 2003. № 227. С. 4; Оршин Вознесенский мон-рь // СПАМИР: Тверская обл. 2006. Ч. 2. С. 86–90; Спиридонова М. Женское возрождение: Оршин мон-ря как отражение духа времени // Тверская жизнь. 2010. № 201.

С. 4; Тверские клады: [Буклет]. [Тверь, 2011]; Вознесенский Оршин жен. мон-рь. [Тверь, 2013]; Феодоровская икона Божией Матери в Вознесенском Оршине мон-ре. Тверь, 2013; Салимов А. М. Средневековое зодчество Твери и прилегающих земель, XII–XVI вв. Тверь, 2015. Т. 2. С. 356–382; Кутаков С. С. «...А те починки за монастырем»: Монастырская колонизация в Тверском у. XVI в. // Русский ист. сб. М., 2016. [Т.] 10. С. 152–157; Вознесенский Оршин мон-рь: Страницы истории. Тверь, 2017; Коншин Н. М. Оршин мон-рь: Древняя архимандрия. Сказание о найденных богослужебных вещах // Оршин мон-рь в трудах тверских исследователей XIX — нач. XX в. Тверь, 2017. С. 47–68; Митропольский А. А. Жизнеописание Савватия, подвижника Тверского и Оршинского // Там же. С. 7–46.

Д. А. Беговатов, Т. Г. Леонтьева

ОСВАЛЬД [лат. Oswaldus] (ок. 603 — 5.08.641 или 642), мч. (пам. зап. 5 авг.), кор. Нортумбрии (с 634).

Источники. Основной источник сведений об О. — «Церковная история народа англов» *Беды Достопоч-*



Освальд,
кор. Нортумбрии.
Инициал
в «*Prophetiae minores*».

XIII в.

(NY Publ. Lib.
Speucer collection.
MS. 001. Fol. 89).

Фото:

digital-collection.nypl.org

тенного (ок. 731; *Beda. Hist. eccl.* III 1–13). Важные сведения об О., альтернативные англосакс. традиции, представлены в Житии св. Колумбы, составленном св. Адомнаном, абба-

том мон-ря *Иона* (679–704), в ирл. анналах, восходящих к несохранившейся «Хронике Ионы» (*Evans N. The Irish Chronicles and the British to Anglo-Saxon Transition in 7th-Century Northumbria // The Medieval Chronicle. Amst. etc., 2011. Vol. 7. P. 15–43*), а также в валлийских исторических сочинениях «История бриттов» (1-я редакция создана в IX в.) и «Анналы Камбрии» (протограф — IX–X вв.). Рассказ об О. в написанной *Алкуином* поэме о епископах, королях и святых Йорка в основном представляет собой пересказ «Церковной истории...» *Беды Достопочтенного*, однако с несколько измененными акцентами (*Stapleton P. Alcuin's York Poem and Liturgical Contexts: Oswald's Adoration of the Cross // Medium Aevum. Oxf., 2013. Vol. 82. P. 189–212*). Посвященные О. памятники *житийной литературы* гл. обр. основываются на сочинении *Беды* и почти не содержат независимых аутентичных сведений о его жизни. Наиболее ранний из них — краткая заметка (под 5 авг.) в Древнеанглийском *Мартирологе* (составлен в IX в., возможно в Мерсии). Сказание об О. было включено Эльфриком, настоятелем мон-ря Эйншем (ок. 950 — ок. 1010), в написанный на древнеангл. языке сб. «Жития святых». Первое латиноязычное Житие О. (BHL, N 6362; *ActaSS. Aug. T. 2. P. 94–103*) создал между 1052 и 1059 гг. мон. Дрого из аббатства св. Виппока в Берге (Фландрия; ныне деп. Нор, Франция). Дрогому принадлежат также 2 проповеди, посвященные О. (BHL, N 6363–6364). Во 2-й пол. XI в. в Дареме, который стал одним из главных центров почитания О. в Англии, было создано Житие О., представляющее собой отрывки «Церковной истории...» *Беды Достопочтенного* с добавлением рассказов о нескольких посмертных чудесах (самая ранняя рукопись — Bodl. Digby. 175, кон. XI или нач. XII в.). Во 2-й пол. XII в. было написано Житие О. (BHL, N 6365; частичное издание: *Reginald of Durham. 1882*), его автором традиционно считается даремский мон. Реджинальд Колдингемский († ок. 1190). Текст в 3 книгах, разделенный на 68 глав, плохо структурирован и, возможно, остался незавершенным. В нем использован материал из сочинения *Беды Достопочтенного*, Жития св. Колумбы, родословных королей Нортумбрии,

произведений англ. историков XII в. (Симеона Даремского, Генриха Хантингдонского), приведено неск. дополнительных подробностей (напр., имя жены О. — Кинебурга), достоверность к-рых сомнительна. При описании посмертных чудес Реджинальд активно привлекал устную традицию. В XIII в. по заказу Мартина из Рамси, аббата монастыря Питерборо (1226–1233), поэт Генрих Авраншский написал на латыни стихотворное Житие О. (BNL, N 6365d), также основанное на истории, составленной Бедой Достопочтенным, но имеющее параллели и с более ранними прозаическими Житиями (*Henry of Avranches*. 1994). Заметки об О. в позднесредневек. агиографических сборниках, напр. в «*Sanctilogium Angliae, Walliae, Scotiae et Hiberniae*» Иоанна из Тайнмута (XIV в.), по-видимому, не содержат дополнительных аутентичных сведений.

Жизнь. О. был 2-м сыном Этельфрита (в 592–616 король Берниции, включавшей совр. англ. графства Дарем и Нортамберленд и шотл. области Скоттиш-Бордерс и Ист-Лотиан; с 604 правил также Дейрой, примерно соответствовавшей позднейшему Йоркширу) и Ахи, дочери Эллы, короля Дейры. После гибели отца в битве на р. Илле (совр. Айлл, в Ноттингемшире) и объединения Берниции и Дейры под властью кор. Эдвина, сына Эллы, О. с 6 братьями бежал в ирл. княжество Дал-Риада (на западе совр. Шотландии), некоторое время, возможно, жил в Ирландии. В изгнании О. выучил ирл. язык, принял крещение, по одной из версий — в мон-ре Иона. После гибели Эдвина (в окт. 633) в битве с валлийским правителем Кадваллоном ап Кадваном (Кедваллой; † 634) и Пендой, королем Мерсии († 655), трон Берниции занял старший брат О., Эанфрит, к-рый, как и О., крестился в изгнании, но затем вернулся к язычеству. Но уже в следующем году он погиб, отражая вторжение Кадваллона, к-рый вскоре разбил и нового короля Дейры — Осрика. В 634 г. О., собрав войско (по словам Беды, «малое числом, но крепкое верой в Христа»), вернулся в Берницию и разбил Кадваллона в битве на р. Денис-Бёрн (ныне Роули-Бёрн) близ Хексема. Адомнан, ссылаясь на рассказ О. Сегене, аббату монастыря Иона (623–652), приписывал его победу заступничеству св. *Колумбы*.

Согласно тексту Беды Достопочтенного, перед битвой О. в местности Хэвенфельт (букв. — «небесное поле»; возможно, первоначально название образовано от лат. имени Целестин, см.: *Breeze A. Bede's Heffenfeld and the Campaign of 633* // *Northern History*. Leeds, 2007. Vol. 44. N 2. P. 193–197) воздвиг деревянный крест, к-рый впосл. хранился как реликвия в церкви Хексема и почитался как чудотворный. После гибели Кадваллона О. объединил под своей властью Берницию и Дейру в королевство Нортумбрия (букв. — «земля к северу от Хамбера», эстуарий рек Трент и Уз). Под его контролем находились земли к югу от Хамбера (в т. ч. Линдси и Суссекс). Союзником О. был его тесть, король зап. саксов (Уэссекса) Кинегильс. Адомнан называл О. «императором всей Британии» (*totius Britanniae imperator*); согласно тексту Беды Достопочтенного, «он правил народами и областями всей Британии, где говорили на четырех различных языках, а именно бриттском, пиктском, скоттском и англском», но эти характеристики скорее всего риторическое преувеличение.

Вскоре после восшествия на престол О. обратился к аббату мон-ря Иона с просьбой прислать на территорию королевства монахов-мисионеров, поскольку процесс христианизации Нортумбрии был прерван после гибели кор. Эдвина и бегства в Кент Йоркского архиеп. св. *Павлина*. В 635 г. в Нортумбрию прибыла ирл. миссия во главе со св. Аэданом (см. *Айдан*), основавшим мон-рь и епископскую кафедру на о-ве Линдисфарн близ крепости Бесбанбург (ныне Бамборо, графство Нортамберленд), традиц. резиденции королей Берниции. Епископская кафедра в Эбораке (см. *Йорк*) оставалась вакантной, хотя офиц. решения о ее упразднении не было. Беда Достопочтенный считал, что О. содействовал распространению христианства в Нортумбрии, порой лично выступая как переводчик проповедей Аэдана, не знавшего англский язык. О. поддерживал мисионерскую деятельность св. *Бирин*а в Уэссексе, сам стал восприимчиком при крещении кор. Уэссекса Кинегильса. О. и Кинегильс совместно даровали Бирину землю в г. Доркик (ныне Дорчестер) для основания епископской кафедры. В изображении Беды Достопочтен-

ного О. предстает идеальным королем-христианином, уподобляясь равноап. имп. *Константину* I Великому. Помимо личного благочестия О. и его покровительства Церкви Беда отмечал заботу святого о путешественниках и бедняках. После того как О. однажды приказал на Пасху раздробить серебряное блюдо со своего стола и раздать осколки нищим, св. Аэдан предсказал, что правая рука О. останется нетленной.

После 8-летнего правления О. погиб в битве против короля Мерсии Пенды в местности, названной в тексте Беды Достопочтенного Мазерфельт, в валлийских источниках — Майс-Когви (*Maes-Cogwy*). В XII в. Реджинальд Колдингемский впервые отождествил эту местность с г. Озуэстри (графство Шропшир близ границы с Уэльсом; название происходит от древнеангл. *Oswaldestreow* — «дерево Освальда», в валлийских источниках *Groesowald* — «крест Освальда»). Большинство совр. исследователей приняли данную идентификацию; т. е. битва произошла не во владениях О., а далеко от них, на вражеской территории, и О. погиб в наступательном походе. Согласно др. т. зр., Мазерфельт находился в области Линдси (совр. графство Линкольншир) и битва произошла в ходе вторжения Пенды во владения О. (*Clarkson*. 2006). По словам Беды Достопочтенного, О. умер с молитвой на устах, прося Бога помиловать души своих воинов, и это вошло в поговорку. Преемником О. на троне Берниции стал его младший брат Освиу (Осви, Освиг) (642–670, с 655/6 король всей Нортумбрии). Единственный известный сын О., Этельвальд, к 651 г. стал королем Дейры под верховной властью Освиу. Он даровал св. Кедду, епископу Эссекса, землю в Ластингеме (ныне графство Сев. Йоркшир) для основания там монастыря. В 655 г., во время очередного вторжения в Нортумбрию кор. Пенды, Этельвальд перешел на его сторону, но не принял участия в решающей битве на р. Винвед, в к-рой Освиу убил Пенду и разгромил его войска. Дальнейшая судьба Этельвальда неизвестна.

Мощи и почитание. По сообщению Беды Достопочтенного, кор. Пенда приказал отрубить голову и руки О. и выставить их на шесте (возможно, это указывало на некий языческий ритуал). Остальные час-

ти тела были захоронены в Мазерфельте. Год спустя кор. Освиу, придя с войском на место битвы, забрал голову (была захоронена в мон-ре Линдисфарн) и руки О. (во времена Беда Достопочтенного хранились в Беббанбурге). Позднее по приказу дочери Освиу, Осфриты, вышедшей замуж за короля Мерсии Этельреда († ок. 716; правил с 674/5, в 704 отрекся от престола и принял монашеский постриг в Бардни), оставшиеся мощи были перевезены в мон-рь Бардни в Линдси. При этом некоторые местные монахи отказывались принять их, считая О. иноземным завоевателем. Беда Достопочтенный отметил ряд чудесных исцелений от земли с места гибели О. и от его мощей в Бардни. Алкуин упоминал, что король Мерсии Оффа (757–796) приказал украсить гробницу О. в Бардни золотом, серебром и драгоценными камнями. В 909 г. по инициативе правителя Мерсии элдрмена Этельреда и его жены, дочери кор. *Альфреда Великого* Этельфледы, мощи О. были перенесены из Бардни в новую церковь в восстановленном незадолго до того г. Глостер (т. н. Нью-Минстер; к сер. XII в. преобразована в мон-рь регулярных каноников-августинцев). Глава О. вместе с др. реликвиями в IX в. была перенесена из Линдисфарна в Кункаестр (ныне Честер-ле-Стрит, графство Дарем), а затем в Дарем. В 1104 г. она была обретаена в раке с мощами св. *Кутберта* и вместе с ними помещена в новую гробницу (освидетельствована вместе с мощами Кутберта при их обследовании в 1827 и 1899). Согласно перечню реликвий (XIV в.), в Дареме хранились также ребро О., его знамя, часть кольчуги, частица установленного им в Хэвенфельте креста, рог и скипетр из слоновой кости. Согласно сведениям монаха аббатства Питерборо Гуго Кандида (сер. XII в.), нетленная правая рука О. при аббате Эльфсиге (1006/07–1042) была перенесена из Бамборо в Питерборо. К XIII в. на обладание мощами О. претендовали также регулярные каноники-августинцы приората Ностелл (в Зап. Йоркшире), владевшие церковью в Бамборо. Согласно описи 1245 г., предплечье О. хранилось в лондонском соборе св. Павла.

С распространением в континентальной Европе почитания О. мн. церкви и мон-ри начали претендовать на обладание реликвиями, свя-



Реликвариум
(80-е гг. XII в.)
с главой Освальда,
кор. Нортумбрии
(Музей собора в Хильдесхайме,
Германия).
Фото: Brudersohn

занными с его именем. Уже Беда Достопочтенный упоминал частицу шеста, на к-рый была насажена отрубленная голова О., хранившуюся у св. *Виллиброрда* († 739), англосакс. миссионера во Фризии. Беда Достопочтенный описал исцеление от этой реликвии во время пребывания Виллиброрда в Ирландии (между 678 и 690). Позднее на обладание главой О. претендовали монастыри Эхтернах (основанный Виллибрордом) и Хильдесхайм (сохр. бюст-реликвариум, изготовленный в 80-х гг. XII в.), а также собор Падерборна (по преданию, реликвия была перенесена туда из мон-ря Херфорд). Фрагмент черепа О. также почитался в церкви г. Боссвайлера (епископство Шпайер). Имеются сведения о реликвиях О., находившихся в ряде др. церквей и мон-рей Германии (в Трире, Тегернзе, Прюффенинге и др.). В Дании в соборе г. Оденсе к 1086 г. в реликварии (capsula) хранилась частица мощей О. (*Vitae Sanctorum Danorum* / Cur. M. Cl. Gertz. Kbh., 1908. P. 120). Она была подарена католич. св. кор. *Кнудом IV (II)*, к-рый приобрел реликвии во время одного из англ. походов (1069–1070 и 1074). На южнотем. землях распространение почитания О. связывается с Юдифью († 1095), дочерью

графа Фландрии и вдовой эрла Нортумбрии Тостига (брата последнего англосакс. кор. Гарольда Годвинсона), в 1071 г. вышедшей замуж за Вельфа I, герц. Баварии († 1101). По преданию, Юдифь забрала из Бамборо мощи О. и вполн. подарила их мон-рю Вайнгартен (ныне земля Баден-Вюртемберг), откуда их частица в 1485 г. была перевезена в швейцар. г. Цуг. Со временем О. стал почитаться как покровитель кантона Цуг (*Baker E. P. St. Oswald and His Church at Zug* // *Archaeologia. Oxf.*, 1949. Vol. 93. P. 103–123). В Юж. Германии к XIII в. О. почитали в Тироле, не позднее XIV в. — во Фриуле, в ц. сел. Саурис находились его реликвии, в XVIII в. почитание О. зафиксировано в Венеции и др. городах Сев. Италии (*Idem. The Cult of St. Oswald in Northern Italy* // *Ibid.* 1951. Vol. 94. P. 167–194). Известно о почитании мощей О. в средние века в Нидерландах. В кон. XII в. Симон, монах аббатства Эгмонд (Сев. Голландия), привез туда частицу мощей О. из Гента. В 1221 г. состоялось торжественное перенесение в новую гробницу реликвий О. (возможно, вторичных) в мон-ре св. Виннока в Берге (вероятно, почитались там с XI в.). Они были уничтожены при разорении мон-ря протестантами в 1558 г. (*Huyghebaert N.-N. Les deux translations du roi St. Oswald à Bergues-Saint-Winoc* // *RBén.* 1976. Vol. 86. P. 83–93). В 1587 г. реликвии О. вместе с мощами мн. др. святых были подарены Хуаном де Борха иезуитской ц. св. Рока в Лиссабоне (*ActaSS. Jan. T. 2. P. 612*). С XVII в. зафиксировано почитание мощей О. в мон-ре Нотр-Дам во франц. г. Суасон.

По-видимому, О. стали почитать почти сразу после его гибели. Беда Достопочтенный упоминал о явлении апостолов Петра и Павла мальчику в мон-ре Селси (в Суссексе) (*Beda. Hist. eccl. IV 14*). Они сообщили, что по заступничеству О. прекратилась эпидемия в монастыре и что надо установить его почитание как святого 5 авг. При этом для Беда Достопочтенного О. был прежде всего примером исключительно благочестивого мирянина-правителя, он ни разу прямо не называет его мучеником (*Gunn. 1993*). Имя О. отсутствует в Мартирологе составленном Бедой Достопочтенным. Вместе с тем поминовение О. под 5 авг. отмечено и в календаре, принадлежавшем св. Виллиброрду (*Paris. lat.*

10837. Fol. 38r; нач. VIII в.), и во входящем в ту же рукопись списке Мартиролога блж. Иеронима (Ibid. Fol. 22v: natale Osualdi regis). Алкуин в поэме «о святых Йоркской Церкви» подтвердил святость О., но не назвал его мучеником. Первое надежно засвидетельствованное посвящение церкви О. (совместно со св. Кутбертом) было совершено в кон. VIII в. в Скитлестере, у вала Адриана (возможно, совр. Честерс, графство Нортумберленд), на месте убийства короля Нортумбрии Эльфвальда (789). С IX в. имя О. встречается во мн. календарях и мартирологах как островного, так и континентального происхождения, но как св. короля, а не как мученика (ркп. Vat. Palat. lat. 238 — список Мартиролога Беды Достопочтенного, сер. IX в., возможно из Вормса; календарь в ркп. Bodl. Digby. 63 — 2-я пол. IX в., написана в Сев. Англии или на континенте англ. писцом; Древнеанглийский Мартиролог; франкские Мартирологи Узуарда и Вандальберта; ирландские Мартиролог из Тамлахты и Мартиролог Оэнгуса). Наименование О. «королем и мучеником» закрепляется в произведениях посвященной ему житийной литературы, начиная с сочинений Эльфрика (кон. X в.). Его имя присутствует среди имен мучеников во мн. англ. литаниях святым (рукописи известны с XI в.: Anglo-Saxon Litanies of the Saints / Ed. M. Lapidge. L., 1991). Не позднее X в. почитание О. начали поддерживать некоторые представители англосакс. (уэссекской) королевской династии, рассматривая О. как мужа дочери кор. Кинегильса. К кон. средних веков в Англии существовало ок. 80 церквей и капелл, освященных во имя О. (большинство — в Сев. Англии и в Мидленде), среди главных центров его почитания помимо уже упомянутых были Хексем, Карлайл, Озуэстри, Падлсуорт (в Кенте), Уинуик (в Ланкашире) и др.

Распространению почитания О. в континентальной Европе способствовали англосаксонские священнослужители, приезжавшие туда в каролингскую и оттоновскую эпохи: Виллиброрд, Алкуин, Григорий, аббат мон-ря Айнзидельн (964–996), и др. Важная роль в распространении культа О. принадлежала и представителям англ. королевского рода, выходившим замуж за европ. правителей: Эльфтрите († 929), до-

чери кор. Альфреда Великого и жене графа Фландрии Балдуина II Лысого († 918); Эдите († 946), дочери кор. Эдуарда Старшего (899–924) и жене имп. *Ottoma I*; Матильде († 1189), дочери кор. Генриха II (1154–1189) и жене герцога Баварии и Саксонии Генриха Льва († 1195). Благодаря англосакс. миссионерам в XI в. почитание О. началось в Скандинавии: его имя присутствует в большом числе литургических источников вплоть до эпохи Реформации (Blair. 2002. P. 550). Однако культ О. не получил столь широкого распространения, как почитание некоторых брит. святых (напр., Альбана и Ботульфа). Посвященные О. церкви и алтари известны в Европе с XII в., наибольшая их концентрация отмечена в Вюртемберге, Баварии, Швейцарии и на австр. землях (Folz. 1980. P. 66–70).

Новый импульс почитание О. как воителя за веру получило в кон. XI в., в эпоху *крестовых походов*. Одновременно в посвященных О. текстах начали встречаться мотивы фольклорного (дохристианского) происхождения. Реджинальд Колдингемский рассказал, что, когда Освиу приехал на Мазерфельт, чтобы забрать выставленные на шестах голову и руки О., большая птица (возможно, ворон) схватила нетленную правую руку, отнесла ее на стоявший рядом старый ясеня, а потом уронила на землю и в этом месте забил целебный источник. Ясеня благодаря прикосновению реликвии снова зазеленел и даже стал приносить исцеление людям, сидевшим в его тени. Этот рассказ содержит явные параллели с языческим мифом об *Одине* (Водане), к-рый висел на ясене *Иггдрасиль* (у корня к-рого находился источник мудрости), чтобы обрести знание рун. Ворон играл важную роль в культе Одина и был одним из его атрибутов.

Древнеангл. имя Освальд буквально означает «предводитель богов» и могло быть одним из эпитетов Одина. На нем. землях не позднее XIV в. (по мнению некоторых исследователей — уже в кон. XII в.) О. становится персонажем эпической поэзии. В одном из фрагментов поэмы на средненем. языке (в ркп. XIV в.) описана битва христианина О. (названного королем Норвегии) против язычника Пенды (*Curshmann M. «St. Oswald von Norwegen»: Ein Fragment eines Legendenepos // Zschr. f.*

deutsches Altertum u. deutsche Literatur. 1973. Bd. 102. N 2. S. 101–114). Особо популярными стали сочинения, в которых история О. была соединена с распространенным фольклорным мотивом «добывания невесты». Известны 2 стихотворные и 4 прозаические версии этой легенды на средненем. языке (в рукописях XV–XVI вв.). Среди общих мотивов в них — говорящий ворон, служащий посланцем О. к его возлюбленной, и сохранение О. целомудрия в браке. Влияние этих эпических текстов заметно и в рассказах об О. в позднесредневек. нем. агиографических сборниках. В 1-й пол. XVI в. на основе средненем. легенд была создана исл. «Сага об Освальде» (*Kalinke. 2005; Black R. C. Ósvalds saga, its Sources and the Transmission of Oswald's Bridal Quest in Northern Europe // Studi medievali. Ser. 3. Spoleto, 2015. Vol. 56. N 1. P. 127–148*). В позднее средневековье О. почитался как покровитель жнецов (*Goller K.-H., Ritzke-Rutherford J. St. Oswald in Regensburg: A Reconsideration // Bavarica Anglicana. Fr./M., 1979. Vol. 1: A Cross-Cultural Miscellany Presented to T. Fletcher. P. 98–118*), помощник в борьбе с эпидемиями (иногда его включали в число «четырнадцати святых помощников»).

Известны 2 версии официальной О. Ранняя написана в мон-ре св. Винока в Берге, вероятно мон. Дрогоном (между 1052 и 1059), и получила распространение в континентальной Европе. Поздняя версия представлена в бревиарии (XIII в.) из англ. мон-ря Колдингем, дочерней обители Дарема. В этой версии содержится намек на предание о том, что О. подарил драгоценное блюдо со своего стола Христу, явившемуся ему под видом нищего. Эта легенда фигурирует и в средненем. поэме об О. Сохранившиеся в большом числе списков чтения утрени об О. практически полностью состоят из отрывков или пересказа текста Беды Достопочтенного. Наиболее ранний известный список прощия мессы в день памяти О. сохранился в Миссале Роберта Жюмьежского (1-я пол. XI в., Англия). Посвященные О. секвенции известны с XII в. (Folz. 1980. P. 58, 71–74). Память О. с зарождения культа почти неизменно отмечалась 5 авг.; эта дата сохранилась и в современных календарях Римско-католической Церкви и англиканских церквей. В средние века в Глостере

и Ившеме отмечалась также память перенесения мощей О. (8 окт.).

Ист.: ActaSS. Aug. T. 2. P. 83–103; *Reginald of Durham*. Vita S. Oswaldi Regis et Martyris // *Symeonis Dunelmensis Opera omnia* / Ed. Th. Arnold. L., 1882. Vol. 1. P. 326–385; The «Annales Cambriae» and Old Welsh Genealogies / Ed. E. Phillimore // *Y Cymmrodor*. 1888. Vol. 9. P. 141–183; *Aelfric's Lives of Saints* / Ed. W. W. Skeat. L., 1900. Vol. 2. P. 125–143; *Historia Brittonum* // *La légende Arthurienne: Etudes et documents* / Ed. E. Faral. P., 1929. Vol. 3: Documents. P. 1–62; *Adomnani Vita Columbae* // *Adomnan's Life of Columba* / Ed. A. O. Anderson, M. O. Anderson. Edinb., 1961. P. 1–236; *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*: Bede's Ecclesiastical History / Ed. B. Colgrave, R. A. B. Mynors. Oxf., 1969; *Alcuin*. The Bishops, Kings and Saints of York / Ed. P. Godman. Oxf., 1982; *Henry of Avranches*. The Vita Sancti Fredmundi / Ed. D. Townsend // *J. of Medieval Latin*. Turnhout, 1994. N 4. P. 1–24; *Symeon of Durham*. «Libellus de exordio atque procursu istius, hoc est Dunhelmensis ecclesie»: Tract on the Origins and Progress of This the Church of Durham / Ed. D. Rollason. Oxf.; N. Y., 2000; *The Old English Martyrology* / Ed. C. Rauer. Woodbridge, 2013.

Лит.: *Curschmann M.* Der Münchner Oswald und die deutsche spielmännische Epik: Mit einem Exkurs zur Kultgeschichte u. Dichtungstradition. Münch., 1964; *Folz R.* St. Oswald roi de Northumbrie: Etude d'hagiographie royale // *AnBoll*. 1980. Vol. 98. P. 49–74; *Moisl H.* The Bernician Royal Dynasty and the Irish in the 7th Century // *Peritia*. Turnhout, 1983. Vol. 2. P. 103–126; *Gunn V.* Bede and the Martyrdom of St. Oswald // *Studies in Church History*. Woodbridge, 1993. Vol. 30. P. 57–66; Oswald: Northumbrian King to European Saint / Ed. C. Stancliffe, E. Cambridge. Stamford, 1995; *Cambridge E.* Archaeology and the Cult of S. Oswald in Pre-Conquest Northumbria // *The Archaeology of Anglo-Saxon England: Basic Readings* / Ed. C. E. Karkov. N. Y., 1999. P. 233–278; *Blair J.* A Handlist of Anglo-Saxon Saints // *Local Saints and Local Churches in Early Medieval West*. Oxf.; N. Y., 2002. P. 495–566; *Craig D. J.* Oswald (St. Oswald) // *ODNB*. 2004. Vol. 42. P. 79–84; *Woolf A.* Caedwalla. Rex Brettonum and the Passing of the Old North // *Northern History*. Leeds, 2004. Vol. 41. P. 5–24; *Chenard M. M.* King Oswald's Holy Hands: Metonymy and the Making of a Saint in Bede's «Ecclesiastical History» // *Exemplaria*. Binghamton, 2005. Vol. 17. P. 33–56; *Handl C. S.* Oswaldo protagonista della poesia giullaresca: Le rielaborazioni della leggenda del santo in testi tedeschi tardomedievali // *Testi agiografici e omiletici del medioevo germanico*. Verona, 2005. P. 179–204; *Kalinke M. E.* St. Oswald of Northumbria: Continental Metamorphoses: With an Edition and Translation of Osvalds saga and Van sunte Osvaldo deme konninghe. Temple, 2005; *Clarkson T.* Locating «Maserfelth» // *The Heroic Age*. 2006. Vol. 9 [Электр. ресурс: www.heroicage.org/issues/9/clarkson.html]; *Лукакова О. В.* Беда и Эльфрик об истории св. Освальда // *Вост. Европа в древности и средневековье: Автор и его источник: восприятие, отношение, интерпретация: XXI чт. пам. В. Т. Папуто*. М., 2009. С. 89–93; *Bassi R.* St. Oswald in Early English Chronicles and Narratives // *Hagiography in Anglo-Saxon England: Adopting and Adapting Saints' Lives into Old English Prose* (C. 950–1150). Turnhout, 2014. P. 535–555; *Olsen K. E.* Canonising Just and Militant Kingship: St. Oswald in Bede's «Historia ecclesiastica» and Aelfric's «Natale Sancti Oswaldi regis et

martyris» // *Fruits of Learning: The Transfer of Encyclopaedic Knowledge in the Early Middle Ages*. Leuven etc., 2016. P. 213–229; *Meijns B.* England and Flanders around 1066: The Cult of the English Saints Oswald and Lewinna in the Comital Abbey of Bergues // *Anglo-Norman Studies*. Woodbridge, 2017. Vol. 39. P. 129–149; *Voght T.* Mathilde von England, Heinrich der Löwe und die heiligen Könige: Das Hildesheimer Oswald-Reliquiar aus der Sicht des Historikers // *Typen mittelalterlicher Reliquiare zwischen Innovation und Tradition*. Regensburg, 2017. P. 195–210.

С. Г. Мереминский

ОСВАЛЬД (920–992, Вустер), св. (пам. зап. 28/29 февр.), еп. Вустерский (с 961) и архиеп. Йоркский (с 971).

Источники. Основной источник сведений об О. — Житие, написанное вскоре после его смерти (между 997 и 1002) Бюрхтфертом (Биртфертом), монахом мон-ря Рамси (BHL, N 6374; *Byrhtferth of Ramsey*. 2009). Он писал в характерном для Англии

N 6377; *The Historians of the Church of York*. 1886. P. 60–97). Труд Эадмера послужил основой для заметок об О. в сборнике житий, составленном Иоанном из Тайнмута (*Sanctilogium Angliae, Walliae, Scotiae et Hiberniae*; XIV в.; BHL, N 6380; *Nova Legenda Anglie* / Ed. C. Horstman. Oxf., 1901. Vol. 2. P. 252–260), сборнике житий англ. святых из мон-ря Рамси (кон. XIV или нач. XV в.; BHL, N 6379; *The Historians of the Church of York*. 1886. P. 489–501) и основой для стихотворного Жития на среднеангл. языке в «Южноанглийском легендарии» (ок. 1280). Рассказ об О., возможно основанный еще на одном несохранившемся Житии, включен в созданную в 60-х гг. XII в. хронику-картулярий аббатства Рамси (BHL, N 6378; *Chronicon abbatiae Rameiensis*. 1886).

Жизнь. По отцовской линии О. происходил из знатной англо-лат. семьи. Его дед был в одном из отрядов викингов, вторгшихся в Британию в 70-х гг. IX в. К сер.

Освальд Вустерский (?)
и Эднот (?),
аббат монастыря Рамси.
Миниатюра
из Псалтири св. Освальда.
1300–1310 гг.
(NY Morgan. 302.
Fol. 4v)



того времени герменевтическом стиле, отличающемся намеренно усложненным синтаксисом, обилием архаизмов и грецизмов. В 1-й четв. XII в. (возможно, вскоре после 1113) известный агиограф, кентерберийский мон. Эадмер, по просьбе вустерских монахов (в т. ч. своего друга приора Николая) на основе сочинения Бюрхтферта составил новое Житие О., добавив рассказы о совершившихся на его могиле чудесах (BHL, N. 6375–6376; *Eadmer of Canterbury*. 2006). Сочинение Эадмера послужило основой для сообщения об О. в «Деяниях английских понтификов» Уильяма из Малмсбери (ок. 1125; *William of Malmesbury*. 2007. Vol. 1. P. 376–380). В кон. XII в. Сенат († 1207), архикантор (с 1175) и приор (1189–1196) кафедрального капитула Вустера, создал сокращенную версию сочинения Эадмера (BHL,

линии св. *Одон* (Ода) был архиепископом Кентерберийским (941–958), дальний родственник Оскитель — епископом Дорчестерским (949/50–971) и архиепископом Йоркским (956/9–971). О. воспитывался в окружении архиеп. Одона, его наставником был франкский ученый и поэт Фритегод. В 50-х гг. X в. Одон отправил О. на обучение в мон-рь Флёри (Сен-Бенуа-сюр-Луар), где тот принял постриг и познакомился с принципами реформированного бенедиктинского монашества (см. в ст. *Клюнийская реформа*). О. вернулся в Англию ок. 959 г.; по протекции Оскителя он был представлен Кентерберийскому архиеп. св. *Дунстану* (960–988), к-рый в 961 г. добился его избрания на авторитетную и богатую Вустерскую кафедру. Укрепляя ее материальное и общественное положение, О. активно

заклучал письменные договоры о передаче в аренду (как правило, на 3 поколения) земельных участков мирянам (тэнам, рядовым воинам и ремесленникам) за плату и выполнение определенных повинностей в пользу епископа. Сохранилось ок. 80 таких документов, примерно треть их касается братьев и др. родственников О. Способствуя распространению в Англии бенедиктинского монашества, О. сразу после избрания основал небольшой мон-рь в Уэстбери-он-Трим (ныне в составе Бристоля), впол. — еще ряд мон-рей в своем диоцезе (в Уинчкомбе, Першоре, Ившеме, возможно также в Дирхерсте и Глостере). По отношению к кафедральному капитулу Вустера О. придерживался осторожной политики. Он основал рядом со старым собором св. Петра ц. Пресв. Девы Марии, в которой служили монахи. Известия источников XII в. об изгнании им из капитула секулярных клириков ныне признаются вымышленными. Ок. 965 г., получив от покровительствовавшего монахам элдормена Вост. Англии Этельвине землю в графстве Хантингдоншир, О. основал на острове среди болот крупный монастырь Рамси, в 969 г. он перевел в этот мон-рь монахов из Уэстбери. О. стал аббатом Рамси, ежегодно посещал обитель, повседневное управление общиной осуществлял декан. Являвшийся одним из главных приближенных кор. Эдгара (957/9–975) О. в 971 г. был назначен на почетную, хотя и обедневшую архиепископскую кафедру Йорка. В следующем году он вошел в состав посольства Эдгара ко двору императора Свящ. Римской империи Оттона I вероятно, тогда же посетил Рим, где получил от папы *Иоанна XIII* (по др. версии — от *Бенедикта VI*) паллий и разрешение вопреки каноническим нормам сохранить за собой Вустерскую кафедру. Ок. 973 или 975 г. О. и Дунстан совершили коронацию Эдгара в Бате, на к-рой присутствовал ряд шотландских и валлийских правителей, признавших его сюзеренитет. В Сев. Англии О. попытался восстановить монашескую жизнь в мон-ре Рипон. При нем были обретены мощи св. Вильфрида (согласно Житию О. авторства Эадмера, Йоркского архиеп. Вильфрида II — *Eadmer of Canterbury*. 2006. Р. 270–272) и 5 рипонских аббатов VII–VIII вв., но, по-видимому, он

продолжал уделять больше внимания Вустерскому диоцезу и мон-рю Рамси. О. покровительствовал созданию книг и образованию в основанных им мон-рях, по его приглашению в мон-ре Рамси нек-рое время жил знаменитый ученый *Аббон из Флэри*, написавший *Мученичество св. Эдмунда, короля Вост. Англии*, и подготовивший нескольких учеников (в т. ч. и Бюрхтферта, автора *Жития О.*). После смерти Эдгара О. и др. лидеры «монашеской» партии выдвинули претендентом на престол старшего сына короля, Эдуарда, их противники во главе с элдорменом Мерсии Элфхере — сына от 2-й жены, Этельреда. Убийство Эдуарда в марте 978 г. (впол. был канонизирован и почитался как мученик) и коронование Этельреда привели к опале О. и изгнанию монахов из ряда монастырей в Вустерском диоцезе (Уинчкомб, Першор, Ившем), но Рамси под покровительством Этельвине сохранил свое привилегированное положение. В нояб. 991 г. О. в последний раз посетил Рамси, освятив там новую церковь, вскоре его здоровье резко ухудшилось, и он скончался в следующем году, после церемонии омовения ног 12 беднякам, которую ежедневно совершал каждый Великий пост.

Почитание. О. был похоронен в соборе Пресв. Девы Марии в Вустере. Его могила почти сразу стала местом паломничества, уже Бюрхтферт, составитель 1-го *Жития О.*, отмечал происходившие на ней знамения и исцеления. 15 апр. 1002 г. еп. Эльдвульф перенес мощи О. на почетное место — к югу от главного алтаря. В кон. XI в., после завершения строительства еп. Вульфстаном II в Вустере нового собора в романском стиле (между 1084 и 1095), мощи О. были перенесены туда. С XII в. в Вустере память этого события отмечалась 8 окт., в вустерский календарь также входили годовщины кончины святого (28 февр., в високосные годы — 29 февр.) и его рукоположения во пресвитера (1 июня). В XVI в., во время Реформации, гробница О. была разрушена, мощи перезахоронены под полом собора. Др. центром культа О. в средние века был мон-рь Рамси, где день памяти О. (28/29 февр.) был включен в стихотворный литургический календарь уже ок. 994 г. Значительно меньше свидетельств его почитания в Йорке, хотя во 2-й пол. XI в., вероятно по просьбе Йорк-

ского архиеп. Эалдреда (1060–1069), живший в Англии фламанд. агнограф Фолькард Сен-Бертенский создал некие посвященные О. литургические тексты (не сохр.). Согласно «Хронике архиепископов Йоркских» (вероятно, написана ок. 1143 Альфредом из Беверли — см.: *Мереминский С. Г.* Беверли и североангл. историописание XII в. // СВ. 2006. Вып. 67. С. 140–163), в XII в. в Беверли (Вост. Йоркшир) как реликвия хранилась пурпурная, украшенная золотом и драгоценными камнями риза (infula) О. (The Historians of the Church of York. 1886. P. 341). С XI в. день памяти О. включен в большое число англ. монастырских бенедиктинских литургических календарей, он также отмечался во Флэри. Имя О. включено в состав Собора святых, в земле Британской и Ирландской просиявших (решение Синода РПЦ от 21 авг. 2007).

Ист.: *Chronicon abbatiae Ramesiensis a saec. X usque ad an. circiter 1200* / Ed. W. D. Macray. L., 1886; The Historians of the Church of York and Its Archbishops / Ed. J. Raine. L., 1886. Vol. 2; *Eadmer of Canterbury. Lives and Miracles of Saints Oda, Dunstan, and Oswald* / Ed. A. J. Turner, B. J. Muir. Oxf., 2006; *William of Malmesbury. Gesta pontificum Anglorum* / Ed. M. Winterbottom, R. M. Thomson. Oxf., 2007. 2 vol.; *Byrhtferth of Ramsey. The Lives of St. Oswald and St. Ecgwine* / Ed. M. Lapidge. Oxf., 2009. Лит.: St. Oswald of Worcester: Life and Influence / Ed. N. P. Brooks, C. Cubitt. L., 1996; *Brooks N. P.* Oswald [St. Oswald] (d. 992) // ODNB. Vol. 42. P. 79–84; *Tinti F.* Sustaining Belief: The Church of Worcester from c. 870 to c. 1100. Farnham, 2010; Prosopography of Anglo-Saxon England // www.pase.ac.uk/jsp/persons/CreatePersonFrames.jsp?personKey=10444 [Электр. ресурс].

С. Г. Мереминский

ОСВОБОЖДЕНИЯ ТЕОЛОГИЯ [испан. Teología de la liberación; англ. Liberation theology], богословское течение, возникшее в Лат. Америке во 2-й пол. XX в., основной задачей к-рого является осмысление христ. вести в контексте совр. проблематики социального неравенства. Название «теология освобождения» было принято вместо альтернативного «теология снизу» и стало устойчиво использоваться с 1969 г. (*Gutiérrez*. 2003. P. 20). В совр. лит-ре оно иногда применяется также в отношении нек-рых сотериологических концепций в нехрист. религиях и религиозно-политических явлений, направленных против различных форм угнетения и несправедливости (см., напр.: *Dabashi H.* Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire. L., 2008; Theologies of Liberation in Pa-

lesthine-Israel: Indigenous, Contextual, and Postcolonial Perspectives / Ed. N. Masalha, L. Isherwood. Camb., 2014).

Предпосылки возникновения. Формирование О. т. (с 1962) происходило под влиянием идей марксизма и христ. социализма, как ответ на социологическую теорию зависимость развития Лат. Америки, зиждущийся на возрождении в обществе надежд на выход из всеобъемлющего кризиса, на устремлениях к духовному и интеллектуальному оздоровлению в латиноамер. католицизме, вдохновляемых решениями *Ватиканского II Собора* (Boff L., Boff C. 1987. P. 66). В этот период умонастроения в католич. Церкви Лат. Америки определяли 3 группы: традиционалистское правое крыло, которое выступало против коммунизма; группа обновления, поддерживавшая разнообразные социальные начинания, к к-рой принадлежали члены епископского совета Лат. Америки (CELAM), в частности известный браз. архиеп. Элдер *Камара*; ультралевые радикалы-социалисты «мятежной Церкви», стоявшие на антиимпериалистических и антиолигархических позициях, призывавшие к крайним методам изменения ситуации вплоть до вооруженной борьбы.

На общее развитие теологии существенное влияние оказывало усвоение концепций совр. европ. авторов: интегрального гуманизма Ж. Маритена, социального персонализма Э. Мунье, прогрессивного эволюционизма П. Тейяра де Шардена, размышлений А. де Любака о социальном христианстве и И. Конгара о мирянах.

Основные представители, метод и задачи. Парадигма О. т. опирается на тексты перуанского доминиканца Г. Гутьерреса. В марте 1964 г. на конференции в г. Петрополисе он впервые представил свое новое понимание теологии — как «критическое осмысление практики». Заявив о принципиальной возможности совмещения христианства и марксистской философии, Гутьеррес призвал Церковь быть на стороне обездоленных и униженных, считал необходимой социально-политическую интерпретацию Свящ. Писания, раскрывающую спасение как освобождение человека во всех сферах жизни различными средствами, включая активное сопротивление (Gutiérrez. 1988. P. 88).

К Гутьерресу примкнули уругвайский иезуит Х. Л. Сегундо († 1996), бразильский францисканец Л. Бофф (род. в 1938), живущий в Сальвадоре испан. иезуит Х. Собрино (род. в 1938), аргентинский методист сотрудник *Всемирного совета Церквей* Х. М. Бонино († 2012) и др. теологи, чьи интересы были сосредоточены на проблематике социальной этики, глобализации и политической теологии.

Открытая критическая позиция последователей О. т. в отношении совр. общественно-политического устройства привела к тому, что многие из них подверглись гонениям, претерпели пытки или были убиты. Пренебрежения со стороны католич. учительства (см., напр., инструкцию Конгрегации вероучения «*Libertatis nuntius*» (AAS. 1984. Vol. 76. P. 876–909)) были вызваны гл. обр. некорректным применением ими марксистских идей при интерпретации истин Свящ. Писания и вероучения. Критики О. т., в частности кард. Й. Ратцингер (впосл. папа Римский Бенедикт XVI), видят в ней чрезмерную политизированность, зависимость от нехрист. концепций и крайние формы антиклерикализма, подменяющего иерархическую природу Церкви социальной (см.: Ratzinger J. (Benedikt XVI., Papst), Boff L. Dokument eines Konfliktes um die Theologie der Befreiung: Das Buch «Kirche: Charisma und Macht» in der Diskussion. Fr./M., 1984).

Представители О. т. подвергли критике академическую богословскую методологию за ее отчужденность от человеческих страданий, указав на необходимость поисков нового, адекватного социальным запросам метода (Segundo. 1975). По их мнению, теологи уже давно не имеют дело с реальными проблемами своего времени, тогда как в совр. ситуации крайне важно через призму веры рассматривать социокультурные категории, а Библия дает основания только для функциональной теологии, находящейся в диалоге с конкретной реальностью и служащей практическим целям (Dyrness. 1990. P. 90). Наряду с марксистской теорией в качестве методологической опоры для анализа общественных феноменов и экклезиологической ситуации теологи освобождения стали активно использовать экономические, политологические, этико-социологические разработки, применять

принципы герменевтики в трактовках Свящ. Писания, канонической, учительной и богословской традиций христианства (Singh. 2017. P. 558–559).

В О. т. принципиально уделяется первоочередное внимание феномену бедности. Бог понимается как Тот, Кто проявляется в истории бедняков, Чья универсальная любовь воплощается ради них (Gutiérrez G. Theology and Spirituality in Latin America Context // Harvard Divinity Bull. Camb., 1984. Vol. 14. P. 4–5). Забота о бедных и об угнетенных является началом миссии О. т., их страдания — аутентичным источником для понимания христ. истины и практики, потому что библейский Бог разделяет их участь. О. т. обращается также к отчужденным, сиротам, вдовам, к тем, кто бессильны в об-ве и безгласны в Церкви. К ее методу относится обязательное деятельное соучастие теолога в судьбе обездоленных, приобретение им реального опыта жизни среди них (Singh. 2017. P. 556).

Как указывают приверженцы О. т., Библия не подтверждает того, что богатство — знак божественного избрания. Разрабатывая христологию, идущую «снизу», т. е. имеющую отправной точкой человеческую природу и общественную миссию Спасителя (см.: Sobrino. 1976), они подчеркивают, что родившийся в яслях Иисус был наиболее близок к обремененным и угнетенным. Преимущество на стороне бедных, они блаженны, «ибо их есть Царствие Небесное», — так в О. т. трактуются слова Христа о «нищих духом» (Мф 5. 3). Вместе с тем в качестве социального явления бедность относится теологами освобождения к разрушительным факторам, к-рым нужно противостоять. Она не следствие выбора, но прямое следствие несправедливого общественного устройства (Dyrness. 1990. P. 81), а нищета ведет не только к физической, но и к ментальной и культурной смерти (Gutiérrez. We Drink from Our Own Wells. 1984. P. IX).

В О. т. затрагивается вопрос о коллективных взаимосвязях, о социальном конфликте, приводящем людей к бедности и к освободительной борьбе. Правдивая история — это история, рассматриваемая с позиции «жертв истории», тех, кто принадлежат к низам. Именно эти люди являются сердцем человеческой истории, основной

мотив которой состоит, по мнению Гутьерреса, в борьбе за свободу для обеспечения не только лучших условий жизни, но и глубинных изменений социальной структуры, активного участия людей в Божием «непрерывном творении» (*creatio continua*) и перехода к иному образу человеческого существования (*Idem*. 1988. Р. 21).

Корнем всякой несправедливости и гнета является грех — «разрушение дружбы с Богом и другими людьми... окончательная причина бедности, несправедливости и угнетения, в которых сегодня живет человек» (*Ibid*. Р. 24–25). Грех рассматривается не только в частном смысле, как внутренняя реальность, проявления эгоизма и индивидуализма, но и в социально-экономической и исторической перспективе — как отсутствие братства и любви в отношениях между людьми (*Ibid*. Р. 102). Он обретает формы внутри различных структур человеческой жизни, организаций и учреждений, становясь, т. о., структурным грехом. К одной из самых мощных греховных структур представители О. т. относят капитализм с его производными — колониализмом и девелопментализмом, утверждающими развитие богатых гос-в за счет экономически отсталых стран (*Ibid*. Р. 49–50).

В этом контексте спасение есть протест против зла, являющегося причиной бедности. Процесс спасения имеет 3 уровня: политическое освобождение, заключающееся в трансформации общества; психологическое и антропологическое освобождение, «трансформация мысли», к-рая направляет жизнь обездоленного и бедного человека; освобождение от самого греха, обретаемое только в Распятом Христе (*Ibid*. Р. XXXVIII). Т. о., подлинное спасение связывается с Божиим действием в истории, с Его призывом к радикальному преобразованию не только личной жизни, но и целостной структуры общества. Ибо «богатые и бедные не будут по-настоящему освобождены, пока структурная несправедливость останется нетронутой» (*Dyrness*. 1990. Р. 99). О. т. представляет Христа в первую очередь Освободителем, несущим свободу и справедливость людям всех классов, спасающим человечество от греха, имеющего также социальное измерение (*Bonino*. 1983. Р. 84). При этом в понимании ее последователей О. т. не просто

политическое движение, ибо борьба, к к-рой Бог призывает Свой народ, направлена против всех сил смерти, как бы они ни проявлялись. Это борьба за жизнь в полном и подлинном смысле, и Церковь, откликающаяся своей верой и участием на нужды бедных в моменты освободительного исторического пробуждения, по истине носит печать Церкви Христа (*Gutiérrez*. *The Poor and the Church*. 1984. Р. 4–5).

Лит.: *Gutiérrez G.* Teología de la liberación: Perspectivas. Lima, 1971 (англ. пер.: *Idem*. *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*. Maryknoll (N. Y.), 1988²; рус. пер.: *Гутьеррес Г.* Теология освобождения (отрывки) / Пер.: О. В. Боровая // Соц.-полит. измерение христианства: Избр. теол. тексты XX в. / Ред.: С. В. Лёзов, О. В. Боровая. М., 1994. С. 204–213); *idem*. *Beber en su propio pozo: En el itinerario espiritual de un pueblo*. Lima, 1983 (англ. пер.: *Idem*. *We Drink from Our Own Wells: The Spiritual Journey of a People*. Maryknoll, 1984); *idem*. *The Poor and the Church in Latin America*. L., 1984; *idem*. *The Task and Content of Liberation Theology* // *The Cambridge Companion to Liberation Theology* / Ed. C. Rowland. Camb., 2003. Р. 19–38; *Boff L.* *Jesus Cristo libertador: Ensaio de cristologia crítica para nosso tempo*. Petrópolis, 1972; *idem*. *A graça libertadora no mundo*. Petrópolis, 1976; *idem*. *Igreja: Carisma e poder*. Petrópolis, 1982; *Bonino J. M.* *Doing Theology in a Revolutionary Situation*. Phil., 1975; *idem*. *Toward a Christian Political Ethic*. Phil., 1983; *Segundo J. L.* *Liberación de la teología*. Buenos Aires, 1975 (рус. пер.: *Сегундо Х.* Освобождение теологии (фрагм.) / Пер.: О. В. Боровая // Соц.-полит. измерение христианства. 1994. С. 214–219); *idem*. *El dogma que libera: Fe, revelación y magisterio dogmático*. Santander, 1989; *Sobrino J.* *Cristología desde América Latina: Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*. México, 1976; *Boff C.* *Teología e prática: Teologia do político e suas mediações*. Petrópolis, 1978; *Dussel E.* *Ethics and the Theology of Liberation*. Maryknoll, 1978; *Boff L., Boff C.* *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis, 1985 (англ. пер.: *Idem*. *Introducing Liberation Theology*. Maryknoll, 1987); *Революция в Церкви? (Теология освобождения): Док-ты и мат-лы / Сост.: Н. Н. Потапшинская. М., 1990; Dyrness W.* *Learning about Theology from the Third World*. Grand Rapids, 1990; *The Systematic Theology: Perspectives from Liberation Theology* / Ed. J. Sobrino et al. Maryknoll, 1996; *Latin American Liberation Theology: The Next Generation* / Ed. I. Petrella. Maryknoll, 2005; *Грениц С., Олсон Р.* *Богословие и богословы XX в.* Черкассы, 2011. С. 318–340; *Заритовская З. А.* Теология освобождения в странах Лат. Америки // *Зап. философия кон. XX — нач. XXI в.: Идеи. Проблемы. Тенденции* / Отв. ред.: И. И. Блауберг. М., 2012. С. 184–209; *Крылов П. В.* «Теология освобождения» и взгляды ее представителей на концепцию мировой истории // *Религия. Церковь. Общество: Исслед. и публ. по теологии и религии*. СПб., 2012. Вып. 1. С. 151–178; *Introducing Liberative Theologies* / Ed. M. A. De la Torre. Maryknoll, 2015; *Singh D.* *Liberation Theology* // *The Oxford Handbook of the Epistemology of Theology* / Ed. W. J. Abraham, F. D. Aquino. Oxf., 2017. P. 551–563.

А. В. Денисенко

ОСВЯЩЕНИЕ ХРАМА — см. в ст. *Храм*.

ОСЕТИНСКАЯ ДУХОВНАЯ КОМИССИЯ, орг-ция, основанная Правительством Российской империи при участии груз. духовенства для просвещения горских народов на Кавказе. Деятельность О. д. к. проходила в 2 этапа. На 1-м этапе (7 февр. 1745 — 1792) миссионерская деятельность охватывала только горные районы Сев. Кавказа, на 2-м (15 сент. 1815 — 9 июня 1860) — Сев. Кавказ и те регионы Грузии, в к-рых христианство было ослаблено.

Первый этап деятельности О. д. к. Христианство на Сев. Кавказе распространилось из Грузии в IV–X вв.: эти территории окормляли Хунзахская, Анцухская и Цахурская епархии *Грузинской Православной Церкви*. В кон. XIV — нач. XV в. вслед. нашествий Тамерлана и в XV–XVIII вв. в результате продвижения вглубь Кавказа турок и персов на Сев. Кавказ проник ислам. Грузия, разделенная на царства и княжества, не могла обеспечить церковное окормление северокавказских народов: часть населения приняла ислам, часть обратилась в язычество.

В нач. XVIII в. границы Российской империи приблизились к Кавказскому хребту. В нояб. 1742 г. находившиеся в России груз. клирики еп. Самебский *Иосиф (Квабулидзе)* и архим. Николай (Джапаридзе; настоятель московского в честь иконы *Божией Матери «Знамение» мужского монастыря* с 1738) обратились с просьбой к российской имп. *Елизавете Петровне* послать груз. духовенство из Москвы в Кизляр для обращения 200 тыс. осетин. В докладе отмечалось, что христианизация осетин облегчит принятие ими подданства России: Осетия, согласно Белградскому договору (1739), находилась в зависимости от Кабарды и прямое вмешательство России могло бы вызвать протесты со стороны Османской империи (Мат-лы по истории Осетии. 1933. С. 49). 7 февр. 1745 г. по решению Синода РПЦ для распространения христианства среди горцев была создана О. д. к. с центром в Кизляре. Близ с. Майрамада было основано т. н. Осетинское подворье. Председателем было назначен архим. Пахомий (Церетели; до 1766); также Синод утвердил членов комиссии, выбранных еп. Иосифом

фом и архим. Николаем: архим. Пахомия (Церетели), игум. Христофора (Гурамишвили), игум. Николая (Махателашвили), прот. Георгия Давиташвили и др. На содержание О. д. к. Синод выделил средства, членам было назначено жалование и выделено пропитание. Проповедь надлежало вести на груз. языке и по возможности на местных языках. Миссионеры должны были регулярно предоставлять письменный отчет в Синод (Там же. С. 54, 60).

Первыми миссионерскую деятельность стали вести в мае 1745 г. архим. Пахомий, игум. Христофор и братья Махателашвили — игум. Николай и иером. Кайхосро, к-рым было выделено 472 р. С 1752 г. состав О. д. к. увеличился (НА Грузии. Ф. 491. Д. 697. Л. 3). Груз. духовенство, хорошо знакомое с традициями горских народов, пользовалось уважением среди местного населения и за короткое время добилося сравнительного успеха. В 1745–1746 гг. были крещены ок. 300 чел. и среди них были представители как высшего слоя феодалов, так и низкого сословия. Грузинские миссионеры оставили интересные сведения об обычаях и о традициях осет. народа (Там же. Ф. 492. Оп. 1. Д. 189).

Первоначально миссионеры сами обучали осет. детей грамоте. Затем в 1764 г. в Моздоке была основана 1-я в истории осет. народа школа (закрыта в 1792), при ней был устроен пансион. Школа содержалась на средства миссионеров и на пожертвования царей Картли и Имерети. Здесь преподавали духовную лит-ру, рус. и осет. языки. По неполным данным, количество учеников не превышало 48. Выпускников-отличников посылали на обучение за казенный счет в Астраханскую ДС. Первым педагогом был дьячок Григорий Романишвили, к-рый перевел для школы с грузинского на осет. язык Молитвослов и Катехизис (Мат-лы по истории Осетии. 1933. С. 54).

По настоянию владетельных князей Кабарды, недовольных деятельностью миссионеров, Порта в 1764 г. выдвинула России протест по поводу устройства Осетинского подворья. В 1769 г. во время поездки в Грузию по наущению кабардинцев был убит архим. Григорий, возглавлявший О. д. к. с 1766 г., Осетинское подворье разорено жителями Куртатинского ущелья. В 1770 г. во главе О. д. к. был поставлен архим. Пор-

фирий, однако уже тогда Синод решил провести коренное преобразование в сфере просвещения осетин, поскольку было очевидно, что мн. горцы принимают крещение, желая получить подарки и льготы, нек-рые крестятся по неск. раз.

В 1771 г. по решению Синода председателем О. д. к. был назначен рус. прот. Афанасий Лебедев; центр был перемещен в Моздок, в результате чего О. д. к. стали называть также Моздокской; жалование было повышено вдвое; проповедь предлагалось вести сначала в районах, близких к России, с дальнейшим продвижением вглубь Кавказа. По рескрипту имп. *Екатерины II Алексеевны* (1777) прот. Афанасию поручалось стремиться не к «торопливому сподоблению крещения», а к подробному изъяснению сути христ. веры и воспитанию в горцах «всякого благонравия» (История груз. иерархии. 1853. С. 75–76). В 1780 г. руководителем О. д. к. стал прот. Иоанн Болгарский. Политическая обстановка улучшилась: по Кючук-Кайнарджийскому миру (1774) Кабарда была присоединена к России. В 1785 г. было основано Кавказское наместничество, создана Кавказская линия. В Моздоке из числа крещеных горцев была образована казачья осет. сотня.

О. д. к. перестала функционировать в 1792 г.: было решено произвести новое церковно-адм. устройство края. За время ее деятельности в христианство было обращено 8199 чел. (2142 чел. — в 1745–1769; 6057 чел. — в 1771–1792 — История груз. иерархии. 1853. С. 77); были открыты часовни для осетин в Кизляре и Моздоке, а в 1785 г. для кистинцев — часовня и церковь на берегу р. Байсу (НА Грузии. Ф. 492. Оп. 1. Д. 57).

Миссионерская деятельность на Северном Кавказе между периодами работы О. д. к. В 1793 г. в составе Астраханской епархии было создано *Моздокское викариатство*, среди задач которого было окормление новообращенных горцев и распространение Православия среди горских народов. Значительную роль в просвещении Сев. Кавказа на рубеже XVIII и XIX вв. сыграл еп. Моздокский и Маджарский *Гай* (*Такаов*). В его попечении была моздокская школа, вместе с П. Генцауровым он на основе кириллицы составил осет. азбуку, издал в Москве на осет. языке Молитвослов (1795) и «Начальное учение человекам, хотя-

щим учиться книг Божественного Писания» (катехизис) с параллельным церковнослав. текстом (1798). При поддержке Кавказского ген.-губернатора И. В. Гудовича еп. Гай на берегу р. Терек основал Преображенский муж. мон-рь, при к-ром предполагалось открыть ДУ. В 1797 г. еп. Гай перенес из Куртатинского ущелья в Моздок чудотворный Моздокский список *Иверской иконы Божией Матери*, для к-рого была построена Успенская ц. и позже основан жен. мон-рь. 16 окт. 1799 г. Моздокское викариатство было упразднено (вошло в состав Астраханской епархии), еп. Гай переведен на Саратовскую кафедру. Миссионерская деятельность в регионе сошла на нет, часть горцев вернулась к прежним верованиям.

Второй этап деятельности О. д. к. После присоединения восточного Груз. царства Картли-Кахети к России (1801) и упразднения автокефалии Грузинской Православной Церкви (30 июня 1811; введена в качестве *Грузинского Экзархата* в состав РПЦ) правительство вновь вернулось к вопросу об обращении кавказских горцев. 15 сент. 1814 г. Синод издал указ о возобновлении работы О. д. к. Председателем был назначен архиеп. Алавердский и Телавской Досифей (Пицхелаури), центром стал Тифлис. Комиссия находилась в непосредственном подчинении Синода, ареал ее деятельности был расширен (помимо Сев. Кавказа включены груз. регионы Абхазия, Саингило, Сванети, Самцхе-Джавахети), на ее работу было выделено 14 750 р. серебром, с ежегодным увеличением суммы (НА Грузии. Ф. 492. Оп. 1. Д. 412). Помимо председателя в состав О. д. к. входили архимандрит, игумен, 4 иеромонаха, 2 иеродиакона, 2 иерея, диакон, 8 церковнослужителей. Канцелярские дела вели коллежский секретарь (10-го класса), губ. секретарь (12-го класса, занимался переводами), 2 переписчика. В штате О. д. к. состояли также 30 всадников из церковных крестьян, выполнявших функцию проводников. Они были освобождены от всех налогов. За безопасность миссионеров отвечали 100 штатных казаков, эта служба приравнивалась к воинской повинности. Миссионерские центры О. д. к. находились в Телави (Кахети) и Ананури (Картли) (История груз. иерархии. 1853. С. 79–80).

В сент. 1817 г. в результате реформ экзарха архиеп. *Феофилакта (Русанова)* О. д. к. вошла в подчинение *Грузино-Имеретинской синодальной конторе*. 28 дек. 1818 г. О. д. к. были выданы правила для миссионеров: для обращения горцев им надлежало «употреблять больше духовные, нежели мирские, побуждения»; они не должны были участвовать в разбирательстве мирских дел и крестить без удостоверения искренности крещаемых (Там же. С. 80–81). Новокрещеным горцам было разрешено выбирать место жительства, им помогали материально. В 1819 г. членам О. д. к. стали выплачивать жалованье (общая сумма составила 13 250 р. в год), были выделены средства для бесплатного распространения икон, крестов и др., общий расход гос-ва на О. д. к. в этом году составил 28 тыс. р. (НА Грузии. Ф. 495. Д. 514. Л. 4). В 1825 г. на строительство церквей в горных районах правительство выделило 49 тыс. р. Кроме того, на работу О. д. к. 1250 р. ежегодно выделял Грузинский Экзархат.

Особое внимание уделялось духовному образованию молодежи. В 1817–1821 гг. было обращено 47 100 чел. (среди них — 28 592 осетина, 3405 хевсуров, 363 тушинца, 668 ингушей). По указанию экзарха архиеп. *Феофилакта* было построено и восстановлено 29 правосл. храмов (НА Грузии. Ф. 492. Оп. 1. Д. 57).

Значительное внимание уделялось переводам на языки горцев Свящ. Писания и церковной и духовной лит-ры, большое значение имели труды И. Ялгузидзе, по происхождению осетина, получившего духовное образование в мон-ре Давид-гареджи в пуст. *Гареджи*. С 1815 г. он работал переводчиком в О. д. к., на основе груз. азбуки составил осет. алфавит. Перевел с грузинского на осет. язык утренние и вечерние молитвы, Катехизис, Требник (изд. одной книгой: Тифлис, 1820; М., 1823), Последование литургии (М., 1921), последования крещения, обручения, венчания и погребения. В 1823 г. перевел на осет. язык Четвероевангелие (его рассматривали в Московском комитете Российского библейского об-ва, но не изд.). Также Ялгузидзе преподавал груз. и осет. языки в Тифлисской ДС на отд-нии для подготовки священников-миссионеров О. д. к.

С течением времени правительство убедились в том, что истинное об-

ращение горцев возможно только при воспитании среди их детей буд. священников. В 1836 г. О. д. к. открыла во Владикавказе 4-классное ДУ, где на осет. языке обучали 33 осет. ребенка 8–12 лет. Осет. язык преподавал секретарь Грузино-Имеретинской синодальной конторы Г. Мchedlishvili, также преподававший осет. язык в Тифлисской ДС (30–40-е гг. XIX в.); он перевел с груз. языка на осетинско-тагаурское наречие и издал (до 1836) Закон Божий и Катехизис. Также он составил грамматику осет. языка, перевел Псалтирь, Четвероевангелие и нек-рые др. книги (не изд.). Среди известных осетин, окончивших Тифлискую ДС, были свящ. Алексей Калоев, писатель и переводчик Василий Цароев. В 30–40-х гг. XIX в. основаны церковноприходские школы: при ардонской ц. вмч. Георгия (на 23 ученика), в с. Кобан в Какадурском приходе (4), при ц. вмч. Георгия в Цинасепели (6), при ц. вмч. Георгия в с. Нара (4), при ц. Пресв. Богородицы в с. Джава (6), при ц. вмч. Георгия в с. Хачираанткари (10), при церкви Ананури (12), в Барисахо (10), в Лыхнах (4) и др. (НА Грузии. Ф. 492. Оп. 1. Д. 512).

В первые 10 лет после возобновления работы О. д. к. было построено 28 каменных и 16 деревянных церквей (в общей сложности потрачено 365 тыс. р.). В 30–50-х гг. XIX в. во Владикавказе и в его окрестностях было построено 6 церквей, в Ардоне — 5, в Джаве — 3, в Хевсурети — 1, в Абхазии — 3, в Сванети — 3 (НА Грузии. Ф. 492. Оп. 1. Д. 471).

Особенно тяжело проповедь велась в Самцхе-Джавахети, к-рая вошла в состав России в 1828–1829 гг., после 300-летнего тур. господства. Большая часть мусульм. населения переехала в Османскую империю, на место мусульман поселили армян из Османской империи; оставшееся мусульм. население равнодушно относилось к деятельности миссионеров. Усиливалась пропаганда ислама и в Осетии, где к 1855 г. вслед. дейст-вий Шамиля в условиях русско-тур. войны (1853–1856) христианство было совершенно подавлено.

В кон. 50-х гг. XIX в., после окончательного присоединения Сев. Кавказа к Российской империи, был поставлен вопрос о реорганизации О. д. к. 9 июня 1860 г. по распоряжению имп. Александра II комиссия была упразднена, вместо нее основано *Общество восстановления*

православного христианства на Кавказе. По состоянию на 1860 г. в результате деятельности О. д. к. было построено 87 церквей, 6 начальных школ и 4-классное ДУ.

Ист.: Состояние христианства в Осетии под рус. владычеством в XVI–XVIII вв. // Владикавказские Ев. Ч. неофиц. 1900. № 14. С. 245–249; № 15/16. С. 261–269; № 17. С. 289–299; № 21. С. 379–384; № 22. С. 400–406; № 23. С. 427–432; № 24. С. 453–464; *Тамыев А.* Христианство в Осетии // Там же. № 12. С. 205–209; *Платонов А. И.* Обзор деятельности «Общества восстановления правосл. христианства на Кавказе» за 1860–1910 гг. Тифлис, 1910; Материалы по истории Осетии. Орджоникидзе, 1933. Т. 1: XVIII в.

Лит.: История груз. иерархии, с присовокуплением обращения в христианство Осетии и других горских народов, по 1-е янв. 1825 г. М., 1853; *Е. К. [Кирион III (II) (Сазагашвили), католикос-патриарх]*. Краткий очерк истории Груз. Церкви и Экзархата за XIX ст. Тифлис, 1901; *Хуцишвили М.* Социально-полит. позиция Груз. Церкви в XIX–XX вв. Тб., 1987 (на груз. яз.); *Гедеев (Докукин), митр.* История христианства на Сев. Кавказе до и после присоединения его к России. М.; Пятигорск, 1992; *Церава В.* Миссионерская деятельность экзархата Грузии в XIX в. Кутаиси, 2003 (на груз. яз.); *Бубулашвили Э.* Из истории деятельности Осетинской духовной комиссии // Вопросы новой и новейшей истории. Тб., 2007. Т. 2. С. 233–239 (на груз. яз.).

Э. Бубулашвили

ОСИЙ [Оссий; лат. Ossius, Osius, Hosius] († кон. 357 или 358), свт. (пам. 27 авг. и в воскресенье перед 12 окт. — в Соборе святых, в земле Испанской и Португальской просиявших), еп. Кордубы (ныне Кордова, Испания), сподвижник имп. *Константина I Великого* (306–337), участник арианских споров (см. *Арианство*). В источниках IV–V вв. сохранились многочисленные, но разрозненные сведения об О. Его церковно-политическая деятельность освещается в сочинениях свт. *Афанасия I Великого*, *Евсевия*, еп. Кесарии Палестинской, *Георгия*, еп. Лаодикийской Сирийской, свт. *Илария* Пиктавийского, свт. *Фивадия*, еп. Агинского, блж. *Августина*, еп. Гиппонского, рим. пресвитеров *Фаустина* и *Марцелина*, сторонников луцифериян, а также в трудах церковных историков *Сулпиция Севера*, *Филосторгия*, *Сократа Схоластика*, *Созомена*, *Феодорита*, еп. Кирского, *Геласия Кизического*, в более поздних визант. анонимном соч. «Жизнь Константина» (ВНГ, N 365) и соч. «О знаменитых мужах» свт. *Исидора Севильского*. Важнейшие источники сведений об О. — письма имп. Константина Великого и папы Римского *Либериана* (352–366), послание О. папе Римскому *Юлию I* (337–352), составлен-

ное совместно с Протогеном, еп. Сардики (Сердики, ныне София) (335–351), и его же письмо имп. *Констанцию II* (337–361), а также документы Соборов в Эльвире (нач. IV в.), Антиохии (324 или 325), Никее (325), Сардики (343), совещания епископов в Сирмии (357).

Дата и место рождения О. доподлинно неизвестны; вероятно, он род. ок. 256 г. в Испании. О его семье сведений не сохранилось. Упоминаемое свт. Исидором Севильским сочинение О. — послание сестре, посвященное восхвалению девства, — не дошло до нашего времени (*Isid. Hisp. De vir. illustr. V 6*). Ок. 295 г. О. был рукоположен во епископа Кордубы (*Athanas. Alex. Hist. arian. 42*; см.: *De Clercq. 1954. P. 79*). Он присутствовал на общепан. Соборе в Эльвире (Илиберрисе; вероятно, ныне Гранада), что явствует из сохранившегося списка участников (*Concilios visigóticos e hispano-romanos / Ed. J. Vives. Barcelona; Madrid, 1963. P. 1*), а также из ссылки самого О. на 21-й канон Эльвирского Собора в его выступлении на Сардикийском Соборе в 343 г. (11-й канон в греч. версии, 14-й — в латинской). Дата проведения Эльвирского Собора неизвестна. Исследователи расходятся в вопросе о том, был ли данный Собор созван до (*De Clercq. 1954. P. 87–103; Duval, Pietri. 1995. P. 145*) или после (*Dale. 1882. P. 12–45*) гонения на христиан при императорах *Диоклетиане* (284–305) и *Максимиане Геркулии* (285–305, 307–308, 310). Во время гонения О., вероятно, открыто исповедал свою веру и подвергся притеснениям от властей, т. к. в послании имп. Констанцию II он называл себя исповедником (*Athanas. Alex. Hist. arian. 44*). Неизвестно, находился ли он в заключении и применялись ли к нему пытки. Не вполне ясны также обстоятельства знакомства О. с имп. Константином Великим. Возможно, О. сыграл какую-то роль в обращении Константина в христианство (*Opitz H. G. Die «Vita Constantini» des «Codex Angelicus» 22 // Byz. 1934. Vol. 9. P. 557–558*). В нач. 10-х гг. IV в. О. становится одним из важнейших советников императора по религ. вопросам. По поручению Константина Великого он составил список служителей Кафолической Церкви в Африке, к-рым император направил денежные средства (*Euseb. Hist. eccl. X 6. 2*). Затем он принимал участие в донатистском споре, под-

держав еп. Цецилиана Карфагенского и его сторонников (*Aug. Contr. ер. Parmen. I 5. 10*). По утверждению донатиста Пармениана, О. призвал Константина Великого казнить раскольников; по др. сведениям, он, напротив, советовал императору прибегнуть к более мягким наказаниям (*Ibid. I 8. 13*). Возможно, именно в этот период О. был по неизвестным причинам осужден испан. епископами, но оправдан епископами Галлии. По мнению блж. Августина, испан. епископы также признали его невиновность (*Ibid. I 4. 7*). О. адресован закон имп. Константина (321), санкционирующий практику освобождения рабов в церкви в присутствии епископа (СТh. IV 7. 1).

В связи с нестроениями в Александрийской Церкви, вызванными богословским спором между свт. *Александром* († 326 или 328) и *Арием* (256–336), в 324 г. О. по поручению имп. Константина Великого отправился в Александрию и передал участникам конфликта имп. послание с призывом к примирению (*Euseb. Vita Const. II 63, 73; Socr. Schol. Hist. eccl. I 7; Sozom. Hist. eccl. I 16*). О. принял участие в небольшом Соборе в Александрии (*Athanas. Alex. Apol. contr. ar. 74; Socr. Schol. Hist. eccl. III 7*) и, изучив ситуацию на месте, однозначно занял сторону свт. Александра. После отъезда из Египта (324 или нач. 325) О. возглавил Собор в Антиохии, на к-ром, вероятно, был избран новый епископ этого города — свт. *Евстафий* (324/5–337?) (*Бриллиантов. 1913. № 7/8; De Clercq. 1954. P. 206–217; Hanson. 2005. P. 146–151*). Послание Собора, сохранившееся в сир. переводе, было составлено О. и адресовано еп. Александру (вероятно, Фессалонийскому) (*Athanasius. Werke / Hrsg. H. G. Opitz. B.; Lpz., 1934. Bd. 3. Tl. 1: Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites: 318–328. Lfg. 1. S. 36–41*). Богословское содержание соборного послания очень близко к тринитарному учению свт. Александра Александрийского, сформулированному в ходе его полемики с Арием. Участники Собора прервали общение со сторонниками тринитарного субординационизма Феодотом Лаодикийским, Нарциссом Нерониадским и Евсевием Кесарийским, предоставив им, однако, время для отречения от заблуждений. По-видимому, на этом Соборе состоялась беседа О. с Нарциссом,

во время к-рой последний исповедовал веру в Три сущности в Троице (*Euseb. Contr. Marcel. I 4. 39*).

Вероятно, отчет О. о конфликте в Александрии повлиял на решение имп. Константина Великого созвать в 325 г. *Вселенский I Собор* в Никее, хотя у этой инициативы императора могли быть и др. причины, не связанные с арианскими спорами (*Pietras. 2001*). О. принял участие в работе Собора. Его имя упоминается на 1-м месте почти во всех сохранившихся списках участников. Это позволяет предположить, что на Соборе (во всяком случае, на нек-рых его заседаниях) О. выполнял роль председателя (*Honigsmann. 1939; De Clercq. 1954. P. 228–238*). Утверждение автора «*Praefatio ad Canones Sardicensis*» и Геласия Кизического (*Gelas. Cyzic. Hist. eccl. II 5, 12, 28*) о том, что О. якобы действовал на Соборе как легат папы Римского *Сильвестра I* (314–335), не подтверждается более ранними источниками и вызывает сомнения (*De Clercq. 1954. P. 238–250; Pietri. 1976. P. 175–176*). В то же время имена рим. пресвитеров-легатов следуют в списках подписей за именем О. Роль О. на Соборе может объясняться доверием к нему имп. Константина. Как и в предсоборный период, О. поддерживал свт. Александра Александрийского. Вероятно, он также принял заметное участие в подготовке *Никейского Символа веры* (*Athanas. Alex. Hist. arian. 42; Philost. Hist. eccl. I 7*), хотя его вклад был, по-видимому, скорее координационным, чем содержательным. Некоторые исследователи пытались связать с именем О. включение в Символ термина «*ὁμοούσιος*» (единосущный) как эквивалента лат. «*unius substantiae*» (*Гарнак. 2001. С. 273, 279–280; Schwartz. 1959. S. 182*). Однако понятие «*ὁμοούσιος*» в лат. текстах IV в., как правило, не переводилось, а воспроизводилось по-гречески, что указывает на отсутствие у этого термина лат. прототипа. В этой связи в совр. научной лит-ре господствует мнение о том, что ни О., ни др. зап. участники I Вселенского (Никейского) Собора не оказали существенного влияния на его богословие (*Stead. 1974. P. 235–240; Hanson. 2005. P. 169–170; Ulrich. 1997. P. 13–16*).

После завершения Собора О., по-видимому, вернулся в Испанию. В нач. 40-х гг. IV в. он вновь оказался вовлечен в арианские споры,

активно поддержал свт. Афанасия Великого против его оппонентов — евсевиян. О. прибыл в составе делегации зап. епископов на созванный императорами *Константином I* (337–350) и *Констанцием II* общецерковный *Сардикийский Собор*. Наряду с еп. Протогеном Сардикским он фактически взял на себя роль лидера зап. епископата и вел переговоры с восточной (но преимущественно евсевиянской) делегацией о проведении общих заседаний (*Athanas. Alex. Hist. arian. 44; Idem. Apol. contr. ar. 44; Hilar. Pict. Fragm. hist. II 2; Socr. Schol. Hist. eccl. II 20; Theodoret. Hist. eccl. II 8*). Главным препятствием к этому стало включение в состав зап. делегации осужденных на Востоке и нашедших поддержку на Западе епископов свт. Афанасия Великого, *Маркелла* Анкирского и *Асклепы* Газского. Вост. делегация отказалась объединиться с западной в случае, если свт. Афанасий, *Асклеп* и *Маркелл* не будут удалены. О. предложил вост. епископам компромисс: забрать свт. Афанасия вместе с собой в Испанию при его оправдании (*Athanas. Alex. Hist. arian. 44*), однако в общецерковном формате Собор так и не состоялся. Сепаратный вост. Собор осудил не только свт. Афанасия, *Асклепу* и *Маркелла*, но и поддержавших их зап. епископов, в т. ч. и О. (*Hilar. Pict. Fragm. hist. III 24, 27–28*). Собор зап. епископов под рук. О. подтвердил оправдание свт. Афанасия, *Асклепы* и *Маркелла* (*Athanas. Alex. Apol. contr. ar. 37, 41, 47, 49; Hilar. Pict. Fragm. hist. II 13; Theodoret. Hist. eccl. II 8*) и осудил своих оппонентов как сторонников «арианской и евсевиянской ереси» (*Hilar. Pict. Fragm. hist. II 11, 14*). Стремясь положить конец ее распространению, участники *Сардикийского Собора* зап. епископов составили исповедание веры (*Theodoret. Hist. eccl. II 8*). Этот текст содержал неск. двусмысленных с богословской т. зр. утверждений, некие исследователи интерпретируют их как результат неразличения участниками Собора Бога Сына и Св. Духа (т. н. бинитаризм) (*Hanson. 2005. P. 303; Hall. 1989. P. 182–184; Ayres. 2004. P. 125*). Др. исследователи оснашивают подобные выводы (*Bartolozzi. 2011. P. 34–37*). Кроме того, в сардикийском исповедании содержались утверждение об обладании Лицами Пресв. Троицы единой ипостасью и осуждение сторонников учения о Трех Божествен-

ных Ипостасях. При этом составители формулы отождествляли понятия «ипостась» и «сущность»: «Одна есть ипостась, которую и сами еретики называют сущностью Отца и Сына и Святого Духа» (μίαν εἶναι ὑπόστασιν ἣν αὐτοὶ οἱ αἱρετικοὶ οὐσίαν προσαγορεύουσι τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος). Не вполне ясно, было ли данное исповедание принято Собором формально. Свт. Афанасий Великий в посл. это прямо отрицал (*Athanas. Alex. Ad Antioch. 5*). Сохранилось письмо О. и еп. Протогена папе Римскому Юлию I, в к-ром они объясняли составление данного исповедания необходимостью борьбы с новыми аргументами сторонников арианства, что представлялось им актуальным в контексте церковной катехизации (*The Correspondence of Pope Julius I / Ed. G. L. Thompson. Wash., 2015. P. 94–97; ср.: Sozom. Hist. eccl. III 12*). По-видимому, зап. участники *Сардикийского Собора* заседали не на общем собрании, а разбившись на комиссии, чем могут объясняться расхождения в трактовке статуса рассмотренных документов (*Parvis. 2006. P. 235–239*). Собор также принял ряд канонов, большинство из к-рых было предложено О. и затрагивало гл. обр. вопросы, связанные с епископским служением. Особое значение имеют 3 канона (2 из них предложены О.), которые касаются особого статуса Римской Церкви. Согласно этим канонам, папа Римский наделялся правом рассмотрения апелляции епископов, низложенных провинциальным Собором. В случае необходимости он мог инициировать пересмотр дела епископами соседней (по отношению к кафедре обвиняемого) провинции и, если этого желает обвиняемый, прислать туда своих пресвитеров-легатов. Апелляционные прерогативы Папского престола мотивировались почтением к ап. Петру (*Hess. 2002. P. 91–255*).

В 50-х гг. IV в., уже в преклонном возрасте, О. вновь оказался вовлечен в церковно-политическое противостояние, вызванное арианскими спорами. К 353 г. вся территория Римской империи оказалась под властью имп. Констанция II, который поддерживал евсевиян. Император попытался заставить зап. епископат отказаться от поддержки свт. Афанасия Великого и провел с этой целью Соборы в Арелате (353; см. ст. *Аре-*

латские Соборы) и Медиолане (355; см. ст. *Медиоланские Соборы*). Зап. епископы, несогласные с политикой императора, были отправлены в ссылку. В их числе оказался и О. (*Athanas. Alex. Hist. arian. 45–46; Idem. Apol. de fuga sua. 5; Idem. Apol. contr. ar. 89; Socr. Schol. Hist. eccl. II 31; Sozom. Hist. eccl. IV 6*), к-рого о событиях в Италии информировал папа Римский *Либерий* (*Hilar. Pict. Fragm. hist. VI 3*). Свт. Афанасий Великий свидетельствует об обращении О. к Констанцию с призывом не вмешиваться в церковные дела. В частности, О. писал ему: «Если нам [епископам] не дано право начальствовать на земле, то и ты, император, не имеешь права воскурять фимиам» (οὐτε τοίνυν ἡμῖν ὄρχειν ἐπὶ τῆς γῆς ἐξεστίν, οὐτε σὺ τοῦ θυμῶν ἐξουσίαν ἔχεις, βασιλεῦ — *Athanas. Alex. Hist. arian. 44*).

Местом ссылки О. был назначен иллирийский г. Сирмий (ныне Сремска-Митровица, Сербия), где он, вероятно, оказался под надзором местного еп. Гермения. В 357 г. вместе с др. испан. еп. Потамием Олисипонским (Лиссабонским) О. подписал т. н. 2-ю сирмийскую формулу (*Hilar. Pict. De Synod. 3*), отвергавшую допустимость использования в богословском обиходе термина «substantia», отождествляемого с греч. «οὐσία», а также таких понятий, как «единосущный» (homousion) и «подобосущный» (homoeusion), и исповедовавшую Бога Сына подчиненным Богу Отцу. Формула была провозглашена в присутствии противников свт. Афанасия Великого — иллирийских епископов Валента Мурсийского, Урсакия Сингидунского и Гермения Сирмийского (*Ibid. 11; Athanas. Alex. De Synod. 28; Socr. Schol. Hist. eccl. II 30*). Современники расходились в интерпретации роли О. в этом событии. Свт. Иларион Пиктавийский явно осудил О. за подписание формулы; святитель указывал, что причиной «падения» О. была чрезмерная забота о своем погребении (*Hilar. Pict. Contr. Const. 23; Idem. De Synod. 63, 87*). С осуждением поступка О. высказывались также свт. *Евсевий* Верцельский (*Idem. Fragm. hist. XI 5*) и рим. пресвитеры *Фаустин* и *Марцеллин* (*Faustinus et Marcellinus. De confessione verae fidei [Libellus precum]. 32 // CCSL. 69. P. 368*). Фивадий Агинский рассматривал в качестве авторов формулы Урсакия, Валента и Потамия (*Phoe-*

bad. Liber contra arianos. 3 // CCSL. 64. P. 25). В то же время он указывал, что еретики использовали факт подписания О. формулы в качестве аргумента в борьбе со сторонниками никейской веры (*Idem. 28* // *Ibid.* P. 51). Сторонник омиусианского течения Георгий Лаодикийский называл 2-ю сирмийскую формулу «грамматами, похищенными у достопочтенного епископа Осия», и интерпретировал ее в аномейском ключе (*Epiph. Adv. haer. [Panarion]. 73. 14*). Свт. Афанасий Великий рассматривал подписание О. формулы как результат насилия и угроз и подчеркивал, что епископ Кордубы не поддерживал его осуждение (*Athanas. Alex. Hist. arian. 45; Idem. Apol. contr. ar. 89; Idem. Apol. de fuga sua. 5*). В то же время Филосторгий утверждал, что О. все-таки не только отверг термин «единосущный», но и осудил свт. Афанасия Великого (*Philost. Hist. eccl. IV 3*). Нек-рые совр. исследователи объясняли факт подписания епископом 2-й сирмийской формулы ее традиционным и даже компромиссным характером (*Brennecke. 1984. S. 312–325; Löhr. 1986. S. 44–52*), что противоречит факту ее последующего осуждения Анкирским и Галльским Соборами (358). Вероятно, в основе формулы лежало нейтральное по содержанию исповедание веры О. и Потамия, куда в процессе его обсуждения с Урсакием, Валентом и Терминием были сделаны полемические и радикально субординационистские вставки (*Захаров. 2014. С. 141–162*).

Подписание 2-й сирмийской формулы позволило О. с разрешения императора вернуться в Испанию. По одной из версий, О. даже пытался заставить еп. Григория Эльвирского сохранить общение с собой и поддержать тем самым свои действия в Сирмии (*Faustinus et Marcellinus. Libellus precum ad imperatores. 32–38* // CCSL. 69. P. 368–370). Свт. Афанасий, напротив, утверждает, что перед смертью О. вновь осудил «арианскую ересь» (*Athanas. Alex. Hist. arian. 45*). Умер О. скорее всего в кон. 357 или в 358 г. в возрасте ок. 100 лет (*Ibidem; Sulp. Sev. Chron. II 40; Isid. Hisp. De vir. illustr. V 7*).

В православной традиции О. почитается в лике святых. Его поминовение под 27 авг. указано в Синаксаре Великой церкви (SynCP. Col. 929–930) и в более поздних литургических и агиографических па-

мятниках. Решением Свящ. Синода РПЦ от 28 дек. 2018 г. имя О. включено в Собор святых, в земле Испанской и Португальской просиявших.

Лит.: *Dale A. W. W. The Synod of Elvira and Christian Life in the 4th Cent. L., 1882; Самуилов В. И. История арианства на лат. Западе: (353–430). СПб., 1890; Gwatkin H. M. Studies of Arianism. Camb.; L., 1900; Turner C. H. Ossius (Hosius) of Cordova // JThSt. 1911. Vol. 12. N 2. P. 275–277; Бриллиантов А. И. К истории арианского спора до Первого Вселенского Собора // ХЧ. 1913. № 7/8. С. 872–898; № 10. С. 1176–1200; Seeberg E. Die Synode von Antiochien im Jahre 324/325: Ein Beitrag zur Geschichte des Konzils von Nicäa. B., 1913; Снацкий А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с филос. учениями того времени). Серг. П., 1914². Т. 1: Тринитарный вопрос: (История учения о Св. Троице); Honigsmann E. La liste originale des Pères de Nicée: A propos de l'évêché de «Sodoma» en Arabie // Byz. 1939. Vol. 14. P. 17–76; De Clercq V. C. Ossius of Cordova: A Contribution to the History of Constantinian Period. Wash., 1954; *idem. Ossius (Hosius) of Cordova* // Leaders of Iberian Christianity: 50–650 A. D. Boston, 1962. P. 127–140; Schwartz E. Gesammelte Schriften. B., 1959. Bd. 3: Zur Geschichte des Athanasius; Meslin M. Les Ariens d'Occident, 335–430. P., 1967; Stead G. Ch. «Homousios» dans la pensée de St. Athanase // Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie / Éd. Ch. Kannengiesser. P., 1974. P. 231–253; Simonetti M. La crisi ariana nel IV sec. R., 1975; Pietri Ch. Roma Christiana: Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440). R., 1976; Historia de la Iglesia en España / Dir. R. García-Villoslada. Madrid, 1979. Vol. 1; *Two-mey V. Apostolikos Thronos: The Primacy of Rome as Reflected in the Church History of Eusebius and the Historico-Apologetical Writings of St. Athanasius the Great. Münster, 1982; Barnard L. W. The Council of Serdica: 343 A. D. Sofia, 1983; Brennecke H. C. Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantin II: Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337–361). B.; N. Y., 1984; Tetz M. Ante omnia de sancta fide et integritate veritatis: Glaubensfragen auf der Synode von Serdika (342) // ZNW. 1985. Bd. 76. S. 243–269; Löhr W. A. Die Entstehung der homöischen und homöusianischen Kirchenparteien: Stud. zur Synodalgeschichte des 4. Jh. Bonn, 1986; Hall S. G. The Creed of Sardica // StPatr. 1989. Vol. 19. P. 173–184; Barnes T. D. Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire. Camb. (Mass.), 1993; Ulrich J. Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänens. B.; N. Y., 1994; *idem. Nicaea and the West* // VChr. 1997. Vol. 51. N 1. P. 10–24; Duval Y., Pietri L. L'Occident et ses marges danubiennes et balkaniques // Histoire du christianisme dès origines à nos jours. P., 1995. T. 2. P. 127–154; Гарнак А. История догматов // Раннее христианство. М., 2001. Т. 2. С. 87–508; Pietras H. Le ragioni della convocazione del Concilio Niceno da parte di Costantino il Grande: Un'indagine storico-teologica // Gregorianum. R., 2001. Vol. 82. N 1. P. 5–35; Hess H. The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica. Oxf., 2002; Just P. Imperator et Episcopus: Zum Verhältnis von Staatsgewalt und christlicher Kirche zwi-**

schen dem 1. Konzil von Nicaea (325) und dem 1. Konzil von Konstantinopel (381). Stuttg., 2003; *Ayres L. Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology. Oxf.; N. Y., 2004; Hanson R. P. C. The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318–381. Grand Rapids, 2005; Parvis S. Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy, 325–345. Oxf., 2006; Bartolozzi G. Il concilio di Serdica e la formulazione dell'unità divina // VetChr. 2011. Vol. 48. P. 23–38; Osio de Córdoba: Un siglo de la historia del cristianismo: Obras, documentos conciliares, testimonios / Ed. J. J. Ayán Calvo e. a. Madrid, 2013; Захаров Г. Е. Иллирийские церкви в эпоху арианских споров: (IV — нач. V в.). М., 2014²; El siglo de Osio de Córdoba: Actas de Congreso Intern. / Ed. A. J. Reyes Guerrero. Madrid, 2015.*

Г. Е. Захаров

ОСИНИН Иван Терентьевич (3.04.1833, Копенгаген — 23.02.1887, С.-Петербург), магистр богословия, тайный советник, государственный и общественный деятель. Род. в семье Терентия Ивановича Осинина, псаломщика рус. посольской ц. во имя ап. Павла в Копенгагене, и его супруги датчанки Маргариты Фадеевны (встречается др. русифицированный вариант ее имени — Мария Васильевна). Первоначальное образование О. получил дома, затем учился в общественной школе в Копенгагене. Чтобы дать сыну правосл. образование, его родители переехали в Россию. Отец О. был рукоположен во иерея, служил в Ставрополе, но вскоре скончался. В 1847–1853 гг. О. учился в СПбДС, товарищи отмечали его способности и прекрасный характер (*Родосский. Словарь студентов СПбДА. С. 331–332*). О. имел серьезную общеобразовательную подготовку, знал датский, французский, немецкий, английский языки, но рус. язык ему давался с трудом. По окончании семинарии был 3-м в разрядном списке, принят на казенный счет в СПбДА (1853–1857). Курсовое сочинение на 4-м курсе «О непорочном зачатии Божией Матери» писал у профессора нравственного и пастырского богословия архим. *Кирилла (Наумова;* вполсл. епископ Мелитопольский), оценившего его высшим баллом и оставившего положительный отзыв.

По окончании СПбДА со степенью 1-го магистра с разрешения митр. Новгородского и С.-Петербургского *Григория (Постникова)* О. оставлен в академии в звании бакалавра преемником М. О. *Кояловича* на кафедре обличительного (сравнительного) богословия, к-рую занимал с 1 сент.



И. Т. Осинин.
Гравюра. 80-е гг. XIX в.

1857 г. (утвержден 6 нояб. 1857). В 1857–1869 гг. О. был также учителем нем. языка и библиотекарем академической б-ки до лета 1863 г. В нач. 1858 г. он защитил дис. «Римский новый догмат о зачатии Пресвятой Девы Марии без первородного греха пред судом Свящ. Писания и св. предания св. отцов», 3 марта 1858 г. утвержден в степени магистра богословия. По замечанию А. П. *Лопухина*, ученика О. и его преемника на кафедре сравнительного богословия, трудно было найти более подходящего кандидата, знакомого с жизнью инославных народов и с характером инославных вероисповеданий не только в теории, но и на практике (*Лопухин*. 1887. С. 196). Митр. Григорий (Постников), интересовавшийся вопросами сравнительного богословия и межцерковных отношений, проводил с О. «домашние богословские беседы» (Там же. С. 197).

В 1858 г. О. женился на Елизавете Евгеньевне Поповой, дочери настоятеля рус. посольской церкви в Лондоне прот. Е. И. Попова, в кон. 30-х — нач. 40-х гг. XIX в. служившего настоятелем церкви в Копенгагене. В 1859 г., менее чем через год, жена О. скончалась от тяжелой болезни.

С кон. 50-х гг. XIX в. статьи О. о современном состоянии западного христ. мира и о его событиях регулярно появлялись на страницах академического ж. «Христианское чтение», где в 1858 г. было напечатано его магистерское сочинение. О. видел тесную связь политических и церковных вопросов на Западе, он также писал о крайностях папства и протестантизма, об активизации протестант. библейских об-в, заботившихся о распространении Свящ. Писания на национальных языках с целью образования протестант. приходов из бывш. католиков.

С нач. 60-х гг. XIX в. статьи О. (некоторые из них без подписи), гл. обр. по вопросам, связанным со стремлениями англикан и старокаатоликов к сближению с Православием, также публиковались в «Духовной беседе» и «Церковной летописи», в «Православном обозрении», «Страннике», «Духе христианина», в газ. «Голос» и др. О. отмечал огромный интерес к церковно-богословским вопросам в современном ему англ. обществе. Он писал о т. н. движении revivals (возрождение), к-рое появилось в 1857 г. в США и вскоре широко распространилось в Вели-

британии, представляя собой яркое проявление крайностей «протестантской свободы» и «протестантского начала личного верования» (Религиозная жизнь в Англии. 1862. С. 74). О. знакомил читателей с англ. духовными журналами, характеризовал партии англикан. Церкви и их внутренние противоречия. Он считал, что англикан. Церковь близка к православной, поскольку сохранила иерархическое устройство и 3 степени иерархии, и предполагал, что она более других проявит стремление к сближению с Правосл. Церковью. Однако при этом О. понимал, что трудно ожидать реального сближения Церквей в скором времени.

Благодаря вниманию и покровительству митр. Григория и др. лиц О. рано приобрел известность за пределами узкого академического круга, был знаком со многими высокопоставленными лицами, его приглашали для религиозно-нравственных беседований в лучшие аристократические дома. В 1863 г. по рекомендации гр. А. Д. Блудовой и гр. Т. Б. Потёмкиной при содействии А. Ф. Тютчевой он стал преподавателем всеобщей истории у вел. княж. Марии Александровны, затем у вел. князей *Сергея Александровича* и Павла Александровича, с которыми в дальнейшем поддерживал отношения. За каждого из августейших учеников О. была назначена пожизненная пенсия — 428 р. в год.

14 окт. 1863 г. О. был утвержден экстраординарным профессором СПбДА. Его лекции об истории и о церковно-практических особенностях инославных вероисповеданий привлекали много слушателей. К своему курсу лекций О. составил научные записки (Конспект лекций по сравнительному богословию. СПб.,

1874. Литогр.; Сравнительное богословие. СПб., 1874. Литогр.).

Во время поездок в Данию, Германию, Великобританию О. завязал личные знакомства со многими представителями зап. богословской мысли, в т. ч. с Г. Ф. Элером и Й. Т. Бекком. Летом 1864 г. О. посетил лекции католических и протестантских профессоров богословских факультетов Тюбингенского и Лейпцигского университетов и собрал сведения об их научно-богословской и профессорско-педагогической деятельности, а также отметил отличия в методах преподавания отечественных и западных богословов. Последние, по мнению О., много внимания уделяли изучению источников, обучению студентов самостоятельной работе с ними и знанию древних языков — на лекциях студенты работали с евр. Библией. Он также писал о том, что русские и европейские профессора не имеют представления о научной деятельности друг друга: «...мы знакомы (или по крайней мере можем знакомиться) с плодами их ученой деятельности, но с живой личностью и с действительным бытом их — слишком редко» (Путевые заметки. 1865. № 5. С. 37).

В нояб. 1865 г. О. был избран секретарем Совета Православного миссионерского общества под председательством еп. *Герасима (Добротворского)*. По приглашению вел. кнг. Елены Павловны, доверительно относившейся к мнению О., в 1865 г. он стал членом Комитета Крестовоздвиженской общины. В нач. 1867 г. О. вошел в образованную конференцией СПбДА комиссию (вместе с В. И. Долговым, И. А. *Чистовичем* и Кояловичем), к-рая занималась разработкой общих оснований академической реформы. После введения нового академического устава в 1869 г. О. продолжил работу на кафедре сравнительного богословия.

В 1867 г., после выхода в отставку проф. Н. А. Вышнеградского, О. назначен исправляющим должность начальника с.-петербургских и Царскосельской жен. гимназий по личному желанию вел. княж. Марии Александровны; 13 мая 1867 г. утвержден в должности. Он принял в ведение пять 7-классных гимназий, 3-классную и незадолго до того открытую Царскосельскую, в которых было 1200 учениц и 100 сотрудников учебно-воспитательного персонала; через 12 лет его службы в С.-Петербурге

насчитывалось одиннадцать 8-классных гимназий, 4-классная прогимназия и педагогические курсы, где обучалось 4000 чел. и работало 300 сотрудников учебно-воспитательного персонала. Незадолго до этого назначения О. женился во 2-й раз — на Елизавете Тихоновне Тимановской, к-рая умерла от чахотки. Их дочь Евгению воспитывала мать О.

О. состоял членом Высочайше учрежденной Комиссии для пересмотра законоположений и обсуждения средств ведомства имп. Марии (1870), а также Комиссии по учреждению в России высших учебных жен. заведений (1874), и к нач. 1875 г., по завершении ее работы, представил особое мнение о том, что такое женское образование и в чем заключаются его особенности. Кроме того, он преподавал педагогику в Смольном ин-те, принимал участие в основании Фрёбелевского об-ва (1871) и активно поддерживал его в первые годы существования, был членом Совета и 1-м вице-председателем об-ва. С 1872 г. главный редактор ж. «Педагогический листок Санкт-Петербургских женских гимназий» (с 1876 «Женское образование»), где опубликовал большое количество статей о необходимости жен. образования, многие без подписи.

По предложению вел. кн. Константина Николаевича О. был командирован Синодом на 1-й конгресс старокатоликов в Мюнхене (10–12 сент. 1871). Он посетил предваряющие конгресс частные заседания у И. фон Дёллингера, где лично познакомился с Дж. Овербеком и представителями старокатолич. движения из разных стран. На конгрессе О. поднял вопрос о *Filioque* как об одном из важных пунктов разногласий между старокатоликами и православными. По возвращении в С.-Петербург он прочел 3 публичные лекции о Мюнхенском конгрессе: «Исторические причины и обстоятельства, вызвавшие современное движение в западнокатолической церкви», «Мюнхенский конгресс», «Отношения старокатолического движения к православной церкви».

В марте 1872 г. О. вошел в число 36 членов-учредителей С.-Петербургского отдела *Общества любителей духовного просвещения* (ОЛДП), основанного для содействия диалогу членов РПЦ с англичанами и со старокатоликами, с момента образования об-ва состоял членом его Сове-

та. В мае 1872 г. избран в созданную при ОЛДП Комиссию для распространения «здоровых понятий об истинном учении, исторических судьбах и современных нуждах православной Церкви посредством изданий и чтений, как научных, так и популярных» (Сб. протоколов. 1873. С. 34). Он понимал невозможность фактического соединения Церквей, но считал важным установление научных контактов с зап. богословами, а также возможность диалога о Православии на Западе. В 1872 г. вышло «Открытое письмо к старокатоликам запада» за подписью О.

Как представитель ОЛДП О. присутствовал на Боннских конференциях (1–4 сент. 1874 и 29 июля — 4 авг. 1875). По возвращении со 2-й конференции он выступил на 3 заседаниях ОЛДП с отчетом, последнее выступление освещалось в печати. О. говорил о результатах и достижениях, отдельно рассматривая вопрос об исхождении Св. Духа и считая признание членами Боннской конференции незаконности *Filioque* важным шагом на пути к сближению с православными.

О. был награжден орденами Владимира 3-й степени (1876), Станислава 1-й степени (1879) и Анны 1-й степени (1882). 23 июня 1882 г. он был утвержден в звании заслуженного экстраординарного профессора. В течение года подготавливал своего преемника на кафедре — Лопухина, вернувшегося из США, где по окончании СПбДА служил псаломщиком при русской посольской церкви.

7 нояб. 1882 г. в зале Василеостровской жен. гимназии отмечалось 25-летие академической службы О. и 15-летие службы в качестве начальника гимназий. Среди полученных приветствий были поздравительные телеграммы от членов имп. дома, а также адрес от студентов 3-го и 4-го курсов богословского отделения СПбДА.

15 авг. 1883 г. О. оставил службу в СПбДА, хотя академический совет единогласно избрал его на новый 5-летний срок. 16 дек. 1885 г. по собственному желанию он был уволен с должности начальника жен. гимназий. 18 янв. 1886 г. назначен председателем Учебного комитета по ведомству имп. Марии со званием почетного опекуна, а также попечителем с.-петербургских и Царскосельской гимназий.

О. скончался от разрыва сердца в ночь на 24 февр. Панихиды служили в церквях гимназий С.-Петербурга и Царского Села, СПбДА, опекунского совета ведомства имп. Марии и в др. храмах. Похороны на Никольском кладбище состоялись 27 февр. Заупокойная литургия в ц. Св. Духа Александро-Невской лавры совершена ректором СПбДА еп. Арсением (Брянцевым), отпевание — сотоварищем О. по СПбДА экзархом Грузии архиеп. Павлом (Лебедевым) в сослужении епископов и столичного духовенства во главе с протопр. И. Л. Янышевым. На литургии присутствовал вел. кн. Сергей Александрович, имп. Мария Феодоровна прислала венок из живых цветов с надписью на дат. языке. Почти во всех органах столичной печати были опубликованы некрологи.

Избр. соч.: Римский новый догмат о зачатии Пресв. Девы Марии без первородного греха перед судом Свящ. Писания и св. предания св. отцов // ХЧ. 1858. № 2. С. 71–124; № 3. С. 182–204; № 4. С. 219–261; Ирвингианство. СПб., 1859; Взгляд на совр. положение папства // ХЧ. 1861. № 3. С. 135–148; Взгляд на характер и направление зап. христ. вероисповеданий // Там же. 1862. № 2. С. 129–151; Неск. слов об отношении естественных наук к вере: По поводу появления «Естественной истории» Агассица // Там же. № 4. С. 531–543; О коренных свойствах и общем значении Церкви Христовой // Там же. С. 515–530; Письма правосл. путешественника о церк. состоянии Западе // Там же. № 3. С. 387–399; Религиозная жизнь в Англии в минувшем 1861 г. // ПО. 1862. № 1. С. 72–101; Английские понятия о прогрессе и о его отношении к христианству // ХЧ. 1863. № 2. С. 293–306; О нек-рых произведениях рус. авторов, появившихся в посл. время за границей // Там же. № 3. С. 385–421; Крит. заметки: «Жизнь Иисуса», соч. Э. Ренана // Там же. № 11. С. 330–356; 1864. № 1. С. 116–142; О церк. состоянии Англии: Ист.-стат. очерк // Там же. 1864. № 8. С. 451–478; № 9. С. 3–38; № 10. С. 173–200; Путевые заметки из Германии // Там же. № 11. С. 324–348; № 12. С. 417–439; 1865. № 2. С. 116–141; № 3. С. 287–314; № 5. С. 34–56; К вопросу о соединении англо-амер. Церкви с Православной // ДБ. 1865. № 49. С. 441–451; Неск. слов о совр. стремлениях англо-амер. Церкви к сближению с Православной // ХЧ. 1865. № 2. С. 188–197; Первое общее собрание членов вновь учрежденного миссионерского об-ва. СПб., 1865; Речь, сказанная 2 мая 1865 г., в собр. членов вновь учреждаемого миссионерского об-ва для содействия распространению христианства в вост. пределах России. СПб., 1865; Обзор XXXIX членов англикан. вероисповедания // ХЧ. 1866. № 6. С. 571–603; Новое заявление в пользу сближения Англ. Церкви с Православной // Там же. 1867. № 4. С. 675–688; Об англ. свяществе // Там же. 1869. № 10. С. 702–719; Старокатолич. движение и Мюнхенский церк. конгресс. СПб., 1871; Речь, читанная в торжественном собрании СПбДА 17 февр. 1872 г.: [О соединении Церквей] // ХЧ. 1872. № 3. С. 517–541; [Речь о совр. состоянии религ.



движения в Зап. Европе, произ. 2 апр. 1872 г. при открытии С.-Петербургского отд. ОЛДП] // Сб. протоколов ОЛДП. С.-Петербургский отд. 1-й год: 1872/1873. СПб., 1873. С. 26–33; Объяснения в заседании С.-Петербургского отд.-ния ОЛДП, 11 дек. 1875 г., по поводу 2-й Боннской конф. // ХЧ. 1876. № 1/2. С. 258–266.

Ист.: Киреев А. А. Письмо к И. Т. Осинину: [По поводу старокатолич. конгресса]. СПб., 1872; Сб. протоколов ОЛДП. С.-Петербургский отд. 1-й год: 1872/1873. СПб., 1873. С. 10, 61, 98–99, 101–121, 193; То же. 4-й год: 1875/1876. СПб., 1876. С. 133–142; Отчет о Боннской конф. (29 июля/10 авг. — 4/16 авг. 1875) // ХЧ. 1876. № 1/2. С. 158–159, 173–176, 196–199.

Лит.: Чествование 25-летия службы И. Т. Осинина на пед. поприще. СПб., 1882; В. С. Некр. И. Т. Осинина // Жен. образование. 1887. № 2. С. 15–16; Лопухин А. П. Памяти И. Т. Осипина // ЦВ. 1887. № 10. С. 196–199; [М. С.] И. Т. Осинин: Очерк его жизни и деятельности // РС. 1888. Т. 57. № 2. С. 457–476; № 3. С. 655–672; Т. 58. № 4. С. 73–102; Чистович И. А. СПб./ДА за последние 30 лет: (1858–1888 гг.). СПб., 1889. С. 44–45, 98, 110, 165, 167; Родосский. Словарь студентов СПбДА. С. 331–333; Торопов Д. А., свящ. Роль С.-Петербургского отд.-ния ОЛДП на 1-м этапе переговоров представителей Рус. Церкви со старокатоликами: (1871–1875) // Цивр. 2012. № 2(59). С. 176–191; он же. Объединительный проект Й. Овербека: Взгляд из России // Там же. 2017. № 1(78). С. 162–182.

Т. А. Богданова

ОСИНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО

Пермской епархии (1924–1929; см. ст. *Пермская и Кунгурская епархия*), Сарапульской епархии (1929–1932; см. ст. *Сарапульская и Можгинская епархия*); в янв.—марте 1935 г. существовало как самостоятельная епископия. Именовалось по г. Осе Пермской губ. (совр. *Пермский край*). Территория О. в. совпадала с территорией Осинского у.

Вопрос об управлении приходами Осинского у. встал задолго до учреждения О. в. и был связан со значительной удаленностью Осы от епархиального центра. Признавая этот факт, в нояб. 1917 г. Пермский архиеп. сщмч. Андроник (*Никольский*) предложил приходам Осинского у. рассмотреть вопрос об их перечислении из Пермской к самостоятельной Сарапульской епархии, проект образования к-рой в это время обсуждался на Поместном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Часть приходов высказалась за присоединение уезда к Сарапульской епархии. Так, прихожане Александрово-Невской ц. с. Б. Талмаз (совр. Куединского р-на) поддержали перечисление по причине того, что расстояние от села до Перми — 200 верст, к-рые в зимнее время нужно проезжать на лошадях; большую же часть

пути до Сарапула (82 версты из 100) можно было проехать поездом и за 12 часов добраться до города (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 272. Л. 122). Тем не менее Осинский у. остался в составе Пермской епархии. Однако из-за транспортных затруднений в период гражданской войны и в связи с гибелью Пермского архиеп. сщмч. Андроника (20 июня 1918) приходы Осинского у. были вынуждены обратиться за архиастырским окормлением к Сарапульскому еп. *Алексию (Кузнецову)*; вполн. архиепископ) как к ближайшему по местонахождению архиерею. Летом 1919 г. еп. Алексей просил патриарха свт. *Тихона (Беллавина)* «о преподании указаний в случае обращения к нему за разрешением некоторых вопросов церковной жизни из смежных с Сарапульскою епархией уездов — Осинского, Пермской епархии, и Бирского, Уфимской епархии» (Там же. Д. 1. Л. 55).

Во исполнение указа патриарха, Синода и *Высшего Церковного Совета* от 23 июня 1919 г. об умножении числа епископов распоряжением от 24 дек. того же года пермскому духовенству и мирянам было предложено иметь суждение об увеличении числа архиереев в Пермской епархии в соответствии с числом уездов. При этом первоначально предусматривалось иметь епископов в Перми, Красноуфимске и Соликамске, но предоставлялась полная свобода в высказывании своего мнения и приходам оставшихся Осинского, Оханского, Кунгурского и Чердынского уездов. Назначенный в мае 1920 г. на Пермскую кафедру еп. Сильвестр (Братановский; вполн. архиепископ) продолжил обсуждение вопроса об учреждении архиерейских кафедр и 9 авг. 1921 г. (по др. данным, 1920) направил в Осу предложение «открыть полусамостоятельную викарную Осинскую Епископию с провозглашением Епископа в г. Осе». Проходивший в нояб. того же года съезд духовенства и мирян благочиннического округа г. Осы высказал желание иметь в Осе викарную кафедру по проекту Поместного Собора 1917–1918 гг., т. е. викарий должен был самостоятельно управлять своей епископией и находиться в подчинении епархиального архиерея так же, как епархиальный архиерей подчинялся митрополиту. Однако открытие О. в. тогда не состоялось.

В авг. 1922 г., когда патриарх свт. Тихон находился под арестом, после образования обновленческого (см. ст. *Обновленчество*) *Высшего Церковного Управления* (ВЦУ), в Пермь прибыл уполномоченный ВЦУ свящ. Михаил Трубин (в расколе «протоиерей»). На собрании пермского духовенства Трубин «в силу данных полномочий, под всевозможными угрозами» заставил духовенство Перми во главе с еп. Сильвестром признать ВЦУ. Вскоре этот орган признало и провинциальное духовенство. 4 сент. 1922 г. в присутствии Трубина состоялось собрание духовенства благочиннического округа г. Осы. ВЦУ отказались признавать лишь 1 священник и 2 иеромонаха, остальное осинское духовенство постановило присоединиться к группе «*Живая церковь*» (Там же. Д. 262. Л. 12 об.—13).

Для закрепления достигнутого успеха в окт. 1922 г. ВЦУ наметило учредить О. в. (Жизнь и религия. Каз., 1922. № 4. С. 15). Состоявшийся в нояб. 1922 г. съезд духовенства и мирян Пермской епархии поддержал это решение и принял постановление об открытии епископских кафедр в Осе и Красноуфимске; при этом на Осинскую кафедру предполагалось поставить клирика пермского Преображенского кафедрального собора вдового прот. Никанора Пономарёва. Его кандидатура была одобрена 18 дек. собранием Пермского ЕУ под председательством еп. Сильвестра. Пономарёв был пострижен в рясофор, 30 дек. 1922 г. в Москве «хиротонисан» во «епископа» Осинского, однако уже 31 дек. получил назначение на Екатеринбургскую обновленческую кафедру. Вернувшись из Москвы в Пермь, «епископ» Никанор Пономарёв и Кунгурский «епископ» Николай Ашихмин 25 янв. 1923 г. «хиротонисали» на Осинскую кафедру ключаря пермского Преображенского собора вдового прот. Михаила Бирюкова.

Однако к этому времени деятельность уполномоченного ВЦУ Трубина и политика обновленцев в целом вызвали рост протестных настроений в епархии, в первую очередь в благочинническом округе г. Осы, к-рый стал центром сопротивления расколу. 26 февр. 1923 г. съезд благочиния принял решение отмежеваться от ВЦУ и от обновленческого Пермского ЕУ, признав лишь власть еп. Сильвестра, к-рый



воспринимался как каноничный архиерей. Т. о., духовенство округа перешло на самоуправление (в документах того времени часто именовавшееся «автокефалией») и от казалось принять ставленника раскольников. В результате, несмотря на то что в Осе имелась принадлежавшая обновленцам кладбищенская Казанская ц., «епископ» Михаил Бирюков не смог обосноваться на кафедре и вынужден был довольствоваться местом при одной из пермских церквей. 9 авг. 1923 г. Бирюков был перемещен «викарием» в Красноуфимск Пермской епархии. На его место раскольничий синод назначил обновленческого прот. Викентия Никипорчука, бывш. уполномоченного ВЦУ по Кунгурскому у., с 1923 г. ключаря пермского Преображенского собора. Однако Пермское ЕУ не поддержало его кандидатуру как изгнанного ранее с прихода за неблаговидное поведение, и «хиротония» не состоялась. 1 февр. 1924 г. обновленческий синод рекомендовал на Осинскую кафедру сарапульского прот. Николая Перепёлкина, но его «хиротония» также не состоялась. Поскольку приходы Осы и уезда прочно стояли на позициях Патриаршей Церкви, обновленческое О. в. вскоре было упразднено.

По примеру благочиннического округа г. Осы от обновленчества стали откалываться и другие благочиния Осинского у., а также отдельные приходы других уездов (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 262. Л. 13–13 об.). «Автокефальное» движение получило поддержку еп. Сильвестра, к-рый с 22 дек. 1922 г. находился в заключении по обвинению в сопротивлении *изъятию церковных ценностей*. С одной стороны, Пермский архиерей поддерживал раскол и в нояб. 1922 г. был возведен ВЦУ в сан «архиепископа», с другой — рассылал духовенству письма, в которых советовал «сохранить каноническое единение с патриархом Тихоном до соборного решения, независимо от предания его суду гражданскому», заявлял о непризнании им каноничности ВЦУ и законности «хиротоний» Николая Ашихмина и Михаила Бирюкова. 7 апр. 1923 г. еп. Сильвестр был приговорен Пермским губернским судом к 3 годам заключения условно и освобожден. Однако он не встал во главе «автокефального» движения, а вновь публично поддержал раскольников, со-

вершив литургию в Фомино воскресенье (15 апр. 1923) в сослужении обновленческих «епископов» Ашихмина и Бирюкова. Одновременно еп. Сильвестр ходатайствовал перед ВЦУ о своем увольнении от управления Пермской епархией, добившись к-рого немедленно уехал в Москву, никому не передав управление правосл. приходами. «Таким образом, — писали позднее патриарху православные Осинского у., — начавшие объединяться и верные православию приходы Пермской епархии (к тому времени приходы Осинского уезда) остались без главы, а епархия осталась сиротой» (Там же. Л. 14–14 об.). Положение усугублялось давлением, оказываемым на духовенство и мирян Осинского у. периодически приезжавшими туда деятелями обновленчества.

Предпринятая еще в нач. апр. 1923 г., до освобождения еп. Сильвестра, попытка осинских приходов перейти в ведение Воткинского еп. Амвросия (Казанского) или принять его в Осе как своего архиерея успехом не увенчалась. Еп. Амвросий заявил, что «он не может сделать ни того, ни другого», т. к., по его словам, осинцы — «староцерковники», а он и его паства признали ВЦУ и находятся «в единении с ним вплоть до собора, а собор покажет, как нам быть» (Там же. Л. 29). Созванный 14 мая 1923 г. съезд духовенства и мирян Осы и уезда при участии делегатов от Оханска подтвердил отмежевание от ВЦУ и от обновленческого Пермского ЕУ, констатировал дезорганизованное состояние церковной жизни и признал право епархии в этих обстоятельствах на переход к «автокефалии» на основании постановления патриарха, Синода и Высшего церковного совета от 20 нояб. 1920 г. (о мерах на случай разобщения епархии с высшей церковной властью или в связи с вынужденным прекращением ее деятельности). Также съезд подтвердил принятое ранее постановление о желательности открытия в Осе викарной кафедры и избрал исполнительный орган — Осинский уездный церковный совет (ОУЦС) в составе 3 священников и 2 мирян. Председателем ОУЦС стал свщш. Петр Алексеев, членом-секретарем — свщш. сщмч. *Димитрий Овечкин*. ОУЦС поручалось просить неск. правосл. епископов из соседних епархий санкционировать открытие

Осинской кафедры как единственного центра Православия в Пермской епархии и обеспечить ее каноническое возглавление. Съезд принял решение временно присоединиться к Нижнетагильской «автокефалии» во главе с Нижнетагильским еп. *Львом (Черепановым)*, управляющим правосл. приходами Екатеринбургской епархии.

В ответ на предпринятое ОУЦС «со всеми предосторожностями» ходатайство 10 июня 1923 г. еп. Лев временно принял в свое ведение приходы Осинской «автокефалии», но предложил немедленно решить вопрос возглавления ее собственным архиереем. Для этого еп. Лев посоветовал обратиться к Собору уфимских православных («автокефальных») викариев во главе с Бирским еп. Трофимом (Якобчуком) и Давлекановским еп. *Иоанном (Поярковым)*, к-рые могли совершить хиротонию кандидата или прислать своего епископа.

Изучив ходатайство ОУЦС, материалы уездного съезда и рекомендательные документы от Нижнетагильского еп. Льва, 29 июня 1923 г. Собор уфимских епископов одобрил открытие О. в. и назначил на эту кафедру епископа Нижегородской слободы г. Уфы *Петра (Гасилова)* «для временного управления всеми общинами верных православия Пермской епархии» (Там же. Д. 209. Л. 4 об.). Т. о., ОУЦС с находящимися в его ведении приходами (в Осе и Оханске, а также в Осинском, Оханском и Кунгурском уездах к тому времени насчитывалось до 60 приходов) вошел в подчинение Давлекановского еп. Иоанна и Собора уфимских епископов. Еп. Петр, весной высланный из Уфы, проживал в пос. Сатка Златоустовского у. и управлял Саткинской епархиальной епископией; в Осу он предполагал прибыть в сер. июля 1923 г.

Тем временем 29 июня 1923 г. в Осе состоялся новый съезд православных для обеспечения легализации О. в. регистрацией по новой (от 15 апр.) инструкции НКЮ и НКВД. Съезд утвердил устав ОУЦС, согласно к-рому председателем Совета был епископ, а в его отсутствие ОУЦС возглавлял один из священников-членов исполнительного органа. Однако планы православных были нарушены из-за ареста в ночь на 14 июля почти всех членов ОУЦС по обвинению



в проведении «незаконного» съезда и в «будировании массы», в связи с чем еп. Петра предупредили, чтобы он «воздержался выездом в Осу впредь до особого извещения». Открытие О. в. вновь не состоялось.

Оставшиеся без попечения епископа приходы в поисках правосл. архиерея в авг.—нач. сент. 1923 г. отправили неск. депутатов к патриарху свт. Тихону. По ходатайству депутации Осинского у. временно управляющим Пермской епархией был назначен еп. Иоанн (Поярков), который 12 сент. распорядился возносить свое имя во всех оставшихся верными Православию приходах епархии, «имя же Петра епископа возносить лишь в Осинском уезде (без титула) впредь до соответствующего утверждения» (Там же. Д. 262. Л. 3). Однако позднее по времени ходатайство уполномоченных Оханской общины привело к открытию по определению от 6 сент. кафедры викарного епископа в Оханске и к назначению на нее еп. Никона (Соловьёва) с поручением ему временного управления всеми правосл. приходами Пермской епархии. По получении этого известия еп. Иоанн прекратил связь с Пермской епархией. По причине того что Оса соседствует с Оханском, открывать 2-ю викарную кафедру было нецелесообразно; в этой связи еп. Иоанн сообщил в Москву, что еп. Петр (Гасилов) мог бы остаться в Уфимской епархии на Саткинской кафедре, и получил на это согласие патриарха.

Прибытие в Оханск еп. Никона воодушевило православных. Архиерей охотно откликался на приглашения приходов, 7–8 окт. служил в Осе, где верующие горячо его приветствовали. На это обратили внимание власти, и 14 окт. еп. Никон был помещен под домашний арест, 20 окт. задержан и заключен в пермскую тюрьму, а позже этапирован в Москву и на кафедру более не возвращался.

В этих обстоятельствах часть приходов Осинского у. «ввиду нежелания их подчиняться обновленческим епископам» в нач. дек. 1923 г. вновь обратилась с просьбой об окормлении к Воткинскому еп. Амвросию (Казанскому) как к ближайшему по местонахождению «староцерковному» архиерею, о чем последний доложил в Москву. Определением от 4 янв. 1924 г. патриарх свт. Тихон поручил еп. Амвросию временное попечение о правосл. прихо-



Успенский собор в Осе.
1790–1824 гг.
Реконструкция В. В. Тагилова

дах бывших Осинского, Оханского и др. уездов Пермской епархии. Однако некоторые благочиния в янв. 1924 г. предпочли просить о принятии их в юрисдикцию Сарапульского еп. Алексия (Кузнецова) и даже подняли вопрос о перечислении к Сарапульской епархии. Против еп. Амвросия, к-рому ставились в вину признание им ВЦУ и уклонение в раскол в период заключения патриарха, выступили освобожденные 24 нояб. из пермской тюрьмы члены ОУЦС, последние вновь подняли вопрос об открытии О. в. Эту позицию 23 дек. 1923 г. поддержали делегаты коллективного собрания прихожан соборов г. Осы (Троицкого и Успенского). Они постановили принять епископа на настоятельскую должность с содержанием за счет тех приходов, к-рые признают его своим архиереем. В число последних входило ок. 50 приходов благочиния г. Осы, 3-го и 5-го благочиннических округов бывш. Осинского у. и несколько приходов бывш. Оханского у.

Канонически связанный с уфимскими викариями ОУЦС обсудил дальнейшие действия с временно управляющим Уфимской епархией Давлекановским еп. Иоанном (Поярковым). По согласованию с последним 1 февр. 1924 г. ОУЦС ходатайствовал перед патриархом об открытии в Осе полусамостоятельной викарной кафедры и о назначении на нее епископа. При этом на рассмотрение патриарху ОУЦС представил 4 кандидатуры, предложенных еп. Иоанном: Саткинского еп. Петра (Гасилова; его совет «особенно отте-нял» как уже назначавшегося в Осу Собором уфимских епископов, но отмечал, что он болен), Байкинского-

го еп. Вениамина (Фролова), иером. Викентия, находящегося при канцелярии еп. Иоанна (этот кандидат имел академическое образование), и настоятеля храма пос. Тюинский Завод Бирского кантона (ныне с. Тюинск Октябрьского р-на) прот. Григория Скобочкина (выдвинут духовенством 3-го благочиннического округа бывш. Осинского у.).

Определением патриарха свт. Тихона и Синода от 11 февр. 1924 г. было учреждено О. в., на кафедру перемещен Саткинский еп. Петр (Гасилов). К новому месту служения он выехал 4 марта 1924 г. Еп. Петр служил в 2 соборах Осы. В Троицком соборе службы проводились до 1927 г.; по решению Уральского облисполкома от 27 сент. 1930 г. собор был закрыт (в наст. время действует, с 2004 ведутся восстановительные работы). Успенский собор был открыт до 1936 г. (с 1987 в нем находится краеведческий музей).

12 апр. 1925 г. Осинский еп. Петр подписал акт о передаче высшей церковной власти Крутицкому митр. сщмч. *Петру (Полянскому)* как местоблюстителю Патриаршего престола. В дальнейшем он признал права на управление РПЦ зам. патриаршего местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*; вполн. патриарх Московский и всея Руси). 14 марта 1929 г. еп. Петр определен епископом Курганским, но назначение не принял, из Осы не выезжал и в том же году был восстановлен на Осинской кафедре.

Согласно определению зам. патриаршего местоблюстителя и Временного при нем Патриаршего Синода от 27 дек. 1928 г. об учреждении церковных округов и о приведении границ епархий в соответствие гражданскому административно-территориальному делению, а также по указу митр. Сергия от 16 окт. 1929 г., Осинский и смежные с ним районы, входившие в состав Сарапульского окр. Уральской обл., были отнесены к Сарапульской епархии. При этом О. в. осталось в ведении еп. Петра (Гасилова), но уже «как викария Сарапульской епархии с правами и полномочиями, кои будут предоставлены ему Епархиальным Преосвященным», т. е. Сарапульским архиеп. Алексием (Кузнецовым) (Арх. отд. администрации г. Сарапула. Ф. 64. Оп. 1. Д. 287. Л. 68). В связи с арестом правящего архиерея указом от 12 марта 1932 г. Осинский



викарий был назначен временно управляющим Сарапульской епархией. Однако уже 30 мая 1932 г. еп. Петр был арестован Осинским райотделом ОГПУ Уралобласти по обвинению в контрреволюционной деятельности. 10 янв. 1933 г. Особым совещанием при Коллегии ОГПУ приговорен к высылке в Зап. Сибирь на 3 года. Освобожден досрочно с правом жительства на родине, в бывш. Пензенской губ. Поскольку архиерей не имел возможности вернуться в Осу, в июне 1934 г. он был назначен на Сызранскую кафедру. О. в. более не замещалось, его приходы стали частью Сарапульской епархии.

В связи с политикой разукрупнения регионов в янв. 1934 г. образована Свердловская обл., а в дек. 1934 г. — Кировский край. Сарапульская епархия оказалась разделенной новыми адм. границами на 2 части. Указом Синода от 15 янв. 1935 г. постановлено «из приходов Сарапульской епархии, оставшихся в Свердловской области, образовать Осинскую епархию в составе районов Куединского, Еловского, Сосновского, Фокинского, Осинского, Чернушинского, Щучье-Озерского и Бардымского» (ГА Кировской обл. Ф. 237. Оп. 77. Д. 1. Л. 249). 17 янв. 1935 г. на Осинскую кафедру перемещен Сарапульский еп. *Варлаам (Козуля)* с правами самостоятельного архиерея (Там же. Л. 248). Тогда же ему было поручено временное управление Пермской епархией. Однако с 23 марта 1935 г. он находился на покое и проживал в Муроме. Осинская кафедра была упразднена, ее приходы вошли в состав Пермской епархии.

Арх.: РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 209. Л. 4–4 об.; Д. 262; Д. 272. Л. 111–117 об.; Д. 273. Л. 1–2; Гос. обществ.-полит. архив Пермской обл. Ф. 641/1. Оп. 1. Д. 8789.

Лит.: *Манцил*. Русские иерархи, 1893–1965. Т. 2. С. 40–41; Т. 5. С. 373; Акты свт. Тихона. С. 415, 416, 938, 964, 982, 987; *Королев*. Исповедники. С. 130–132; *Губонин*. История иерархии. С. 358, 882; *Зими́на Н. П.* Стояние в вере: Временная автокефалия Уфимской правосл. епархии в период заключения Святейшего Патриарха Тихона (нояб. 1922 г. — авг. 1923 г.) // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2007. Вып. 3(24). С. 79–117; она же. К вопросу о полубновленчестве как явлении в РПЦ в период заключения Свят. Патр. Тихона (1922–1923 гг.) // ЕжБК. 2012. С. 173–185; она же. Нижнетагильская автокефалия: (канонические основания, тактика, ист. значение) // Гос.-во, об.-во, Церковь в истории России XX в.: Мат.-лы XII Междунар. науч. конф. Иваново, 2013. Ч. 1. С. 164–171; *Лавринов В. В., прот.* Очерки истории обновленческого раскола на Урале: (1922–1945). М., 2007. С. 35, 36,

38, 176, 238–239, 245; он же. Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М., 2016. С. 361–362, 387–388, 644. (МИЦ; 54); *Ерошкин Ю. В.* Еп. Варлаам (Козуля) // Христ. просвещение и рус. культура: Мат.-лы XI науч.-богосл. конф. Йошкар-Ола, 2008. С. 80–88; *Малых А., свящ.* История Ижевской и Удмуртской епархии в XX в. Ижевск, 2010. С. 85–86, 327.

Н. П. Зими́на

ОСИОС ДАВИД [греч. Ὁσίος Δαβίδ, ἱερὰ μονὴ Ὁσίου Δαβίδ, τοῦ Λατόμου, τῶν Λατόμων] (мон-рь Латому, Латомон, Латомос, мон-рь прп. Давида), церковь в Фессалонике, в верхней части города, в р-не Ано-Поли; бывший кафоликон визант. мон-ря Латому. Его первоначальное посвящение неизвестно. Ныне храм посвящен столпнику прп. *Давиду Солунскому* († 538/40; пам. 26 июня). Посвящение появилось в 1921 г., когда храм, прежде долгое время бывший мечетью, был возвращен христианам и его возникновение ошибочно связали с подвижничеством прп. Давида. Известно, что в X в. городской квартал, где расположен О. Д., назывался в честь этого святого. В визант. эпоху здесь находился мон-рь Латому, и церковь О. Д. служила его кафоликоном. Происхождение названия Латому (от греч. Λατομεῖα — каменоломня) связано с добычей камня в этом районе.

Сведения письменных источников о памятнике довольно разнообразны, хотя и во многом недостоверны. Легендарная история мон-ря Латому изложена в «Диегесисе» Игнатия, игум. фессалоникского мон-ря Акапнию (ок. XI в.; *Varia sacra graeca*: Сб. греч. неизд. богосл. текстов IV–XV вв. / Ред.: А. Пападопулос-Керамевс. СПб., 1909. С. 102–103; *Grumel*. 1930). Согласно «Диегесису», церковь была построена в правление гонителя христиан имп. Максимиана *Галерия* (293–311). Его дочь Феодора (по др. источникам неизвестна) уверовала во Христа, тайно приняла крещение и попросила отца построить для нее на месте О. Д. дворец и термы, втайне намереваясь устроить в термах церковь. В отсутствие Галерия, уехавшего на войну с сарматами, Феодора перестроила термы в храм и пригласила художника, чтобы тот изобразил в апсиде церкви Богородицу. Однако о желании Феодоры видеть в храме образ Марии художник узнал лишь на следующий день, когда уже почти закончил выкладывать мозаику с образом — юного Христа на небесах

с предстоящими Ему пророками. Увидев столь прекрасную картину, Феодора разрешила оставить мозаику неизменной. Позднее, чтобы не допустить осквернения изображения, Феодора приказала скрыть его за занавесом из воловьей кожи и затем за кирпичной стенкой. Также, согласно «Диегесису», вносл. здесь хранились реликвии прор. Захарии, был образован мон-рь. При визант. имп. *Льве V* (813–820) некоему мон. Сenuфию в егип. *Нитрии* явился Христос, Который повелел ему отправиться в мон-рь Латому в Фессалонике, где скрыто изображение Его Второго пришествия. Прибыв в Латому, Сenuфий долго и безуспешно искал этот образ, но однажды, когда он молился в храме, произошло землетрясение, и стенка, скрывавшая образ, обрушилась. Это событие позднее получило известность как Латомское чудо. Кратко описав эту мозаику, автор «Диегесиса» привел тексты 2 надписей, расположенных на ее нижнем обрамлении и на свитке, к-рый Христос держал в левой руке (см. ниже). Эти тексты почти дословно совпадают с теми, что прочли реставраторы, раскрывшие мозаику О. Д. в 1927 г.

На основании археологических данных постройку церкви датируют кон. V — нач. VI в. Время основания мон-ря и его посвящение не определены. Нек-рые совр. исследователи считают, что Христу Спасителю храм был посвящен после чудесного появления мозаики мон. Сenuфию. Достоверно известно, что мон-рь существовал в 1-й пол. IX в., когда в нем подвизался св. *Иосиф Песнописец* (BHG, N 945). Между 1277 и 1282 гг., согласно хрисовулу визант. имп. *Михаила VIII Палеолога*, мон-рь и все его имущество были переданы племяннику императора — мон. Иоасафу Комнину Малиассену (мирское имя Николай); обитель оказалась в подчинении мон-рей Богородицы Макринитиссы и св. Иоанна Крестителя в Неа-Петра в Фессалии, к-рые тоже находились в ведении мон. Иоасафа (RegImp, N 2012).

После захвата в 1430 г. Фессалоники турками мон-рь был закрыт. Вероятно, в XVI в. церковь была обращена в мечеть, известную под названиями Мурат-джами, Сулука и Карамедим-джами. Название Сулука («водное место») связано с находившейся рядом с храмом визант. цистерной. Правосл. богослужение

A detail from the dome of the Hagia Sophia in Constantinople, showing Christ Pantocrator seated on a rainbow, surrounded by apostles and a rainbow. The central figure of Christ is seated on a rainbow, holding a book and pointing upwards. He is surrounded by a circular band of apostles. Below the rainbow, a rainbow is depicted. The entire scene is set within a dome, with a decorative border at the top.

кими и подвижными, складки одежд проработал белильными мазками, придав им взволнованный, почти взвихренный характер. Яркий колорит фресок построен на сочетании насыщенных цветов, прежде всего кармина и зеленовато-синего. Одни исследователи отнесли эти росписи к 3-й четв. XII в. (Τσικαρίδας, 1986. Σ. 157–174, 191–195) и связали с работой местных мастеров, другие — к кон. XII в. и отметили их высочайшее художественное качество, присущее прежде всего произведениям столичных художников (Skavran, 1982. P. 104–112).

В кон. XIII — нач. XIV в. мон-рь поновляли на средства мон. Иоасафа Комнина Малиассена и его семьи; создавали новые росписи храма, от к-рых сохранилось неск. фрагментов на вост. стене у сев. свода. Среди них — «Вход Господень в Иерусалим», «Моление о чаше» и «Богоматерь Страстная». Правильные пропорции, плавные моделировки, спокойные и мягкие образы позволяют связать это искусство с началом эпохи Палеологовского ренессанса.

Лит.: Diehl Ch. Une mosaïque byzantine de Salonique // CRAI. 1927. Vol. 71. P. 256–261; Papadopoulos J. Mosaïque byzantine de Salonique // Ibid. P. 215–218; Grunel V. La mosaïque du Dieu Sauveur au monastère de Latome a Salonique (decouverte en aout 1927) // EO. 1930. Vol. 29. P. 152–175; Morey C. R. A Note on the Date of the Mosaic of Hosios David // Byz. 1932. Vol. 7. P. 339–346; Ευγγόπουλος Α. Το καθολικὸν τῆς μονῆς τοῦ Λατόμου ἐν Θεσσαλονίκῃ καὶ τὸ ἐν αὐτῇ ψηφιδωτὸν // Αρχαιολογικὸν Δελτίον. Αθῆναι, 1932. Т. 12. Σ. 142–180; Snyder J. The Meaning of the Majestas Domini in Hosios David // Ibid. 1967. Vol. 37. P. 143–152; Janin. Grands centres. P. 364–365, 373, 392–394; Skavran K. The Development of Middle Byzant. Fresco in Greece. Pretoria, 1982; Τσικαρίδας Ε. Ν. Οι τοιχογραφίες τῆς μονῆς Λατόμου Θεσσαλονίκης. Θεσ., 1986; idem (Tsikaridas E.). Latomou Monastery (the Church of Hosios David). Thessal., 1998; ODB. Vol. 2. P. 949; Wisskirchen R. Zum Apsismosaik der Kirche Hosios David, Thessalonike // Stimuli: Exegese und ihre Hermeneutik. Münster, 1996. S. 582–594; Kourkoutidou-Nikolaidou E., Tourta A. Wandering in Byzant. Thessaloniki. Athens, 1997. P. 91–99; Kourkoutidou-Nikolaidou E., Mavropoulou-Tsioumis Chr. Latomou Monastery (Hosios David) // Mosaics of Thessaloniki, 4th–14th Cent. / Ed. Ch. Bakirtzis. Athens, 2012. P. 180–195; Cantone V. Quando l'apparenza non inganna: Contemplare, leggere e interpretare l'immagine teandrica di Hosios David // Phantazantes: Visione. Padova, 2013. P. 63–157; Bergmeier A. F. Anleitungen zum Sehen: die Visionen und Theophanien in den Mosaiken von SS. Cosma e Damiano, Sant'Apollinare in Classe und Hosios David // Millennium-Jahrbuch. B., 2014. Bd. 11. S. 185–236; Exner M. Das fischreiche Glaserne Meer vor dem Thron Christi: Bemerkungen zum Apsismosaik von Hosios David

in Thessaloniki // Münchener Jb. der bildenden Kunst. Münch., 2016. F. 3. Bd. 67. S. 7–14; Эттингер О. Е. Еще раз об изучении худож. связей Владимира и Фессалоники в кон. XII в. // Македония — Рим — Византия: Искусство Сев. Греции от античности до ср. веков: Мат-лы науч. конф. М., 2017. С. 142–165.

И. Н. Попов

ОСИОС ЛУКАС [греч. Ὁσίου Λουκά, действующий муж. мон-рь, расположен в Центр. Греции в Беотии, недалеко от ее границы с Фокидой, принадлежит Фиванской и Ливадийской митрополии Элладской Православной Церкви.

История. Наиболее ранним источником сведений о мон-ре является анонимное греч. Житие (BHG, N 994) его основателя прп. Луки Элладского Нового (Стириота; † 953), к-рый в 40-х гг. X в. поселился у горы Стирий (ныне Стири). В античные времена здесь находился с. Стирий (Стирида) с храмом Деметры Стиридской, где хранилась одна из древнейших статуй богини (Pausan. Descript. X 35; рус. пер.: Павсаний. Описание Эллады. М., 1994. Т. 2. С. 475); к сер. X в. это была труднодоступная малонаселенная местность, политическим и экономическим центром которой являлись Фивы. Постепенно вокруг преподобного стали собираться ученики. Вместе они построили небольшие кельи и начали возводить ц. во имя вмц. Варвары. Возможно, эта цер-

держке визант. имп. Романа II (959–963), к-рый т. о. отблагодарил преподобного за его пророчество об освобождении Крита от арабов. Со временем обитель стала не только крупным паломническим центром, где происходили многочисленные исцеления и др. чудеса, но и пристанищем для путешественников, являлась остановочным пунктом на пути между Пелопоннесом и материковой Грецией (между востоком и западом). Не случайно одним из первых зданий, построенных в О. Л., был странноприимный дом. На средства, выделенные из имп. казны, был возведен 2-ярусный крестообразный мартирий над могилой прп. Луки, к-рая находилась, согласно завещанию святого, в его келье. Возможно, это строительство произошло между 960 и 965 гг. или ок. 962 г. (Γριτσόπουλος, 1966. Т. 8. Σ. 385).

Постепенно О. Л. разрастался, однако точное время возведения его главных построек определить затруднительно. П. Милонас предложил следующую датировку: приблизительно к кон. X в. вмц. Варвары была значительно расширена и переименована в честь Пресв. Богородицы, освящение храма состоялось в 1011 г. Мартирий над могилой святого был встроен в современное здание кафоликона, посвященного преподобному, при имп. Константине IX Мономахе (1042–1055), о чем свидетельствовал пу-

тешественник, гуманист Кириак Анконский (ди Пицциколли), посетивший О. Л. в марте 1436 г. (Μυλωνάς Π. Δομική ἐρε-

Кафоликон
мон-ря Осии Лукас.
30–40-е гг. XI в.
Фотография. 2015 г.
Фото: А. С. Зверев



υνα στὸ ἐκκλησιαστικὸ συγκρότημα τοῦ Ὁσίου Λουκά Φωκίδος // Ἀρχαιολογία. Ἀθῆναι, 1990. Т. 36. Σ. 6–30). Однако по-

мнению Н. Икономидиса, в 1011 г. была освящена не ц. Пресв. Богородицы, а кафоликон (Oikonomides, 1992. P. 250). Л. Бура считает, что ц. Пресв. Богородицы была построена немного позже 960 г., кафоликон — между 997 и 1031 гг. (Μπούρα Α. Ο γλυπτός διάκοσμος του ναού της Παναγίας στο μοναστήρι του Οσίου Λουκά. Αθήναι, 1980).

Обитель была основана уже после кончины прп. Луки. Согласно Житию, мон-рь был возведен при под-

На юго-вост. своде кресты кафолика предположительно изображены 4 настоятеля О. Л.: Лука, Афанасий, Феодосий и Филофей. Под 1-м следует понимать не прп. Луку Элладского, а др. одноименного игумена монастыря, который скончался в 1005 г. Филофей был игуменом в 1011 г. Феодосия отождествляют с Феодосием Леовахом, имя которого содержится в Тишиконе религиозного братства, основанного в Фивах в 1048 г. для распространения почитания иконы Пресв. Богородицы «Навпактитисса», принадлежащей одноименному жен. мон-рю. Копия Тишикона (ок. 1098) хранится в Палатинской капелле в Палермо, куда она была привезена после набега норманнов на Фивы в 1147 г. Предполагается, что Феодосий Леовах сыграл важную роль в создании религ. братства. Вероятно, и братство, и обитель Пресв. Богородицы «Навпактитисса» подчинялись О. Л. Феодосий происходил из знатной фиванской семьи; был игуменом О. Л. в 1048 г. — во время написания оригинала Тишикона. Имя Феодосия содержится также в погребальной надписи на мраморной плите (0,73×0,45 м), к-рая в наст. время хранится в лашидарии мон-ря и датирована Икономидисом между 970 и 1078 (или 1059) гг. (*Oikonomides*. 1992. Р. 247). Феодосий Леовах мог способствовать украшению кафолика мозаиками (*Chatzidakis-Bacharas*. 1982. Р. 184–188; *Oikonomides*. 1992. Р. 251). Афанасий, возможно, был настоятелем О. Л. между 1011 и 1048 гг.

В 1014 г. на о-ве Эвбея недалеко от г. Аливери была построена ц. святых Космы и Дамиана — метох О. Л. Другой метох (мон-рь Пресв. Богородицы Перивленты) располагался в дер. Политика на этом же острове (*Oikonomides*. 1992. Р. 255). К XII в. монастырю подчинялось несколько церквей, ему принадлежала часть земель в Беотии.

После 4-го крестового похода (1202–1204) О. Л. оказался под властью франкских герцогов Афин и Фив. Король Фессалоники Бонифаций I Монферратский (1205–1207) и папский легат Бенедикт подарили О. Л. регулярным каноникам Св. Гроба, жившим при базилике вмч. Димитрия в Фессалонике.

Оттон де ла Рош, герц. Афинский и Фиванский (1205–1225), завладел мон-рями (в т. ч. и О. Л.) и лишил

церковные власти доходов. В 1209 г. папа Иннокентий III (1198–1216) потребовал от Оттона вернуть монастыри греч. церковным властям, однако тот согласился это сделать лишь на словах. Такое положение монахов О. Л. под контролем лат. духовенства сопровождалось постоянными ссорами между обеими сторонами и изгнанием отдельных греч. монахов. В 1210 г. каноники пожаловались папе Иннокентию на аббата и монахов О. Л. за то, что они не проявляли должного уважения. В 1216 г. Иннокентий III даровал привилегии О. Л., который оставался под руководством греческого игумена. В послании Иннокентия III от 1222 г. подтверждается право каноников на этот мон-рь (*Regesta Honorii Papae III* / Ed. P. Pressutti. R., 1895. Т. 2. Р. 92). С 20-х гг. XIII в. до 1299 г. О. Л. находился в наследственном владении семьи де ла Рош. Г. П. Кремос считал маловероятным, что в мон-ре была погребена Елена Ангелина Комнина Дукина, вдова Гильома I де ла Роша (ум. в 1287) и мать Ги II де ла Роша. Также исследователь подверг сомнению предположения, что могилы в крипте О. Л. принадлежат франкским аристократам, правителям К-поля Пьеру II де Куртене (1217–1220) и его сыну Роберту (1221–1228) или имп. Роману II Младшему и его жене Феодано (*Κρέμος*. 1874–1880. Т. 2. С. 38–40; ср.: *Στίκας*. 1970. Σ. 36–37). Примерно с 1300 г. О. Л. снова перешел в управление греческого духовенства. В 1311 г. мон-рь подвергся нападению со стороны каталонцев и разграблению (*Schultz, Barnsley*. 1901. Р. 4; *Koder*. 1976. S. 206). После того как в 1460 г. территория, на которой находился О. Л., оказалась под властью турок, монахи лишились мн. владений; не имея источников доходов, они покидали О. Л., здания мон-ря обветшали (*Schultz, Barnsley*. 1901. Р. 4). В 1523 г. К-польский патриарх *Иеремия* I (1522–1546) посетил Беотию и Фокиду и призвал монахов вернуться в обитель. В 1532 г. Иеремия издал сгиллий, закрепляющий ставропигиальный статус мон-ря. Этот статус подтверждался в 1586 и 1608 гг. патриархами Феопитом II (1585–1587) и *Неофитом* II (1602–1603, 1607–1612).

В период тур. владычества обитель оставалась действующей. Сохранившиеся документы показыва-

ют, что в XVI в. мон-рь владел неск. метохами: мон-рем примч. Николая Нового в сел. Камбия близ Орхомена, мон-рем св. Власия в Панопее (ныне сел. Айос-Власиос, от мон-ря сохр. небольшая церковь) в Беотии, мон-рем вмч. Георгия и мон-рем Пресв. Богородицы «ту Стайку» около современного городка Амфикилия во Фтиотиде, мон-рем св. Луки на Эвбее и др. После 1617 г. мон-рь переживал период относительного благополучия.

Во время войны за независимость Греции (1821–1832) О. Л. занимал активную позицию. 26 марта 1821 г. Исаия, еп. Фессалоникийский, благословил в мон-ре греч. повстанцев на борьбу против тур. ига. 14 июня 1822 г. турки вошли в О. Л. и разграбили его, здания мон-ря также пострадали. В 1823 г. О. Л. был центром сосредоточения войск Одиссея Андруцоса. Мон-рь оказал существенную поддержку греч. борцам за свободу, снабжая их продовольствием и всем необходимым. Во время второй мировой войны О. Л. подвергся бомбардировке (1943), в результате к-рой трапезная была разрушена, другие здания, в частности кафоликос, сильно пострадали. В 1996 г. состоялись празднования торжества по случаю 1050-летия со дня основания мон-ря.

А. Н. Крюкова

Архитектурный ансамбль. В центре расположен кафоликос. Под ним находится крестообразная крипта (16,7×8,5 м, освящена во имя вмч. Варвары), в ней — могилы настоятелей О. Л. К северной стороне кафолика была пристроена ц. Успения Пресв. Богородицы — 4-столпный крестово-купольный храм с 3-конховой апсидой; имеет экзонартекс и 2-ярусную открытую галерею. В XI в. в комплекс О. Л. входили подземная цистерна для хранения воды, трапезная (разрушена при бомбардировке в 1943, восстановлена в первоначальных формах XI в.), на западе и севере располагались кельи, на юго-востоке — колокольня и 8-угольная часовня с куполом и 3-конховой апсидой, также имелась больница (сохр. фрагменты госпиталя XVII в.). В XII в. мон-рь был окружен оборонительными сооружениями. Монастырская стена, образующая в плане квадрат, сохранилась частично. Вход располагался на северо-востоке (в наст. время — на юго-западе).

Между 1523 и 1566 гг. старые постройки мон-ря были отремонтированы, возведены новые здания. Согласно описи 1569 г., на тот момент в О. Л. было 50 келий, кухня, трапезная, 2 гостиницы, пекарня, исправительный дом, 2 конюшни, башня древней постройки. Рядом с мон-рем находились 2 акведука, колодец с питьевой водой и 2 сада. В XVI в. во время землетрясения пострадал кафоликон: обрушились купол и часть сводов. Купол восстановили после 1593 г.; декорацию купола воссоздали в 1622 г., сводов — в XIX в. (ок. 1820). Здания мон-ря активно реконструировали и ремонтировали в XIX в. Основной комплекс реставрационных работ был проведен с 1938 по 1964 г. под рук. А. Орландоса, Е. Стикаса (архитектура) и Ф. Захариу (живопись) (*Στίκας*. 1970. Σ. 36–37). В 1990 г. О. Л. включен в число объектов Всемирного наследия ЮНЕСКО.

Кафоликон мон-ря принадлежит к числу наиболее масштабных сооружений своего времени (высота 18 м; сторона подкупольного квадрата 8,5 м). Храм обладает редкой многочастной композицией, включает 3-апсидный алтарь, наос, 2 капеллы, нартекс, галереи и крипту. Объемно-пространственная композиция наоса соответствует купольно-октагональному типу на тропиках, известному в неск. значительных постройках к-польской школы: в сер. XI — нач. XII в. — в ц. Панагии (Св. Троицы) Ликодиму в Афинах (1044), в соборе мон-ря Неа-Мони на о-ве Хиос (1049–1054), в соборе мон-ря Дафни (кон. XI в.), в ц. св. Николая в мон-ре в Камбии (нач. XII в. или 2-я четв. XII в.); возможно, к этому типу принадлежал собор мон-ря вмч. Георгия в Манганах (40-е гг. XI в.); в XIII в. — в храмах Св. Софии в Монемиасии, св. Феодоров в Мистре, в ц. Преображения Господня в Христиани близ г. Филиатра, в церкви в Хортиатисе близ Фессалоники (*Mathews T. F. Observation on the Church of Panagia Kamariotissa on Heybeliada (Chalke), Istanbul // DOP. 1973. Vol. 27. P. 117–127; Mango C. A Note on Panagia Kamariotissa and Some Imperial Foundations of the Xth and XIth Cent. at Constantinople // Ibid. P. 128–132; Комеч А. И. Древнерус. зодчество кон. X — нач. XII в.: Визант. наследие и становление самостоятельной традиции. М., 1987. С. 40–70).*



Интерьер кафоликона.
Фотография. 2015 г.
Фото: А. С. Зверев

Особенностью кафоликона является наличие крипты, более распространенной в то время в церковном строительстве зап. части христ. мира; в Византии примеры в средне- и поздневизант. периоды немногочисленны (*Krautheimer R. Early Christian and Byzantine Architecture. Harmondsworth, 1975; Mango C. Byzantine Architecture. N. Y., 1974; Babić G. Les chapelles annexes des églises byzantines. P., 1969; Connor. 1991. P. 72–83*). В XIII в. крипта О. Л. послужила образцом для крипты ц. св. Николая в мон-ре в Камбии (*Παναγιωτίδης Μ. Οι τοιχογραφίες της κρύπτης του Αγίου Νικολάου στα Καμπιά της Βιοωτίας // Actes du XV^e Congrès Intern. d'Études Byzantines, Athènes, Sept. 1976. Athènes, 1981. Vol. 2. P. 597–622*).

М. Хатзидакис на основании данных Жития прп. Луки и службы на перенесение его мощей предложил датировать завершение строительства кафоликона ок. 1011 г. (*Chatzidakis. 1969; Précisions sur le fondateur de Saint-Luc. 1972*), его поддержали П. Лазаридес, Ф. Хатзидакис-Бахарас, частично Р. Краутхаймер. Однако архитектурные данные и стиль живописи противоречат столь ранней датировке; в современной научной литературе утвердилась датировка кафоликона 30–40-ми гг. XI в. (Стикас, Дж. У. Несбитт и Дж. Э. Витт, Н. Икономидис, П. Ми-

лонас, Д. Паллас, Л. Мурики, А. И. Комеч, О. С. Попова).

Живописный ансамбль кафоликона, за исключением диаконника и большей части галерей, сохранил первоначальную мозаичную и фресковую декорацию. Датировке 30–40-ми гг. XI в. соответствуют стилистические особенности росписи: хронологически она находится в промежутке между датами создания фресок Панагии Халкеон в Фессалонике (1028) и мозаик собора монастыря Неа-Мони на о-ве Хиос (1049–1055), наиболее близка (в т. ч. по времени) к декору собора Св. Софии в Киеве (40-е гг. XI в.). В отличие от росписи ц. Панагии Халкеон, образы к-рой сдержанны, контуры изображений подчеркнуты, но моделировка мягкая, утонченная, в декоре собора Св. Софии, как и кафоликона О. Л., можно отметить отрицание внешне прекрасного и случайного: композиции упрощены, жесты схематизированы, фигуры достаточно приземистые, линии непластичные, иногда резкие, формы геометрически жесткие. При общности мн. черт мозаик кафоликона с мозаиками собора Неа-Мони последние представляют дальнейший этап развития искусства, где значительную роль вновь играют красота формы, свобода композиций. Совершенство исполнения и продуманность замысла, бесспорно, свидетельствуют о столичном происхождении мастеров, работавших в О. Л., и о самых требовательных заказчиках.

В основном пространстве (в алтаре, наосе, нартексе) порядок расположения святых следует традиц. схеме, сформировавшейся к кон. IX в. Отличительной чертой монументальной декорации является преобладание изображений отдельных святых (более 220 фигур) над сюжетными композициями. В основной части храма было только 5 сцен из НЗ: в куполе над алтарем — «Сошествие Св. Духа», в тропиках — «Благовещение» (утрачено), «Рождество», «Сретение», «Крещение». В нартексе и крипте — сцены из Страстного цикла. Живопись в куполе с изображением Христа Пантократора в окружении ангелов и пророков, видимо, воспроизводит первоначальную, утраченную роспись. Система декорации отличается четким разделением святых по чинам святости, иерархией размещения, многочисленностью фигур каждой категории.

Некоторые расхождения с общепринятым расположением святых обусловлены необходимостью акцентировать смысловые аспекты программы, один из которых — прославление и утверждение почитания прп. Луки Элладского. В то же время храм является главным монастырским собором и его программа составлена т. о., чтобы представить О. Л. как продолжателя традиций древних обителей и как центр паомничества.

Изображения 12 апостолов повторены в разных частях храма: на сводах рукавов креста, в нартексе, в крипте и в алтарном куполе — в сцене «Сошествие Св. Духа»; образы еще 11 апостолов из числа 70 располагаются в 2 боковых компартиментах наоса. Если их размещение в наосе соответствует традиц. иерархической структуре, то в нартексе и крипте их появление обусловлено особенностями программы и некоторыми функциями этих помещений — они представлены как непосредственные свидетели расщия и воскресения Христа. Составители программы, вероятно, стремились провести аналогию между деятель-



Архангел.
Фреска в сев. капелле кафоликона.
30–40-е гг. XI в.

ных житий. Сохранилось 9 изображений св. целителей. Вмч. Пантелеимон представлен в центре наоса, симметрично образу основателя монастыря. Подобное расположение св. врачей и их число подчеркивали значение целительского дара прп. Луки.

Большое внимание уделено преподобным: образы 20 св. монахов представлены в наосе, по 2 — в юго-зап. капелле и в сев.-вост. компартименте, 15 — в крипте, 5 изображений сохранились на



Крещение.
Мозаика в тропе наоса.
30–40-е гг. XI в.

ностью прп. Луки Элладского и апостольским служением.

В алтарной части собора представлены почти все прославленные иерархи раннего времени. Сохранилось 31 изображение святителей, первоначально было не менее 41; отсутствие некоторых имен можно объяснить разрушением части мозаик. Образов мучеников сравнительно немного. Среди них преобладают группы (5 мучеников Персидских, 5 мучеников Севастийских, 40 Севастийских мучеников), что, вероятно, было призвано подчеркнуть общую идею мученичества, а не представить отдельные факты конкрет-

галереях. В кафоликоне собраны представители монастыря всех основных регионов, живших во все века, вплоть до времени возведения храма. Особо выделены основатели монастыря, настоятели монашеских обителей, составители наиболее важных «руководств» к монастырской жизни, монахи-аскеты. Изображения настоятелей и монахов О. Л. свидетельствуют о внимательном отношении к истории своей обители, о ее прославлении в ряду древнейших мон-рей.

Фрески крипты, как полагают большинство исследователей, были выполнены одновременно с декорацией ансамбля кафоликона. Система росписи в сокращенном виде воспроизводит структуру верхнего храма, здесь также преобладают изоб-

ражения святых. На 10 крестовых сводах, перекрывающих все пространство, представлены 40 медальонов с образами святых, в апсиде — Деисус, в люнетах на стенах — 8 сцен («Вход в Иерусалим», «Распятие», «Омовение ног», «Тайная вечеря», «Снятие с Креста», «Положение во гроб и жены-мироносицы у гроба», «Уверение Фомы» и «Успение Богоматери»), около входа и на зап. стене сохранились изображения нескольких монахов и прп. Луки Элладского. Двенадцать апостолов размещены на 3 сводах по оси «восток—запад»; воины и мученики — на 3 сводах по оси «север—юг»; преподобные — на 4 угловых сводах. На сев.-вост. своде среди преподобных имеется образ единственного святителя, Афанасия Великого, являвшегося св. покровителем одного из игуменов мон-ря. В софите центрального крестового свода изображен медальон с хризмой в окружении 4 воинов. Св. воины представлены также на 2 соседних, юж. и сев. сводах. В софите ближайшего к алтарю свода написана десница Христова.

Н. В. Герасименко

Лит.: Кρέμος Γ. Π. Φωκικά, Προσκυνητάριον τῆς ἐν τῇ Φωκίδι μονῆς τοῦ Ὁσίου Λουκά. Ἀθῆναι, 1874–1880. 3 т.; Schultz R. W., Barnsley S. H. The Monastery of St. Luke of Stiris, in Phocis, and the Dependent Monastery of St. Nikolas on the Fields, near Skripou, in Beotia. L., 1901; Σοτήριου Γ. Νεώτερα ἐπιγραφαὶ περὶ τῆς τεχνικῆς τῶν μωσαϊκῶν ἐπὶ τῇ εὐκαιρίᾳ ἐπισκευῶν τοῦ καθολικοῦ τῆς βυζαντινῆς μονῆς τοῦ Ὁσίου Λουκά. Ἐπιγραφαὶ καὶ χαράγματα // Αρχαιολογικὸν Δελτίον. Ἀθῆναι, 1923. Т. 6. Σ. 177–189; Γριτσόπουλος Τ. Α. Λουκάς (ἡ Μονή) // ΟΗΕ. 1966. Т. 8. Σ. 384–390; Chatzidakis M. A propos de la date et du fondateur de Saint-Luc // Cah. Arch. 1969. Т. 19. P. 127–150; idem. (Χατζηδάκης). Περί μονῆς Ὁσίου Λουκά νεώτερα // Ἑλληνικά. Ἀθῆναι, 1972. Т. 25. Σ. 298–313; idem. Précisions sur le fondateur de Saint Luc // Cah. Arch. 1972. Т. 22. P. 85–88; Στίκας Ε. Τὸ οἰκοδομικὸν χρονικὸν τῆς μονῆς τοῦ Ὁσίου Λουκά. Ἀθῆναι, 1970; idem. Ὁ κτίτωρ τοῦ καθολικοῦ τῆς μονῆς τοῦ Ὁσίου Λουκά. Ἀθῆναι, 1974; Φιλίππιδου-Μπούρα Α. Ὁ ἐξωνάρθηκας τοῦ καθολικοῦ τοῦ Ὁσίου Λουκά Φωκίδος // ΔΧΑΕ. Пер. 4. 1972. Т. 6. Σ. 13–28; Loenertz R.-J. Hosios Lukas de Stiris dans quelques documents latins (1210–1309) // Thesaurismata. Venice, 1974. Т. 11. P. 21–35; Koder J. Hosios Lukas // TIB. 1976. Bd. 1. S. 205–206; Chatzidakis-Bacharas Th. Les peintures murales de Hosios Loukas. Athènes. 1982; Pallas D. Zur Topographie und Chronologie von Hosios Lukas: Eine kritische Übersicht // BZ. 1985. Bd. 78. P. 94–107; Connor C. L. Art and Miracles in Medieval Byzantium: The Crypt at Hosios Loukas and Its Frescoes. Princeton, 1991; Cutler A. Hosios Loukas // ODB. 1991. Vol. 2. P. 949–950; Oikonomides N. The First Century of the Monastery of Hosios Loukas // DOP. 1992. Vol. 46. P. 245–255; Lafontaine-Dosogne J. Aspects de l'architecture monastique à Byzance

du VIII^e au X^e siècle: Topographie et disposition liturgique // RBén. 1993. T. 103. N 1/2. P. 186–208; Κόκορης Δ. Θ. Ὁρθόδοξα Ἑλληνικά Μοναστήρια. Ἀθήναι, 1997². Σ. 33–35; Λέκκος Ε. Π. Τὰ μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πειραιάς, 1997. Τ. 1. Σ. 279–284; Κοκκίνης Σ. Τὰ μοναστήρια τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήναι, 1999². Σ. 149.

ОСИОС МЕΛΕΤΙОС [греч. Τερὰ Μονὴ Ὁσίου Μελετίου], жен. действующий мон-рь, принадлежит *Мегарской и Саламинской митрополии* Элладской Православной Церкви, расположен на сев.-вост. склоне горного хребта Китерона (древний Киферон), недалеко от сел. Панакто, в 6 км от городка Инои. В визант. период О. М. являлся одним из наиболее важных монашеских центров на территории совр. Греции.

История. Сведения о возникновении мон-ря содержатся в Житиях его основателя — прп. *Мелетия Нового* (ок. 1030/35 — 1105–1110), написанных в сер. XII в. Николаем, еп. Мефонским, и Феодором Продромом (BHG, N 1247–1248). Согласно этим источникам, прп. Мелетий, стремясь к уединению и избегая земной славы, покинул основанный им близ Фив мон-рь вмч. Георгия Победоносца и переселился на труднодоступную гору Киферон, называемую тогда Минопольской (Минопольской). Там его принял Феодосий — игумен монастыря Симвул (Символ) в честь Таксиархов, к-рый находился на склоне горного массива (ныне Пастра) к востоку от древних Элевфер, на границе Аттики и Беотии. Феодосий разрешил преподобному поселиться около часовни Христа Спасителя, располагавшейся на сев. склоне Киферона. Вскоре часовня была перестроена и освя-



Прп. Мелетий.
Икона. XX в.
(мон-рь Осииос Мелетиос)

ок. 100 чел. Т. к. число желающих подвизаться под рук. Мелетия постоянно росло, то он построил церкви Пресв. Богородицы и прор. Илии, затем занялся устройством малых лавр (паралаврий), число к-рых достигло 22 (или 24) и в к-рых подвизались не менее 8–12 монахов. По благословению К-польского патриарха *Николая III Грамматика* (1084–1111) Мелетий был рукоположен во иерея и после смерти игум. Феодосия возглавил мон-рь Симвул. Он возвел новые здания в обители, возможно, полностью перестроил старый кафоликон. Ок. 1084 г. имп. *Алексей I Комнин* (1081–1118) назначил из податных сборов Аттики ежегодные выплаты мон-рю в размере 422 золотых монет (*Николай, еп. Мефонский, Феодор Продром. Жития Мелетия Нового* // ППС. 1886. Т. 6. Вып. 2(17). С. 17–19, 47–49). Вскоре после

Монастырь
Осииос Мелетиос



кончины прп. Мелетия мон-рь Симвул стал называться его именем; как передает Николай Мефонский, спустя 36 лет там проживали ок. 300

монахов, к-рые ни в чем не имели нужды (Там же. С. 21).

Расцвет О. М. приходится на XII–XIII вв., вероятно, в это время на территории монастыря действовал

скрипторий; некоторые рукописи, созданные в обители, находятся в зап. б-ках (напр., Lond. Brit. Lib. add. 28816, XII в.). В сохранившихся письмах свт. *Михаила Хониата* игум. О. М. Иоанникию, написанных ок. 1208–1218 гг., дается высокая оценка интеллектуальному уровню ее настоятеля и насельников, святитель в одном из писем назвал О. М. философским стойлом (φιλόσοφος μάνδρα) (*Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χονιάτου. Τὰ σωζόμενα* / Εκδ. Σ. Λάμπρος. Ἀθήναι. 1880. Т. 2. Σ. 148–149, 155–157, 272–273, 313–314, 319–320, 352–353). После взятия К-поля крестоносцами в 1204 г. О. М. оставался под властью греков, однако ранее 1218 г. латинянам удалось взять мон-рь под свой контроль. В 1218 и 1236 гг. обители были даны папские грамоты, подтверждающие освобождение монахов О. М. от налогов (Regesta Honorii papae III / Ed. P. Pressutti. R., 1888. Т. 1. P. 271; Acta Honorii III (1216–1227) et Gregorii IX (1227–1241) / Ed. A. L. Tàutu. R., 1950. P. 66, 291. N. 42, 43, 216). По-видимому, это было необходимо из-за посягательств на мон-рь со стороны архиепископа Фив. Обитель сильно пострадала и была разграблена в 1218 г. Феодором Комнином Дукой во время его кампании по освобождению от франков Фессалоники и др. греч. регионов, но не прекратила своего существования. Иаков, насельник О. М. (впосл. митрополит Болгарии), написал поэму о разграблении монастыря Феодором Дукой (Vindob. Hist. gr. 106. Fol. 184–185, XIV в.; изд.: *Iacobi Bulgariae Archiepiscopi Opuscula* / Ed. S. G. Mercati // Bessarione: Rivista di studi orientali. R., 1917. Vol. 33. P. 222–226). По мнению К. Константиноулоса, разграбление О. М. произошло между 1223 и 1230 гг. (*Κωνσταντόπουλος. 1924. Σ. 57*), др. исследователи считают, что в 1218 г. (см., напр., ГИВ. 1976. Bd. 1. S. 217).

Точное время, когда О. М. стал ставропигиальным, установить невозможно. В сигиллии К-польского патриарха *Самуила* от 1766 г. сказано, что обитель имела этот статус уже при патриархах *Митрофане II* (1440–1443) и *Иоасафе I* (1462–1463 или кон. 1464 — нач. 1465 или нач. 1466), а, возможно, и ранее. В свою очередь патриарх Самуил подтвердил ставропигию О. М. (Τρία πατριарχικά σιγίλλια μὲν τῆς Ἀττικῆς. 1907. Σ. 97–100). Из сигиллии

щена как церковь, вокруг нее были сооружены кельи для приходивших к Мелетию христиан, стремившихся к монашеской жизни. Через нек-рое время в общине преподобного было

известно, что после правления патриарха *Иоасафа II* (1556–1565) монастырь дважды приходил в упадок (во 2-й раз — незадолго до времени издания сигиллия). Монастырские постройки требовали ремонта, и первоначальный вид О. М. был сильно изменен. В XVI в. обитель посетил известный афонский монах и богослов *Пахомий Русан*; в письме он похвалил удобное расположение обители (*Μουστοξύδης* Α. *Ελληνομνήμων ή Σύμμικτα ελληνικά: σύγγραμμα ελληνικόν*. Αθήναι, 1843. Σ. 673).

В XVII в. О. М. приобрел 2 мөтоха в Афинах: храм св. Параскевы и небольшую ц. св. Мелетия, со временем расписанную и ставшую приходской. В последние годы XVII в. и в течение XVIII в. О. М. находился в упадке, однако за несколько лет до начала войны за независимость Греции (1821) был возрожден. Мон-рь оказывал помощь грекам в борьбе против тур. владычества. Был дважды разграблен и сожжен Омер-пашой, наместником Эвбеи, и еще не раз подвергался разорению до освобождения Греции. Экономическое положение О. М. ухудшилось, он потерял значительную часть своего имущества; в 1883 г. стал подворьем мон-ря Пресв. Богородицы Фанеромени, расположенного на о-ве Саламин. В 1928 г. по решению архиеп. Афинского Хризостома (Пападопулоса) О. М. была возвращена независимость. В 1950 г. по благословению Иакова (Ваванацоса), митр. Атикийского и Мегарского, мон-рь был преобразован в женский. Устав мон-ря общежительный. В наст. время в О. М. проживают ок. 20 монахинь; игуменья — Вероника Ятропулу (*Δίπτυχα*. 2014. Σ. 661).

Монастырский комплекс и архитектурные памятники. Мон-рь окружен укрепленной стеной, к-рая в плане образует трапециевидный прямоугольник (42×56,5 м). В юж. стене находятся 2 входа: древний, достаточно широкий, и построенный позднее — более узкий, расположенный восточнее первого. Внутренний двор с 3 сторон окружен кельями, с зап. стороны — трапезная, кухня и хозяйственные постройки. Центр монастырского двора занимает кафоликон. Это 3-апсидный крестово-купольный храм типа вписанного креста, его свод поддерживают 4 мраморные колонны; алтарная часть удлиненная и напоминает ц. Пресв. Богородицы в мон-ре *Осиос Лукас*



(X в.). А. Орландос датировал строительство собора посл. четв. XI в. или нач. XII в. (*Ορλάνδος*. 1939/1940. Σ. 59). Первоначально храм был посвящен Спасителю или св. Таксиархам, в наст. время освящен во имя прп. Мелетия, основателя мон-ря. Сохранились небольшие фрагменты мозаичного пола наоса, выполненного из разноцветного мрамора. Ок. 1150 г. нартекс кафоликона был перестроен в просторный притвор-лито, его своды опираются на 2 колонны. Ранее западная стена нартекса находилась на месте, где сейчас расположены колонны. Об этом свидетельствует, в частности, сохранившаяся напольная мозаика между входом в храм и основанием колонн с изображением 5 хлебов. С сев. стороны литы находится аркозоль с саркофагом прп. Мелетия; часть пространства под литой занимает крипта. На вост. стене литы имеется фронтальное изобра-

(внешний притвор); его 1-й этаж оформлен в виде галерей с колоннами, на 2-м этаже с юж. стороны, вероятно, распо-

*Кафоликон
мон-ря Осиос Мелетιος.
Посл. четв. XI или нач. XII в.*

лагалась б-ка, с сев. стороны были устроены покои, куда ведет наружная лестница, через которую можно попасть в южную часть 2-го этажа. В XVIII в. из-за угрозы разрушения в результате землетрясения проходы между колоннами на 1-м этаже были заложены, а с юж. стороны была пристроена подпорная стена. В настоящее время 3 прохода на западе и 1 на юге вновь открыты, т. о., внешний облик кафоликона стал более напоминать первоначальный, хотя надстроенные литы исказили облик здания: с южной и северной стороны появились 2 крыла; с юж. стороны также сооружена колокольня. Внешнее оформление храма характерно для XII в.: в частности, под черепицей крыши вместо обрамляющих карнизов видна зубчатая лента. Кафоликон сильно пострадал во время землетрясения в 1981 г.

По мнению К. Вандерхейде, внутреннее архитектурное украшение кафоликона восходит к традиции художественного оформления храмов, зародившейся в К-поле в XI в. (*Vanderheyde*. 1994. P. 401–402). Обрамления 3 дверей, ведущих в наос, выполнены из тонких мраморных



*Успение прп. Мелетия.
Роспись крипты кафоликона
мон-ря Осиос Мелетιος.
XII в.*

жение прп. Мелетия, благословляющего правой рукой, в левой он держит исписанный свиток. К сев. приделу храма в посл. была пристроена часовня вмч. Георгия Победоносца, в к-рую ведет лестница, из-за чего северная и восточная части крыши кафоликона приподняты. В 1200 г. с зап. стороны к кафоликону был пристроен 2-этажный экзонартекс

пластин с геометрическим (ромбы) и растительным орнаментом (листья аканфа, пальметты), а также с изображением орлов. Посредине верхней перекладины каждой из дверей изображен расцветший крест. Первоначальный темплон (алтарная преграда) также был выполнен из мрамора и украшен резным геометрическим и растительным орнаментом. Манера и техника орнаментального оформления жертвенника указывают на его более позднее происхождение. В ос-

новной части кафоликона остались следы фресок XII в. Росписи стен лити датируются 3-й четв. XVI в. и, по-видимому, были созданы при содействии архиеп. Афинского Никанора (1570–1592), о чем свидетельствует мраморная мемориальная плита 1573 г. на сев.-зап. стене монастырских келий (*Κωνσταντόπουλος*. 1924. Σ. 59–60). Возможно, иконописец, выполнивший росписи,



Рака
с мощами прп. Мелетия
и др. святых
в кафоликоне
мон-ря Осииос Мелетииос

принадлежал к мастерской фиванской школы и был учеником Франко Кондари (*Deliyanni-Doris*. 1975). В наосе и в крыше прп. Мелетия также имеются росписи XVIII–XIX вв.

С юж. стороны к храму примыкает прямоугольная купольная часовня во имя св. Таксиархов. Возможно, первоначально она была главной церковью мон-ря Симвул, которую вполс. перестроил прп. Мелетий, однако купол датируется XII в.

Монастырская трапезная представляет собой прямоугольное здание с полуцилиндрической конхой и имеет росписи. В наст. время территория мон-ря расширена примерно в 2 раза по сравнению с древней. Здесь находится кладбищенская церковь во имя св. Иоанна Предтечи с мраморным резным иконостасом (отреставрирован). Согласно сохранившейся надписи, церковь была отремонтирована и заново расширена в 1764 г., при игум. Феофане. Также в обители имеются иконописная и швейная мастерские, работают изд-во и гостиница.

Среди святынь мон-ря — глава прп. Мелетия Нового, частицы мощей вмч. Феодора Стратилата и прип. Макария Египетского. В день памяти прп. Мелетия (1 сент.) в мон-ре собирается множество паломников.

Большинство паралаврий, основанных прп. Мелетием, до наст. времени не сохранилось, нек-рые нахо-

дятся в полуразрушенном состоянии. Так, близ совр. дер. Пили в заброшенном монастыре находится храм в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник». В 1890 г. во время ремонтных работ древнее здание, кроме лити, рухнуло. К уцелевшей просторной лити был пристроен алтарь, в результате чего сейчас здание представляет собой 8-угольный храм. Сохранившиеся архитектурные элементы древней церкви обнаруживают нек-рое сходство с кафоликоном О. М., что

позволяет предположить, что ц. в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» принадлежала 2-му монастырю

в честь Пресв. Богородицы, основанному прп. Мелетием, и была построена в XII в. Возможно, ранее этот мон-рь был известен как мон-рь Стернас.

Др. паралаврий О. М. является храм вмч. Георгия Победоносца, находящийся к югу от монастыря, на небольшом холме в сел. Пурнари, примерно в 42 км от старой дороги Афины—Фивы. Крестовокупольная церковь с цилиндрическим барабаном датируется XII в. В период турецкого владычества вход в зап. стене был заложен, дверь сделали с юж. стороны. В наст. время открыты оба входа.

Также известен паралаврий преподобных Феодоров, находящийся в 20 м к западу от монастыря, в сосновом лесу Китероны, и в наст. время представляющий собой развалины крестовокупольного храма XII в. с 2 колоннами, к-рые поддерживали барабан. Капитель одной из колонн была перенесена в О. М. Руины паралаврия свт. Николая также располагаются на зап. склоне Китероны. Это был 4-угольный крестовокупольный храм с выступавшими апсидой и нартексом.

Лит.: Τρία πατριαρχικά σιγίλλια μονῶν τῆς Ἀττικῆς / Εκδ. Σπ. Λάμπρος // Νέος Ἑλληνομνήμων. Ἀθήναι, 1907. Τ. 4. Σ. 83–93; Κωνσταντόπουλος Κ. Ἡ μονὴ τοῦ ὁσίου Μελετίου καὶ ὁ Μητροπολιτὴς Ἀθηνῶν Νικάνωρ // Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Εταιρίας. 1924. Τ. 1. Σ. 49–61; Ὁρλάνδος Α. Ἱστορία καὶ περι-

γραφή τῆς ἱερᾶς μονῆς Ὀσίου Μελετίου. Ἀθήναι, 1931; *idem*. Ἡ μονὴ τοῦ ὁσίου Μελετίου καὶ τὰ παραλάτρια αὐτῆς // Ἀρχεῖον Βυζαντινῶν Μνημείων Ἑλλάδος. Ἀθήναι, 1939/1940. Τ. 5. Σ. 34–118; Γριτσόπουλος Τ. Α. Μελέτιος // ΘΗΕ. 1966. Τ. 8. Σ. 942–949; *Deliyanni-Doris II*. Die Wandmalereien der Lite der Klosterkirche von Hosios Meletios. Münch., 1975; *Koder J.* Hosios Meletios // TIB. 1976. Bd. 1. S. 217–218; Γκέλης Ι. Ἀνατολὴ στὸν Κιθαρώνα: Ὁσῖος Μελέτιος. Ἀθήναι, 1983; *Gregory T. E.* Hosios Meletios // ODB. 1991. Vol. 2. P. 950–951; *Vanderheyde C.* La sculpture architecturale du «katholikon» d' Hosios Meletios et émergence d'un style nouveau au début du XII^e siècle // Byz. 1994. Vol. 64. N 2. P. 391–407; Κόκορης Δ. Θ. Ὁρθόδοξα Ἑλληνικά Μοναστήρια. Ἀθήναι, 1997². Σ. 30; Λέκκος Ε. Π. Τὰ μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πειραιάς, 1997. Τ. 1. Σ. 340–344; Κοκκίνης Σ. Τὰ μοναστήρια τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήναι, 1999². Σ. 139; Μπούρας Χ., Μπούρα Α. Η Ἑλλαδικὴ ναοδομία κατὰ τὸν 12ο αἰῶνα. Ἀθήναι, 2002. Σ. 232–240; *Нектария (Мак-Лиз)*, мон. Евлогите! Путев. по св. местам Греции. М., 2007. С. 684.

А. Н. Крюкова

ОСИПОВ Алексей Ильич (род. 31.03.1938, г. Белёв Тульской обл.), богослов, профессор МДА. В 1959 г. окончил Московскую ДС, в 1963 г. — МДА со степенью кандидата богословия, защитив дис. «Перевод чинопоследований Утрени и Вечерни по служебнику греческой Церкви 1951-го года издания в сравнении с русским служебником Синодального издания». В 1964 г. окончил аспирантуру МДА, назначен преподавателем академии. В разные годы читал лекции по предметам: «Основное богословие» (с 1965), «История русской религиозно-философской мысли», «Актуальные богословские проблемы», «Экуменизм», «Протестантизм», «Западные исповедания», а также спецкурс «Основы духовной жизни в Православии». В 1969 г. получил звание доцента, в 1975 г. — профессора. В 1985 г. в связи с 300-летием МДА О. присвоена ученая степень доктора богословия *honoris causa*. С 2004 г. заслуженный профессор.

С 1967 по 1987 г. и с 1995 по 2005 г. состоял членом редакционной коллегии сб. «Богословские труды». С 1973 по 1986 г. входил в состав Учебного комитета Русской Православной Церкви от МДА. С 1976 по 2004 г. член комиссии Синода по вопросам христ. единства (с 1993 до 2009 Синодальная богословская комиссия). С 1982 по 2006 г. заведовал аспирантурой МДА. С 1993 по 1996 г. являлся главным редактором журнала МДА «Богословский вестник». Принимал участие в разработке

«Основ социальной концепции Русской Православной Церкви». Входил в состав Издательского совета Московской Патриархии. Состоял в рабочей группе по разработке концепции новой системы богословского образования РПЦ.

С нач. 90-х гг. XX в. О. ведет широкую катехизическую и духовно-просветительскую деятельность. Выступает с докладами и лекциями на образовательных и общественных площадках во мн. городах России и за ее пределами, на радио и телевидении, в сети Интернет. Имеется богатая дискография с записями выступлений О.

В разные годы принимал активное участие в экуменической деятельности РПЦ, в т. ч. в 2-сторонних диалогах, проводимых РПЦ с Восточными (дохалкидонскими) Церквями, католической Церковью, с католической организацией «Пакс Кристи Интернационалис», лютеранскими церквями ФРГ, ГДР, Финляндии, Всемирным альянсом реформатских церквей (WARC), Англиканской церковью, Национальным Советом церквей США, протестантской Епископальной церковью США, Учениками Христа (США). Также был участником ряда ассамблей ВСЦ, Лютеранской всемирной конференции, Конференции европейских Церквей, Христианской мирной конференции, Африканской христианской мирной конференции и др. всемирных и региональных христианских конференций.

С 1991 по 2016 г. занимал пост сопредседателя Международной ежегодной конференции «Наука. Философия. Религия» (г. Дубна Московской обл.). В 2007 г. избран действительным членом Российской академии естественных наук.

Главными темами публикаций, докладов и публичных лекций О. являются различные вопросы христ. вероучения (о Боге, Церкви, таинствах, спасении, загробной участи человека), естественнонаучной и богословской *апологетики*, межхристианских и межрелигиозных отношений, а также широкий круг вопросов, касающихся духовной жизни христианина согласно аскетическому учению правосл. Церкви. О. выступает популяризатором и комментатором аскетического учения свт. *Игнатия (Брянчанинова)*, в частности о духовном наставничестве и старчестве, молитве, послушании и др.

Имеет ряд церковных и светских наград.

Соч.: Христиане на пути к экумене служения и ответственности за мир: (Доклад на заседании Богословской комиссии Христианской мирной конференции, Москва, 12–14 сент. 1972 г.) // ЖМП. 1972. № 12. С. 44–48; Насилие и справедливость // ЖМП. 1973. № 7. С. 49–51; Справедливость и насилие // БТ. 1973. Сб. 11. С. 193–197; «Иисус Христос объединяет»: (Присутствие Христа в Церкви и в мире и миссия Церкви в мире) // ЖМП. 1975. № 8. С. 59–65; Принстонская встреча: (Богосл. диалог между представителями христ. Церкви СССР и Нац. Совета Церквей Христа в США) // Там же. № 8. С. 65–70; Спасение — освобождение для мира и справедливости во Христе: Значение Церкви // Там же. 1976. № 3. С. 60–65; О некоторых принципах правосл. понимания экуменизма // БТ. 1978. Сб. 18. С. 180–187; Богословские основы миротворческой деятельности Церквей // ЖМП. 1980. № 10. С. 33–36; Святые как знак исполнения Божия обетования человеку // Там же. № 11. С. 59–67; Современный диалог РПЦ с Евангелическо-Лютеранскими церквями, 1959–1979 // Там же. № 8. С. 58–60; № 9. С. 63–67; Значение апостольской преемственности для священства и папства по учению отцов Церкви // Там же. 1982. № 2. С. 57–61; Наставник духовной жизни: (К 175-летию со дня рожд. еп. Игнатия (Брянчанинова)) // Там же. № 12. С. 140–143; Основы духовной жизни по творениям еп. Игнатия (Брянчанинова) // Там же. 1983. № 8. С. 71–78; Богословские аспекты прав человека // Там же. 1984. № 5. С. 56–60; Богословские воззрения славянофилов // Рус. возрождение. Н.-И., 1988. № 41. С. 36–59 (То же // ЖМП. 1994. № 6. С. 75–84); Богословие и «Богословский вестник» // БВ. 1993. Т. 1. № 1. С. 7–20; Основное богословие: Курс лекций для учащихся МДС. М., 1994; Три века МДА // БВ. 1996. Т. 1. № 2. С. 4–18; «Он так и не защитил своего народа...»: [Канонизация Царской семьи] // Встреча. Серг. П., 1997. № 1(4). С. 6–8; Путь разума в поисках истины. М., 1997, 2014⁷ (англ. пер.: The Search for Truth on the Path of Reason. Moscow, 2009); Ф. М. Достоевский и христианство // ЖМП. 1997. № 1. С. 56–64; Единство и многообразие в жизни Церкви // Там же. 1998. № 7. С. 75–78; Канонизация Царской семьи: За и против // ЦиВр. 1998. № 4(7). С. 203–209; Русское духовное образование // ЖМП. 1998. № 3. С. 52–61; Святой страстотерпец? // Правосл. христианин. Калуга, 1998. № 8; Особенности канонизации последнего царя // Независимая газ. 1999. № 13(36), 14 июля; Религия, философия, наука на пороге III тысячелетия // ЖМП. 1999. № 1. С. 75–80; Свобода христианина, свобода Церкви и религ. свобода в правосл. понимании // ЦиВр. 1999. № 1(8). С. 101–112; Апологетика // ПЭ. 2001. Т. 3. С. 75–91 (совм. со свящ. П. И. Великаповым); Православное понимание смысла жизни. К., 2001; Верую, Господи, и исповедую: Богосл. семинар «Святые Дары в Таинстве Евхаристии» // Встреча. 2006. № 2(23). С. 38–39; Россия сегодня и славянофилы // Иван Киреевский: Духовный путь в рус. мысли XIX–XXI вв.: (К 200-летию со дня рождения): Сб. ст. М., 2007. С. 61–76; «Как же можно беспрестанно молиться...»: Сравнение практики молитвы Иисусовой по трудам свт. Игнатия (Брянчанинова) и «Откровенным рассказам Стран-

ника». М., 2008; Ищущему спасения: Советы и предостережения. М., 2010; Церковь в современном мире: 250 вопросов и ответов. М., 2010; Носители Духа. М., 2011; Стать святым. М., 2011; Зачем человек живёт? М., 2014; О войне и мире, прогрессе и Достоевском. М., 2014; Бог. М., 2015⁸; Нужна ли святость человеку? М., 2015; Почему исчезли старцы? Как не оплошать в духовном наставнике. М., 2015; Посмертная жизнь души: Из времени в вечность: Беседы совр. богослова. М., 2017; Любовь, брак и семья. М., 2017; Что такое счастье? М., 2017; Жизнь с Евангелием: Комментар. к Евангелию от Матфея. М., 2018; Зачем человеку Бог?: Самые наивные вопросы и самые нужные ответы. М., 2018. Изд.: *Никон (Воробьев), игумен*. Нам оставлено покаяние. М., 2005. (Письма о духовной жизни); *он же*. О началах жизни: Письма. М., 2013; *он же*. Как жить сегодня?: Письма. М., 2014.

ОСИРИС [егип. Wsir], древнеегип. бог загробного мира и покровитель умерших, олицетворение производительных сил природы. Этимологию имени Осирис возводят к производным от глагола *wsr* (быть могучим, быть сильным — Дж. Гриффитс); по др. версии — к глаголу *iri* (делать, творить — Д. Лортон, Дж. Аллен), связывая с процессом мумификации тел умерших (Д. Лортон) или творения муж. начала (Дж. Аллен), к существительному *irt* (глаз, око — К. Зете, В. Вестендорф). О., сын Геба и Нут, брат Сета и Нефтиды, супруг своей сестры Исиды, входил с ними в гелиопольскую девятку богов. Несмотря на общеегип. распространение, культ О. не носил гос. характера (в отличие от культа Ра в эпоху правления VI династии, Амуна при XVIII–XX династиях, Нейт при XXVI династии и т. д.) и на всех этапах был связан с народным благочестием. В эпоху Раннего и начала Древнего царства (XXXI–XXVI вв. до Р. Х.) О. являлся, по-видимому, локальным (городским) божеством нижнеегип. г. Джеду, унаследовав этот статус от божества Анджети, которого почитали здесь в додинастический период. В период правления V династии (XXVI–XXIV вв. до Р. Х.) и до периода поздней античности крупнейшим центром культа О. был верхнеегип. г. Абидос, с чем связан один из наиболее распространенных титулов О. — «Владыка Абидоса», где он в эпоху Первого переходного периода (XXII–XXI вв. до Р. Х.) постепенно вытеснил культ местного божества Хентиamenti, вобрав в себя некие его черты. Важнейший титул О. — «Пребывающий благим (совершенным)» — связан с его функ-

циями владыки Дуата (загробного мира).

В егип. иконографии тело О. традиционно окрашено в зеленый цвет, что символизирует ежегодное возрождение сил природы; чаще всего он изображается сидящим на троне или стоящим в окружении деревьев или иной растительности, с белой короной-атеф на голове, украшенной 2 страусиными перьями. Цикл осирических мифов, символизирующих возрождение жизненной силы и ее манифестацию на «земле живых» в различных формах плодородия, играл огромную роль в древнеегип. религии и духовной культуре с Первого переходного периода (когда в результате распада централизованной политической системы Древнего царства происходит «демократизация» культа О., ранее носившего исключительно царский характер) и до окончания эллинистического времени. Согласно этому мифу, О. унаследовал власть над Египтом от Солнечного бога, Шу и своего отца Геба, обучив людей возделывать землю, а также искусству строительства и врачевания. Это вызвало зависть его брата Сета, к-рый задумал убить О. и занять его трон. Во время торжественного пира он со своими сторонниками принес в зал, где в качестве царя восседает О., заранее изготовленный по мерке брата красивый саркофаг, заявив, что подарит его тому, кому он подойдет по росту. Когда О. лег в саркофаг, Сет и его сообщники захлопнули крышку и бросили саркофаг в воды Нила. В позднем варианте мифа Сет и его сообщники убили О. в пиршественном зале, затем разделили его тело на 14 частей и разбросали их по территории Египта. Эти части (в др. версии мифа — саркофаг с телом О. волны вынесли на берег) находят и собирают воедино Исида, супруга и сестра О. Во время ритуалов оплакивания и погребения ей удается вызвать к действию находившуюся в теле О. оплодотворяющую жизненную силу и она зачинает сына — Гора. О. при этом не возвращается на «землю живых», а продолжает пребывать в загробном мире. Достигнув совершеннолетия, Гор перед советом богов заявил свои права на трон О. как законный наследник. В ходе тяжбы по вопросу престолонаследия и последующего поединка с Сетом Гор потерял глаз, но одержал победу. Утраченный,

а затем вновь обретенный глаз Гор дает проглотить О., и тот снова обретает жизненную силу. Однако при этом О. после окончательной победы Гора над Сетом не воскресает на «земле живых», а остается владыкой загробного мира (Дуата) и выполняет важнейшую роль в процессе загробного суда, через к-рый проходит каждый умерший. Начиная со времени перехода к Абидосу статуса центра культа О. в период правления V династии основные сюжеты осирического мифа ежегодно воспроизводились здесь в мистериях О. Элементы ритуалов мистерий также включали в церемонии, связанные с коронацией царя, и во время празднования его юбилея, впервые отмечавшегося на 30-й год правления, а затем в каждый 3-й год последующего царствования.

О. и Солнечный бог, в особенности его дневное (полуденное) воплощение — Ра, были внутренне едины. В эпоху Нового царства (XVI–XI вв. до Р. Х.) умерший, отождествляя себя с «владыкой храмины», выражает это тождество в формуле «он — это я, и наоборот» (Египетская книга мертвых. 64). Подобно Солнечному богу, ежедневно угасающему на западе и затем возрождающемуся на утреннем горизонте после жестокой схватки с силами ночного мрака и хаоса, О. символизирует вечное возрождение в мире природы; вместе с тем, как владыка Дуата и судья умерших, он взаимодействует с дочерью Солнечного бога *Маат* — богиней истины, справедливости и миропорядка и, подобно Ра, часто наделяется в егип. религ. текстах эпитетом «Владыка Маат». Связь образов О. и Маат в егип. религии и мифологии подтверждается и их иконографией: страусиное перо, выступающее неотъемлемым элементом короны-атеф, к-рую носит на голове О., одновременно является и символом богини Маат.

Цикличность угасания и возрождения производительных сил природы явилась и одной из причин связи О. с древнеегип. представлениями о времени и вечности: с О. как с владыкой Дуата и вечности (джет) в эпоху Древнего царства отождествлялся покойный царь, а начиная с конца Первого переходного периода — каждый умерший. Во главе загробного суда О. оценивает деяния покойного на «земле живущих», и под его надзором сердце умершего взве-

шивается на весах Маат. Умерший, успешно прошедший процедуру суда, наделяется титулом «правогласный» и с этого момента отождествляется с О. Укорененность идеи загробного суда и ее связи с культом О. в парадном благочестии, начиная с конца Первого переходного периода и заканчивая эпохой эллинизма, всегда была исключительно сильна; ярким подтверждением этого факта служит, в частности, то, что одной из причин довольно слабого приятия идей амарнской религии в народных массах и последующего скорого отхода от нее было в числе др. факторов и систематическое игнорирование Эхнатом и его сторонниками традиц. культа О., обрядов осирической религии и связанной с ней религ. антропологии.

В Третий переходный период (XI–VII вв. до Р. Х.) и особенно в Поздний период (VII–I вв. до Р. Х.) культ О. сближается с культами др. божеств, в первую очередь Птаха и Сокара; в эпоху эллинизма осирический культ объединяется с культом священного быка Аписа в образе синкретического божества Сераписа (изначально покровителя некрополя Мемфиса) и получает распространение в средиземноморском культурном ареале. Поклонение О. и Исиде продолжалось в храме Исиды на о-ве Филе близ совр. Асуана вплоть до времени правления визант. имп. Юстиниана I (527–565).

Лит.: Kuhlmann K. Zur Etymologie des Götternamens Osiris // Studien z. Altägyptischen Kultur. Tübingen, 1975. Bd. 2. S. 135–138; Griffiths J. G. The Origins of Osiris and His Cult. Leiden, 1980; idem. Osiris // LexAgypt. 1982. Bd. 4. S. 623–633; Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации: Пер. с нем. М., 1999; idem (Assmann J.). Tod und Jenseits im Alten Ägypten. München, 2001; idem. Steinzeit und Sternzeit. Altägyptische Zeitkonzepte. Paderborn, 2011; Zeidler J. Zur Etymologie des Gottesnamens Osiris // Studien z. Altägyptischen Kultur. 2000. Bd. 28. S. 309–316; Servajean F. Djed et Neheh: Une histoire du temps égyptien. Montpellier, 2007; O'Connor D. Abydos: Egypt's First Pharaohs and the Cult of Osiris. L., 2009.

В. В. Жданов

ОСИЯ [древнеевр. *חֹשֶׁעַ*, *hōšēa*; греч. *Ὠσηέ*], ветхозаветный прор. (пам. 17 окт.), согласно иудейской и христ. традициям, автор одноименной книги, входящей в собрание книг *малых пророков*.

Имя. В тексте ВЗ имя пророка О. упоминается лишь в начале Книги Осии: в Ос 1. 1 и 1. 2. Кроме того, оно упомянуто 1 раз в НЗ (Рим 9. 25).

По мнению исследователей (см., напр.: *Rudolph*. 1971. S. 35; *Köhler L., Baumgartner W.* Hebrew and Aramaic Lexicon of the OT. Leiden, 1994. Vol. 1. P. 242–243; *Gesenius W. et al.* Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das AT. B.; Heidelberg, 1995¹⁸. Lfg. 2. S. 272), имя Осия является краткой формой имени *hōša'yā / hōša'yāhū*, значение к-рого — «Яхве спас» или «Яхве, спаси!» (Иер 42. 1; Неем 12. 32 — в синодальном переводе передается как Гошаия; Иер 43. 2 — в синодальном переводе — Осаия, также имя часто встречается в древнеевр. эпиграфике — см. примеры в: *Clines D.* Dictionary of Classical Hebrew. Sheffield, 1995. Vol. 2. P. 507). Масоретская вокализация этого имени (*hōšea'*) предполагает его интерпретацию как форму абсолютного инфинитива или форму муж. р. ед. ч. императива породы «хифиль» древнеевр. глагола *y-š-* — «спасать» («Он спас» или «Спаси!»).

Помимо пророка в Библии этим именем названы еще неск. персонажей: 1) ефремлянин Осия, сын Навина, переименованный Моисеем

рок», к-рое использовалось для обозначения принадлежности к «пророческой гильдии».

В Ос 1 рассказывается о том, что О. по повелению Господа женился на блуднице по имени Гомер (*gōmer*) (в Синодальном пер.: «Гомерь»), дочери Дивлаима. У них родились дети, имена к-рых имели символическое значение: сын Изреель (*yizra'el* — Изреель, по имени одноименного города), дочь Лорухама (*lō' ruḥāmā* — «Непомилованная») и сын Лоамми (*lō' ammī* — «Не Мой народ»). В гл. 3 помещена история о том, как О. вступил в связь с «прелюбодействующей» женщиной, заплатив за это серебром и ячменем. Большинство экзегетов полагают, что речь в обеих главах идет об одной и той же женщине (*Jeremias*. 1983. S. 52–58; *Wolff*. 1965; *Macintosh*. 1997. P. 93–98), др. комментаторы настаивают на том, что женщин было 2 (*Rudolph*. 1971. S. 86–94).

Согласно Ос 1. 1, О. пророчествовал в дни иудейских царей *Озии* (785–733 гг. до Р. Х.; здесь и далее даты указаны согласно: *Cogan*. 1992.

Р. 1002–1011), *Иоафама* (759–743 гг. до Р. Х.), *Ахаза* (743–727 гг. до Р. Х.) и *Езекии* (727–698 гг. до



Прор. Осия.
Миниатюра
из Миналогия Василия II.
1-я четв. XIV в.
(*Vat. gr.* 1613. P. 119)

Р. Х.), а также израильского царя *Иеровоама II* (788–747 гг. до Р. Х.). На этом основании полагают, что пророк жил в сер. и коп.

VIII в. до Р. Х. Поскольку пророчества, собранные в Книге, посвящены областям Северного царства, чаще всего городам Самарии, *Вефилю* и *Галгалу*, считают, что он жил в одном из городов, относящихся к Северному царству (см., напр.: *Wolff*. 1965).

Более подробные (хотя, вероятно, недостоверные) сведения об О. приводятся в псевдоэпиграфе «Жития пророков», написанном на греч. языке между I и V вв. по Р. Х. (см.: *Torrey*. 1946. P. 26, 40; коммент.: *Schwemer*. 1997. S. 610–611). Согласно этому тексту, О. род. в городе под названием *Белемот* (*Βελεμόθ*), относящемся к колену *Иссахара*, и был погребен «в мире» в своей земле.

Согласно тексту иудейского гомилетического мидраша *Песикта Раббати* (50. 4), составленного во 2-й пол. I тыс. по Р. Х., О. происходил из колена Рувима. В этом мидраше Беэри, отец О., отождествляется с человеком по имени Беэра, упоминаемым в 1 Пар 5. 6, который являлся главой колена Рувима и был угнан в плен ассирийским царем Тиглатпаласаром (*Braude*. 1968. P. 842–851).

Книга пророка Осии является канонической книгой ВЗ и входит в состав собрания книг малых пророков (в евр. традиции «(Книга) Двенадцати»). В евр. каноне масоретской Библии она занимает 1-е место среди книг малых пророков (за ней следует Книга прор. Иоилия). На 1-м месте она стоит также в рукописях и изданиях греч. перевода LXX (за ней следует Книга прор. Амоса), в изданиях переводов Библии на совр. языки, в т. ч. в изданиях рус. синодального перевода, а также перевода РБО (перед Книгой прор. Иоилия).

По своему объему Книга прор. Осии является самой большой книгой, входящей в собрание книг малых пророков. Она содержит 197 стихов (МТ) и делится на 14 глав. Между изданиями МТ, с одной стороны, и изданиями Вульгаты и мн. европейских переводов Библии (*King James Version*, рус. синодальный перевод и др.) — с другой, существует различие в нумерации стихов 1, 2, 11 и 12-й глав. В МТ 1-я глава содержит 9 стихов, в Вульгате — 11 стихов, 2-я глава в МТ — 25 стихов, в Вульгате — 23 стиха, 11-я глава в МТ — 11 стихов, в Вульгате — 12 стихов, 12-я глава в МТ — 15 стихов, в Вульгате — 14 стихов.

Свидетельства текста Книги пророка Осии. I. Тексты на древнеевр. языке. К древнейшим свидетельствам текста относятся рукописи, обнаруженные в 4-й кумранской пещере: 3 списка книги малых пророков (4QXII^c, 4QXII^d, 4QXII^e) и 2 списка кумран. толкований (пешарим) на Книгу прор. Осии (4QpHos^a; 4QpHos^b).

1. Свиток 4QXII^c (4Q78). Текст свитка издан в 1997 г. (*Fuller*. 1997. P. 237–251. Pl. XLIV–XLVI). Сохранился в виде 50 фрагментов, к-рые содержат отрывки текста книг пророков Осии (2. 11–13(13–15); 3. 2–4; 4. 1–5. 1; 7. 12–13; 13. 3–10; 13. 15–14. 6), Иоилия, Амоса и *Софонии*. На основании анализа почерка текст

в Иисуса (*yəhōšūa'*), преемник Моисея (Числ 13. 9(8), 17(16); Втор 32. 44 (в последнем отрывке в синодальном переводе — Иисус)); 2) последний царь Израиля, т. е. Северного царства (4 Пар 15. 30; 17. 1, 3, 4, 6; 18. 1, 9, 10); 3) Осия, сын Азаии, начальник ефремлян при царе Давиде (1 Пар 27. 20); 4) соратник Неемии (Неем 10. 23(24)). Кроме того, имя Осия засвидетельствовано в текстах на евр. языке из Вади-Мурабаат (Mug 17 B) и Масады (Mas 665 2).

Сведения об О., имеющиеся в ВЗ, очень скудны. В тексте книги сообщается, что отца пророка звали Беэри (*bə'ērī*), но место рождения и колена, к к-рому принадлежал О., не указаны. В евр. тексте Библии он не называется словом *nābī'* — «про-

датируется ок. 75 г. до Р. Х. Он отличается особой орфографией, сходной с той, что присуща мн. кумран. текстам (1QS, 1QIsa^a и проч.); для обозначения гласных «о» и «у» широко используется буква «і» («вав»), в т. ч. в закрытых безударных слогах. Некоторые чтения совпадают с чтениями, представленными в переводе LXX (в частности, в Ос 13. 4 была представлена пространная версия текста: сохранились слова *bšr šmūt* — «утвердивший небеса» (= греч. στερῶν οὐρανὸν) и *ʾnwky h'wtykh* — «Я вывел тебя» (= греч. ἐγὼ ἀνήγαγον σε), отсутствующие в МТ).

2. Свиток 4QXII^d (4Q79). Текст свитка издан в 1997 г. (Fuller. 1997. P. 253–256. Pl. XLVI). Сохранился в виде 2 фрагментов, к-рые содержат (с лакунами) текст Ос 1. 6 — 2. 3 (2. 5). На основании почерка датируется кон. 1-й пол. I в. до Р. Х. Текст содержит ряд орфографических особенностей (напр., написание отрицательной частицы *l'* как *lw* в Ос 1. 10 (2. 1) и 2. 2(4), слова *h'rs* «земля» как *hrs* в Ос 1. 11 (2. 2)).

3. Свиток 4QXII^a (4Q82). Текст свитка издан в 1997 г. (Fuller. 1997. P. 271–318. Pl. XLIX–LXIV). Сохранился в виде 249 фрагментов, к-рые содержат отрывки текста книг пророков Осии (1. 10 — 2. 3 (2. 1–5); 2. 12–17 (14–19), 20–23 (22–25); 3. 1–5; 4. 1, 10–11, 13–14; 6. 3–4, 8–11; 7. 1, 12–16; 8. 1; 9. 1–4, 9–17; 10. 1–14; 11. 2 — 13. 1; 13. 6–8 (?), 11–13; 14. 9–10), Иоили, Амаса, Авдия, Ионы, Михея, Наума, Аввакума, Софонии и Захарии. Датируется посл. третью I в. до Р. Х. Текст свитка содержит большее количество *matres lectionis*, чем МТ.

4. Свиток 4QpHos^a (4Q166). Текст был издан в 1959 г. (Allegro. 1959. P. 142–147; последующие издания: Idem. 1968. P. 31–32. Pl. X; Horgan. 2002. P. 113–117; рус. перевод текста: Амусин. 1971. С. 233–245). Рукопись датируется иродианским периодом (кон. I в. до Р. Х. — нач. I в. по Р. Х.). Содержит (с лакунами) текст Ос 2. 6–12 (8–14) и кумран. комментарий к нему. Использована орфография, характерная для мн. кумран. текстов (1QS, 1QIsa^a и проч.). В ряде случаев библейский текст, содержащийся в свитке, отличается от МТ: отсутствует отрывок: *wgdrtu 't gdrth* — «И обнесу ее оградой» в Ос 2. 6(8), использована форма мн. ч. (= LXX, в МТ форма ед. ч.) слова *mw'd* — «праздник» в Ос 2.



Книга прор. Осии (2. 8–14).
Кумранский свиток 4QpHos^a (4Q166).
Кон. I в. до Р. Х. — нач. I в. по Р. Х.
(Б-ка древностей в Кумране)

11(13) и др. В комментарии текст Книги прор. Осии интерпретируется в эсхатологическом ключе.

5. Свиток 4QpHos^b (4Q167). Текст был издан полностью в 1968 г. (Allegro. 1968. P. 32–36. Pl. X; последующее издание: Horgan. 2002. P. 119–131; рус. перевод текста: Амусин. 1971. С. 233–245). Рукопись датируется иродианским периодом (кон. I в. до Р. Х. — нач. I в. по Р. Х.). Содержит небольшие фрагменты библейского текста: Ос 5. 13–15; 6. 2–4, 7, 9–11; 7. 10–11; 8. 6–8, 13–14 и кумран. комментарий к ним. В комментарии текст Книги прор. Осии интерпретируется как эсхатологические пророчества о событиях II–I вв. до Р. Х. В частности, в нем упоминается «яростный лев» (*kpyr hhrwn*), он же «последний священник» (*kwhn 'hrwn*), который «прострет свою руку, чтобы поразить Ефрема» (фрагмент 2, строки 2–3). Как полагают, в этом отрывке содержится указание на расправу хасмонейского царя и первосвященника Александра Янная с фарисеями (Амусин. 1971. С. 244–245; Charlesworth. 2002. P. 101–106).

Кроме того, цитаты из Книги прор. Осии и реминисценции зафиксированы в текстах, рукописи к-рых были обнаружены в Кумране (на древнееврейском и арамейском языках): в Дамасском документе (Ос 3. 4 — в CD B 20. 16; Ос 4. 16 — в CD A 1. 13–14; Ос 5. 10 — в CD A 8. 3 = CD B 19. 15–16 = 4QD^a 3 iii 25 — iv 1; Ос 5. 11 — в CD A 4. 19; Ос 10. 11 — в CD A 1. 19 = 4QD^a 2 i 22; Ос 10. 12 — в CD A 6. 11), «Благодарственных гимнах» (Ос 4. 14 — в 1QH^a X 21 (II 19); Ос 6. 3 — в 1QH^a XII 7 (IV 6); Ос 10. 8 — в 1QH^a XVI 26 (VIII 25);

Ос 14. 3 — в 1QH^a IX 30 (I 28); Ос 14. 5 — в 1QH^a VI 37 (XIV 26) и 1QH^a VII 23 (XV 10)), в 4QBarkhi Nafshi^a (Ос 2. 15(17) и 2. 18(20) — во фрагменте 7b 2–3), «Свитке войны» (Ос 2. 15(17) — в 1QM XI 9), «Уставе общины» (Ос 10. 13 — в 1QS III 2–3 par. 4QparS^c III 3–4), араб. апокрифе Даниила (Ос 2. 18(20) — в 4QarostDan ar ii 6), апокрифе Иеремии (Ос 5. 15 — в 4QarostJer C^b 2 ii 2), толковании на Книгу прор. Исаии (Ос 6. 9 — в 4Qpar pIsa^c 23 ii 14), «Эсхатологическом мидраше» (Ос 5. 8 — в 4QMidrEschat^b X (1–4, 14, 24, 31) 13–14), 4Q424 (Ос 14. 3 — во фрагменте 1 10) (см.: Lange. 2011. P. 152–153).

Древнейшие масоретские рукописи Книги прор. Осии датируются IX–XI вв. по Р. Х. Важнейшими из них являются Ленинградский (B19a; 1009 г.) и Аленский (925 г.) кодексы, к-рые содержат полный текст Библии, а также кодексы пророческих книг, в т. ч. Каирский (896 г.), Петербургский (Heb B 3; ок. 916 г.), Нью-Йоркский (ENA 346 = JTS 232; X в.). В качестве основы для совр. критических изданий (BHS, BHQ) был избран Ленинградский кодекс (см. в статьях: Библия (разд. «Издания ВЗ»), Масоретский текст Библии).

Критические издания древнеевр. текста Книги прор. Осии: BHS. 1970. Vol. 10. P. 991–1008; Gelston. 2010. P. 3–27, 17*–19*, 35–37*, 55*–73*. Синописис важнейших свидетельств текста свитков Мёртвого м., МТ и LXX: Ego. 2005. P. 3–29.

II. Греческие переводы. Одним из важнейших текстуальных свидетельств Книги прор. Осии является ее древнегреч. перевод (LXX). Он был осуществлен, по мнению большинства исследователей, в нач. или сер. II в. до Р. Х. в Египте (скорее всего в Александрии) тем же автором, к-рый перевел др. книги малых пророков (подробнее о переводе см.: Dines. 2015. P. 438–455). Важнейшими списками являются унциалы: Вашингтонский папирус (W; III в. по Р. Х., сохр. лишь небольшие фрагменты текста книги) и 4 кодекса, в т. ч. Ватиканский (B; IV в. по Р. Х.), Александрийский (A; V в. по Р. Х.), Marchalianus (Q; VI в. по Р. Х.), Венецианский (V; VIII в. по Р. Х.). Свидетельством текста LXX являются также минускулы, древние переводы, осуществленные с греч. языка (старолатинский, коптский,

армянский и др.), и цитаты в трудах раннехрист. авторов и отцов Церкви. Критические издания: Ziegler. 1984. S. 147–180; Rahlfs. 1979. P. 490–501. Комментарий к тексту Ватиканского кодекса: Glenney. 2013.

Текст LXX довольно сильно отличается от МТ. В нек-рых случаях в его основу был положен древнеевр. текст, отличный от МТ. Так, напр., в Ос 13. 4 есть отрывок, отсутствующий в МТ, но засвидетельствованный фрагментарно также в тексте кумран. свитка 4QXII^c (см. выше): στερεὼν οὐρανὸν καὶ κτίζων γῆν, οὗ αἱ χεῖρες ἐκτίσαν πᾶσαν τὴν στρατιάν τοῦ οὐρανοῦ, καὶ οὐ παρέδειξά σοι αὐτὰ τοῦ πορεύεσθαι ὁπίσω αὐτῶν καὶ ἐγὼ ἀνήγαγόν σε — «Утверждающий небо и Творящий землю, руки которого создали все воинство неба, и Я не показал тебе его, чтобы ты ходил вслед за ним, но Я вывел тебя (из земли Египта)». В Ос 3. 2 вместо масоретского *wālētek šā'ōrīm* — «и летех (мера объема) ячменя» — появляется *καὶ νεβελ οἶνου* — «и невели (евр. «мех, бурдюк») вина».

Нек-рые др. разночтения появились вслед. неправильного распознавания евр. букв переводчиком либо еще ранее в оригинале (Vorlage), при переписывании евр. текста книги. В частности, наиболее часто происходило смещение букв «далет» и «реш». Напр., в Ос 2. 12(14): в переводе LXX *καὶ θήσομαι αὐτὰ εἰς μαρτύριον* — «И я сделаю их свидетельством (евр. *l'd*)», versus МТ: *wāšamīm lāya 'ar* — «и Я превращу их в лес».

Довольно часто переводчик LXX интерпретировал консонантный древнеевр. текст иначе, чем масореты. Так, напр., в Ос 12. 1(2) древнеевр. *'ēprayim rō'e rūah* (МТ) — «Ефрем пасет ветер» — соответствует греч. ὁ δὲ Εφραὶμ πονηρὸν πνεῦμα (LXX) — «Ефрем же — злой ветер / дух» (перевод ошибочен, поскольку не учитывает контекст и неправильно интерпретирует синтаксис, ошибка основана на омографичности евр. *rō'e* — «пасущий, пастух» и *rā'a* — «злая, плохая»). В Ос 2. 11(13) древнеевр. *wahīšbattī kol māsōšāh...* (МТ) — «Я прекращу все ее веселie...» — соответствует греч. ἀποστρέψω πάσας τὰς εὐφροσύνας αὐτῆς... (LXX) — «И отвращу я все радости ее...» (омографичность древнеевр. *wahīšbattī* — «Я прекращу» и *wahāšibōtī* — «Я отвращу»). В Ос 2. 15(17) древнеевр. *wā'ānātā šāmmā*

kīmē nā'ūrehā — «И ответит она там как во дни своей юности» — соответствует греч. καὶ ταπεινωθήσεται ἐκεῖ κατὰ τὰς ἡμέρας νηπιότητος αὐτῆς — «и унижится там как во дни своего детства» (омографичность древнеевр. *wā'ānātā* — «и ответит она» и *wā'unnātā* — «и унижится она»).

Для перевода LXX типичны смещения лица или числа, добавление союзов, предлогов и местоимений. В нек-рых случаях текст содержит и более пространное расписание. Напр., в Ос 2. 12(14) появляются слова: *καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὰ ἐρπετὰ τῆς γῆς* — «и птицы небесные, и пресмыкающиеся по земле» (вероятно, гармонизация с Ос 2. 18(20), в Ос 8. 13 — слова: *καὶ ἐν Ἀσσυρίοις ἀκάθαρτα φάγονται* — «и среди ассирийцев будут есть нечистое» (ср. с Ос 9. 3). Текст Ос 2. 23(25) расширен в экзегетических целях: *καὶ αὐτὸς ἐρεῖ Κῆριος ὁ θεὸς μου εἰ σύ* — «И он скажет: «Ты — Господь Бог мой»» (В МТ: *wāhū' yōmar 'ēlōhāy* — «И он скажет: «Бог мой!»»).

Нек-рые изменения текста имели богословский характер. В частности, в тексте перевода LXX прослеживается тенденция избегать антропоморфизмов в речи о Боге. Напр., в Ос 13. 8 вместо древнеевр. *wā'ōkālēm šām kalābī* (МТ) — «И Я съем их подобно льву» в LXX появляется *καὶ καταφάγονται αὐτοὺς ἐκεῖ σκύμνοι δρυμοῦ* — «И пожрут их там молодые львы из леса», в Ос 11. 1 вместо древнеевр. *mimmīšrayim qārā 'ū libnī* (МТ) — «Из Египта призвал Я сына Моего» появляется *ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ* — «Из Египта призвал Я детей его [т. е. Израиля]».

Помимо перевода LXX сохранились фрагменты более поздних греч. переводов Книги прор. Осии (т. н. ревизии Септуагинты), целью к-рых было приблизить греч. текст к древнеевр. оригиналу: Аквилы (1-я пол. II в. по Р. X.), Симмаха (кон. II — нач. III в. по Р. X.), Феодотиона (I–II вв. по Р. X. или позже), анонимный перевод (editio quinta, т. е. «пятый перевод») из 7-й, дополнительной колонки Гекзапл., а также перевод, сделанный анонимным сир. переводчиком (подробнее об этих переводах см.: Fernández Marcos. 2000. P. 109–173). Критическое издание: Ziegler. 1984. S. 147–180.

III. Другие переводы. Арам. перевод Книги прор. Осии является

частью Таргума Ионафана, к-рый представляет собой собрание арамейских таргумов книг ранних и поздних пророков. По мнению большинства исследователей, он был осуществлен в Палестине после 70 г. по Р. X., а затем подвергся редактированию в Вавилонии. Текст сохранился в средневек. рукописях, старейшая из к-рых — Codex Reuchlinianus (1105 г.). Таргум является одним из ранних свидетельств протомасоретского текста. Лишь в неск. случаях, как полагают, его оригинал (Vorlage) мог отличаться от МТ (см. список в: Sperber. 1973. Vol. 4B. P. 343–344). Для перевода характерны частое использование парафраза библейского текста, а также внесение в него многочисленных экзегетических дополнений. В частности, в арамейском переводе Книги отсутствуют упоминания о женитбе пророка на блуднице (1. 2–9; 3. 1–3). Вместо этого в тексте таргума речь идет о проповеди О., обращенной к обитателям Иудеи и к Израилю с обличением их грехов (Ос 1. 2), а также приводится указание на искупление Израиля Богом 15 нисана (Ос 3. 2). С целью избавить библейский текст от антропоморфизмов при описании действий Бога и Его присутствия переводчик, как правило, использовал термины Мемра (Слово) и Шехина (Присутствие). По этой же причине в тексте таргума в отличие от МТ отсутствуют пассажи, в к-рых Бог называется супругом Израиля, а Израиль — Его блудливой женой (см. Ос 1. 2; 2. 1–23(3–25); 9. 1 и др.). В экзегетических дополнениях преобладают темы соблюдения закона, покаяния, плена и возвращения из него, воскресения из мертвых. Иногда даются ссылки на события библейской и послебиблейской истории, не упомянутые эксплицитно в МТ Книги: избивание царем Ииуем жрецов Ваала (Ос 1. 4), Пасха, празднуемая израильтянами в Египте (Ос 3. 2), избрание Саула царем (Ос 5. 8; 10. 9), исход из Египта (Ос 7. 4), осада Иерусалима римлянами (Ос 8. 1), откровение Бога Аврааму, Исааку, Иакову и Моисею (Ос 12. 6). Критическое издание Таргума Книги прор. Осии: Sperber. 1962. Vol. 3. P. 385–409. Перевод на англ. язык см.: Cathcart, Gordon. 1989. P. 27–62.

Сир. перевод (Пешитта) Книги прор. Осии был осуществлен, по мнению исследователей, неким иудеем в сер. или в кон. I в. по Р. X. (по-

дробнее см.: *Gelston*. 1987). Он является довольно точным персегодом текста, близкого к МТ. Содержит значительное число общих чтений с текстом LXX (ср., напр., в Ос 2. 15(17) сир. *dntprh swklh* — «чтобы было открыто ее разумение» с греч. *διανοίξαι σύνεσιν αὐτῆς* — «чтобы открыть ее разумение» versus МТ *lāpētaḥ tīqwā* — «в преддверие надежды»; список общих чтений см. в: *Tully*. 2015. Р. 283–298), а также небольшое число общих чтений с текстом Таргума (см. список в: *Ibid*. Р. 298–311; также см. список общих чтений и с LXX, и с Таргумом: *Ibid*. Р. 311–315). Критическое изд.: *Gelston*. 1980. Р. 1–16. Комментарий: *Tully*. 2015.

Лат. перевод (Вульгата) Книги прор. Осии был осуществлен с древнеевр. оригинала блж. Иеронимом Стридонским в Вифлееме между 390 и 405 гг. Из всех сохранивших-



Прор. Осия.
Мозаика в апсиде
базилики Преображения Господня
мон-ря вми. Екатерины
на Синае. 60-е гг. VI в.

тировки см. в ст. *Озия*), Иоафама (759–743 (или 740–731) гг. до Р. Х.), Ахаза (743–727 (735–715) гг. до Р. Х.) и Езекии (727–698 (715–687) гг. до Р. Х.), а также израильского царя Иеровоама (Иеровоам II: 788–747 (703–753) гг. до Р. Х.). В Книге есть ряд указаний на то, что автор знал об истории последних десятилетий существования Израильского гос-ва, в т. ч. о серии дворцовых переворотов, происходивших после смерти Иеровоама II (см. Ос 7. 3–7), о политических союзах, заключенных царями с Ассирией и Египтом (Ос 7. 11; 12. 1(2)), а также о взятии Самарии в 722 г. до Р. Х. ассир. войсками и об ассир. пленении (Ос 11; 9. 3; 14. 1). Большинство пророчеств, собранных в Книге, обращены к жителям Северного царства. В гл. 1 представлен биографический материал о жизни пророка, а отрывок Ос 3. 1–3 вполне можно назвать автобиографическим рассказом.

Подавляющее большинство экзегетов прошлого полагали, что Книга прор. Осии была написана самим О. в кон. VIII в. до Р. Х. на территории Северного царства (Израиля). Однако в XIX и особенно в XX в. мн. исследователи отметили в тексте Книги прор. Осии многочисленные указания на Иудею и предположили иудейское происхождение Книги или же ее иудейскую редакцию.

Ряд экзегетов последних десятилетий по-прежнему настаивают на том, что основная часть Книги прор. Осии написана в VIII в. до Р. Х. В частности, Д. Стюарт (*Stuart*. 1987. Р. 2–220) полагал, что Книга представляет собой цельное произведение, создан-

ное одним автором. Он также считал принадлежащими того же перу автора отрывки, в к-рых отражена иудейская проблематика, основываясь на том, что О. интересовала судьба не только Северного, но и Южного царства. По его мнению, пророчества О. были собраны и записаны вскоре после разгрома Самарии в 723/2 г. до Р. Х., а текст был рассчитан на иудейскую аудиторию. А. А. Макинтош в комментарии на Книгу прор. Осии (*Macintosh*. 1997. Р. LXV–LXXIV) также исходит из того, что она в своей основе представляет цельное лит. произведение. Он предполагает, что ее автором и составителем являлся О., не исключая возможной помощи его секретаря или учеников. По мнению Макинтоша, Книга была написана в Северном царстве, но вполн. подвергалась редактированию в Иудее в VII в. до Р. Х., а также в эпоху плена и в послевоенный период (добавления к тексту или его изменения в Ос 1. 1, 7; 3. 5; 4. 5, 15; 5. 5; 6. 11; 9. 4; 10. 11; 11. 10; 11. 12 (12. 1); 12. 2(3); 14. 11). Экзегет пытается детально реконструировать процесс создания и редактирования Книги, выявляя следующие этапы: 1) О. произносит пророчества с обличением религ. синкретизма в конце правления Иеровоама II (Ос 2. 2–13 (4–15); главы 4–7; 8. 1–14); 2) прекращает публичное служение ок. 733 г. до Р. Х. и записывает пророчества, добавляя нек-рые пояснения (Ос 2. 2–23 (4–25), главы 4–8); 3) составляет свои наблюдения, касающиеся упадка Северного царства и осады Самарии, сравнивая увиденное со своими прежними пророчествами (главы 9–14); 4) раскрывает ученикам обстоятельства своей семейной жизни; 5) О. или же писец / редактор по его инструкции составляет отрывок Ос 1–3, в к-ром преобладает тема обиженного супруга; 6) отрывок Ос 1–3 был перенесен в начало корпуса; 7) Книга оказалась в Иудее в 722 г. до Р. Х. или вскоре после этого; 8) иудейские редакторы VII в. до Р. Х., преследуя собственные цели, вносят изменения в ее текст; 9) некоторые глоссы добавлены в пленную и послевоенную эпохи; 10) добавлены заглавие (Ос 1. 1) и эпилог (Ос 14. 11).

Большинство экзегетов полагают, что Книга прор. Осии как единое целое появилась позже VIII в. до Р. Х., хотя отдельные ее части и восходят



Прор. Осия.
Инициал в Вормской Библии.
2-я четв. XII в.
(Lond. Brit. Lib. Harley. 2803.
Fol. 204r)

ся полностью древних переводов он наиболее близок к МТ. В некоторых случаях, однако, существующий текст Вульгаты содержит общие чтения с LXX. Критическое изд.: *Biblia sacra*. 1987. О нем: *Kedar-Kopfstein*. 1974. Р. 73–97.

Время создания и авторство. В тексте Книги прор. Осии не содержится прямых указаний на время ее написания и на авторство. Однако в заглавии (Ос 1. 1) сообщается о том, что текст представляет собой откровения Яхве О. (древнеевр. *dəḇar YHWH* — «Слово Яхве», Ос 1. 1, также см. Ос 1. 2), к-рые датируются годами правления иудейских царей Осии (785–733 (вариант: 790–738 гг. до Р. Х.; о проблеме да-

к речам пророка VIII в. Было предложено множество гипотез, призванных объяснить происхождение Книги и процесс ее редактирования. В частности, Х. В. Вольф (Wolff, 1965) полагал, что материал, собранный в Книге, изначально существовал в виде 3 отдельных текстов. Первый текст (главы 1–3) представлял собой автобиографические записи, сделанные пророком, а также записи, сделанные его учеником, 2-й (главы 4–11) и 3-й (главы 12–14) тексты — записи, сделанные на основе пророчеств О. его современниками и единомышленниками. Данные тексты редактировали различные иудейские писцы, а затем их соединили, вероятно во время окончательной редакции Книги в эпоху вавилонского плена или же в ранний послевоенный период.

Ф. Андерсен и Д. Н. Фридман в комментарии к Книге прор. Осии (Andersen, Freedman, 1980. Р. 52–57) предположили, что материал, восходящий к пророку, был впервые письменно зафиксирован в Иудее в правление царя Манассии, в 1-й пол. VII в. до Р. Х., людьми, относящимися к кругу сторонников реформ, осуществляемых царем Езекией, к-рые были недовольны политикой сближения с Ассирией, проводимой Манассией, а также его политикой в религ. сфере. По мнению ученых, в посл. Книга подверглась редактированию в период Вавилонского плена, обретая совр. форму.

Детальную реконструкцию процесса составления Книги прор. Осии разработал Р. Фильхауэр (Vielhauer, 2007). Он предположил, что основой для Книги послужил небольшой корпус устных пророчеств, зафиксированных письменно в качестве рефлексии на гибель Северного царства в 723–720 гг. до Р. Х. (Ос 5. 1–2; 6. 7–7. 12). Процесс составления Книги происходил в ходе последовательного редактирования: 1) добавлены тексты, в к-рых предсказания о суде распространяются также на Иудею (1-й редакционный слой: Ос 5. 8–14; 8. 7–10, отражает эпоху ассир. экспансии в 720–701 гг. до Р. Х.); 2) затем материал расширен текстами с преобладанием темы религ. полемики (Ос 4. 1–2, 4–10, 11–14; 5. 6–7; 5. 15–6. 6; 7. 13–16; 8. 1–3, 11–12; 9. 3–4а, 6, 7–9), вслед. чего образовалось ядро буд. Книги (Ос 4. 1–9. 9); 3) добавлен материал Ос 2. 2а(4а), 5б(7б), 10(12), послуживший осно-

вой 2-й главы; 4) включен материал Ос 11. 1, 3а, 4б, 5а, ставший основой для 11-й главы; 5) девтерономическая (об этом см. в ст. *Исторические книги*) редакция материала 2-й главы (Ос 2. 2б–3 (4б–5), 8а(10а), 9(11), 13(15)); 6) девтерономический слой, ставший основой для 10-й главы (Ос 10. 1–2, 5–6а); 7) добавление к нему дополнительного материала (Ос 10. 3, 7); 8) включение материала, содержащего исторические реминисценции (Ос 9. 10–17; 10. 9–15), а также добавление к ядру гл. 11 материала Ос 11. 2, 3б, 4а, 5б и гл. 12; 9) добавление биографического материала (Ос 1); 10) добавление биографического материала (Ос 3); 11) добавление заключения (Ос 14. 2–10), а также дополнений в Ос 2. 14–23(16–25), 11. 7–11. Т. о., процесс составления Книги занимал неск. столетий. Др. реконструкции истории редактирования Книги прор. Осии см. в: Yee, 1987; Nissinen, 1991.

Содержание. Исследователи обычно выделяют в Книге прор. Осии 3 основные части (см., напр.: Wolff, 1965; Jeremias, 1983; Daniels, 1990): введение, или 1-ю часть, содержащую биографическую информацию об О. (гл. 1–3), основную, или 2-ю часть (гл. 4–11), и заключение, или 3-ю часть (гл. 12–14). Согласно другой точке зрения (Andersen, Freedman, 1980), Книга имеет 2-сложную структуру и состоит из введения, к-рое содержит биографические сведения о пророке (гл. 1–3), и главной части (гл. 4–14), в которой собраны различные пророчества.

Заглавие Книги прор. Осии (Ос 1. 1) подчеркивает ее пророческий характер (*dabar YHWH 'ăšer hāyā 'el...* — «Слово Яхве, которое было к...»). В нем содержится информация об О. (*hōšēa' ben bā'ēri* — «Осия, сын Беэри») и времени его деятельности (в правление иудейских царей Озии, Иоафама, Ахаза и Езекии и израильского царя Иеровоама). При этом не упомянуты израильские цари (от Захарии до Осии), жившие после Иеровоама и бывшие современниками указанных иудейских царей. Формулы, используемые в заглавии, не являются уникальными. Выражение «Слово Яхве, которое было к...» встречается в заглавиях Книг пророков Иоила, Михея, Софонии, а также в несколько ином виде появляется в заглавиях Книг пророков Иезе-



Прор. Осия.
Мозаика в соборе Сан-Марко
в Венеции. XII в.

кииля (Иез 1. 3), Ионы, Аггея и Захарии. Ссылки на периоды правления иудейских царей встречаются также в заглавиях Книг Исаии (список имен иудейских царей в точности совпадает со списком в Книге прор. Осии), Иеремии (Иер 1. 2–3), Амоса, Михея и Софонии. При этом двойная ссылка на период правления иудейских и израильских царей встречается помимо Книги прор. Осии в заглавии Книги прор. Амоса (см.: Macintosh, 1997. Р. 1–6). Исследователи полагают, что заглавие Книги прор. Осии, как и заглавия мн. др. пророческих книг, принадлежит перу позднего редактора (Wolff, 1965. С. 1–5; Macintosh, 1997. Р. 1–6 и др.).

Первая часть Книги прор. Осии (Ос 1–3) начинается с биографического рассказа об О. (Ос 1. 2–9). В свою очередь началом данного рассказа служит фраза: *təhillat dibber YHWH bəhōšēa'* («Начало того, как Яхве стал говорить к Осии»), к-рую нек-рые экзегеты считали сокращенной версией первоначального заглавия Книги (см., напр.: Rudolph, 1971. С. 39–40). В рассказе сообщается о том, что О. по повелению Господа женился на блуднице по имени Гомер (*gōmer*), дочери Дивлаима. От нее у него родились дети, имена к-рых имели символическое значе-

ние: сын Изреель, дочь Лорухама и сын Лоамми. Каждое сообщение о рождении ребенка сопровождается пророческим истолкованием его имени, т. о. Яхве объявляет о бедствиях, которые должны обрушиться на Израиль. При этом в Ос 1. 7 к предсказанию «непомилования» Израиля (ср.: Ос 1. 6) добавляется пророчество с обетованием спасения Иудее, в этом тексте исследователи обычно усматривают след иудейской редакции Книги (см., напр.: *Rudolph*. 1971. S. 53–54; *Jeremias*. 1983. S. 34; *Macintosh*. 1997).

Следующая перикопы (Ос 1. 10 — 2. 1 (2. 1–3)) содержит пророчества с обещанием спасения Израилю, образующие антитезу к предшествующим предсказаниям о его гибели (Ос 1. 4–9). Как и в гл. 1, в них обыгрываются имена детей О., имеющие символический характер. В Ос 1. 11 (2. 2) предсказываются объединение Иудеи и Израиля и избрание единого вождя (древнеевр. *rō š 'eḥād* — «одна глава»).

В отрывке Ос 2. 2–13(4–15) дальнейшее развитие приобретает тема отношений мужа и неверной жены. В нем содержится речь Яхве, обличающего Израиль (по имени Израиль, однако, в отрывке не назван). Израиль сравнивается с неверной женой, к-рая ходит вслед за любовниками (Ваалами). Бог предрекает ей (ему) различные наказания, заключающиеся прежде всего в неурожаях и разорении.

В Ос 2. 14–23(16–25) представлена еще одна речь Яхве, к-рая образует антитезу к предшествующей (Ос 2. 2–13(4–15)), а также к предсказаниям о гибели Израиля в Ос 1. 4–9. В ней, начиная со ст. 16(18), Бог вновь обращается к Израилю как к Своей жене, предсказывая ей (ему) восстановление отношений и новое обручение. Израиль забудет Ваалов (Ос 2. 16–17(18–19)) и будет именовать Бога «Муж мой» (древнеевр. *šr*). Вслед. этого предсказанные ранее неурожай и запустение отменяются. В отрывке Ос 2. 22–23(24–25) вновь обыгрываются имена детей О.

В Ос 3. 1–5 приводится рассказ О. от 1-го лица, в к-ром он сообщает о повелении Яхве вступить в общение с прелюбодействующей женщиной и о том, как он приобрел ее расположение, заплатив ей ячменем и серебром (Ос 3. 1–3). При этом указано (Ос 3. 1), что данный посту-

пок О. обладал символическим значением: так и Господь любит сынов Израилевых, хотя они обращаются к иным богам. Кроме того, текст отрывка содержит истолкование (Ос 3. 4–5), в к-ром предсказаны отсутствие царя и храмового культа у сынов Израиля, а также их эсхатологическое (Ос 3. 5: древнеевр. *bə'ahărî haayāmîm* — «в конце дней») обращение к Богу и к царю Давиду (видимо, к династии Давидов). Большинство экзегетов (*Jeremias*. 1983. S. 52–58; *Wolff*. 1965; *Macintosh*. 1997. P. 93–98; и др.) полагают, что женщиной, о к-рой идет речь в отрывке, является жена О. Гомер (Ос 1).

Вторая часть Книги начинается с введения (Ос 4. 1–3), содержащего речь, обращенную к израильтянам, с призывом выслушать «слово Яхве». В ней перечисляются грехи сынов Израилевых и предсказывается опустошение земли. Бог объявляет о Своей тяжбе (древнеевр. *rib* — «суд, тяжба») с израильтянами.

Следующий отрывок (Ос 4. 4–19) содержит речи Яхве, обращенные к священникам (Ос 4. 4–6) и ко всему Израилю (Ос 4. 7–19). Священники обличаются в забвении закона, а Израиль — в блуде, физическом и духовном, к-рый заключается в следовании нелегитимным культовым практикам. Бог предсказывает гибель священникам и всему народу. Кроме того, в Ос 4. 15 появляется призыв к Иуде не грешить и не посещать израильские культовые центры Галгал и Бет-Авен (Вефиль).

Ос 5. 1–7 содержит речь Яхве, обращенную к священникам, ко всему Израилю, в т. ч. к Ефрему и к царскому дому. В ней народ вновь обличается в блуде и отступничестве. Бог обещает им отвержение и наказание. В Ос 5. 5 в негативном контексте также упоминается Иуда.

Перикопы Ос 5. 8–15 начинается с призыва «трубить в рог» в Гиве и Раме: этот сигнал тревоги должен возвестить опустошение, которое постигнет Ефрема, а также Иуду. В Ос 5. 13 сообщается о посольстве, к-рое Ефрем отправляет в Ассирию, но подчеркивается, что спасения ни ему, ни дому Иуды не будет до тех пор, пока они не обратятся к Богу (Ос 5. 14–15).

Ос 6. 1–6 начинается проповедью, содержащей призыв «обратиться к Господу» и обетование исцеления и восстановления (Ос 6. 1–3). Затем следует речь Яхве, обращенная

к Ефрему и Иуде, в к-рой Бог сообщает им, что Он желает «милости (верности.— К. Б.), а не жертвы», «познания Бога, а не всесожжения» (Ос 6. 4–6).

Перикопы Ос 6. 7 — 7. 2 содержит речь Яхве, в к-рой Израиль (Ефрем) и священники обличаются в предательстве, убийствах, разбое. В числе прочего упоминаются различные города и области Израиля: Галаад (Ос 6. 8), Сихем (Ос 6. 9), Самария (Ос 7. 1). Также в Ос 6. 11 в негативном контексте упоминается Иуда.

В Ос 7. 3–7 Яхве описывает нечестие, процветающее в Самарии. Ее жители вместе с царями и вельможами погрязли в прелюбодеянии и пьянстве, своим коварством они губят друг друга. «Все цари их пали, никто из них не взывает ко Мне», — говорится в Ос 7. 7. По мнению экзегетов, в тексте отражена политическая ситуация, сложившаяся в Израиле после смерти царя Иеровоама II (ок. 747 г. до Р. Х.) во 2-й пол. VIII в., характерной чертой этого времени были дворцовые перевороты и постоянная смена правителей (см., напр.: *Macintosh*. 1997. P. 256).

В отрывке Ос 7. 8–16 Яхве обличает внешнею политику Израильского царства, пытавшегося заручиться поддержкой то Египта, то Ассирии (Ос 7. 11). Яхве предсказывает ему гибель за то, что израильтяне «не искали Его».

Ос 8. 1–14 содержит речь Яхве, в к-рой осуждаются Израиль (Ефрем) и Самария за нарушение договора с Ним и Его законов, заключавшееся в идолопоклонстве, обращении за помощью к Ассирии (Ос 8. 9–10), в назначении царей без Его ведома (Ос 8. 4). Яхве предсказывает возвращение Ефрема в Египет (Ос 8. 13). В заключение Иудее также предсказывается разрушение (Ос 8. 14).

Перикопы Ос 9. 1–9 представляет собой пророческую речь, в которой о Боге говорится в 3-м лице. Израиль (Ефрем) обличается в отступлении от Бога, оно характеризуется как «блуд» (Ос 9. 1). Ему предсказывается плен — «возвращение» в Египет и пребывание в Ассирии (Ос 9. 3, 6). Поскольку в отрывке упоминаются праздники и «веселие» (ср.: Ос 9. 1, 5), а также жертвоприношения (Ос 9. 4) и храм (Ос 9. 4, 8), некоторые экзегеты считали, что в нем представлена речь О., приуроченная к осеннему празднику

(см., напр.: Wolff. 1965. S. 192–206; Rudolph. 1971. S. 170–180).

В следующей речи Яхве (Ос 9. 10–17) рассказывается об избрании Израиля в пустыне (Ос 9. 10, 13) и о его отступлениях в прошлом, в частности, упоминаются поклонение Ваалу Пеорскому (Ос 9. 10, ср.: Числ 25) и зло, совершённое в Галгале (Ос 9. 15). Бог предрекает Израилю (Ефрему) опустошение и изгнание. В Ос 9. 14, 17 речь Бога прерывается речью пророка, в к-рой также предсказывается рассеяние Израиля среди народов.

В Ос 10. 1–8, в пророческой речи, предсказывается разрушение культовых центров Израиля, в частности вывоз в Ассирию тельцов Бет-Авена (Вефиля) (Ос 10. 5–6), а также гибель Самарии и ее царя (Ос 10. 7).

Перикопы Ос 10. 9 – 11. 1 (Ос 15) содержит речь Яхве с предсказанием о нашествии народов на Израиль, разрушении его крепостей (Ос 10. 14) и гибели царя (Ос 11. 1), упоминается также Иудея (Ос 10. 11). В Ос 10. 12 звучит призыв искать Господа, обращенный к израильтянам. В Ос 10. 14 упоминается неизвестное из др. источников историческое событие: разрушение неким Салманом города Бет-Арбела. Как полагают, речь могла идти о вторжении в Израильское царство моавитян под командованием царя Саламана (см., напр.: Macintosh. 1997. P. 429) или о походе ассирийского царя Салманасара V (723–722 гг. до Р. Х.) (см., напр.: Ben Zvi. 2005. P. 219).

В Ос 11. 1–11 речь Яхве начинается с рассказа о ранней истории Израиля (Ефрема): об избрании его Богом, исходе из Египта, заботе Бога о нем (Ос 11. 1–4). Израиль обвиняется в отступничестве и служении Ваалам, вслед чего его постигнет опустошение и подчинение Ассирии. Заканчивается отрывок предсказанием возвращения из ассир. плена (Ос 11. 10–11), некие экзегеты считают этот текст отражением более поздней редакции (см., напр.: Macintosh. 1997. P. 467).

Третья часть Книги прор. Осии начинается с отрывка Ос 11. 12 – 12. 14 (Ос 12. 1–15). В нем речь Яхве чередуется с пророческой речью, в к-рой о Яхве говорится в 3-м лице. В отрывке Ефрем (Иаков) обвиняется в нечестии, дружбе с Ассирией и Египтом и в обмане. Ему предсказывается наказание. Также

в Ос 12. 11(12) упоминается нечестие жителей Галаада, предсказывается разрушение жертвенников Галгала. В Ос 12. 6(7) содержится призыв Иакова к покаянию и обращению к Богу. Также в этом отрывке даны многочисленные ссылки на события Свящ. истории, упомянутые в *Пятикнижии*: «запинание» Иаковом Исава (Ос 12. 3(4), ср.: Быт 25. 26), борьба Иакова с Богом (Ос 12. 3–4(4–5); ср.: Быт 32. 24), его встреча с Богом в Вефиле (Ос 12. 4 (5), ср.: Быт 28. 10–22), бегство Иакова в Сирию, его женитьба, за к-рую он должен был пасти скот (Ос 12. 12(13), ср.: Быт 29), пребывание израильтян в Египте (Ос 12. 9(10)) и исход из него под предводительством Моисея (Ос 12. 13(14)) (подробнее см. в: Neef. 1987; Daniels. 1990; Holt. 1995). В отрывке речь идет также об Иудее, ее верности Богу (Ос 11. 12 (12. 1)), но и о гневе Бога на нее (Ос 12. 2(3)).

Перикопы Ос 13. 1 – 14. 1 содержит речь Яхве, обращенную к Ефрему (Израилю). В ней вновь говорится о ранней истории Израиля: его пребывании в Египте и в пустыне (Ос 13. 4–6). Он обвиняется в высокомерии, служении Ваалу, поклонении идолам. Бог обещает Ефрему опустошение и разграбление, жителям Самарии – смерть от меча. В Ос 13. 10–11 говорится об исчезновении в Израиле царя и судей, а также дается ссылка на событие, упомянутое в 1-й Книге Царств (1 Цар 8), – введение в Израиле института монархии по просьбе народа.

Последний отрывок Книги (Ос 14. 2–9) представляет собой речь Яхве, обращенную к Израилю. В ней содержится призыв вернуться к Богу, перестать надеяться на Ассирию и прекратить идолопоклонство (Ос 14. 4). Результатом обращения станут прощение, исцеление и процветание.

Заключением Книги является стих Ос 14. 10, в к-ром содержится 2 афоризма: о мудрости и о путях Господних. Ввиду их явного сходства с др. афоризмами, встречающимися в Книге Екклесиаста (Еккл 8. 1), Псалтири (Пс 106(107); Пс 1) и Книге прор. Иеремии (Иер 9. 12(11)), ученые полагают, что заключение принадлежит перу редактора Книги пленного или после пленного периода (см., напр.: Wolff. 1965. S. 310–311; Macintosh. 1997. P. 582–583).

Богословие. Главной богословской темой Книги являются исклю-



Прор. Осия.

Роспись кафолікона монаха Ватопед на Афоне. 1311/12 г.

чительность Бога Яхве в Его правах на поклонение Израиля и Его любовь к нему. При описании взаимоотношений Бога и Израиля используется емкая метафора: муж, женатый на блуднице (о теологических метафорах в Книге см.: Seifert. 1996). Израиль уподобляется неверной жене, а Яхве – ее мужу.

В тексте указывается на избранность Израиля Богом, вслед чего многократно упоминаются события ранней истории Израиля: пребывание в Египте, исход, странствие по пустыне (Ос 2. 13–15(15–17); 9. 10; 11. 1; 12. 9(10), 13(14); 13. 4), а также жизнь праотца *Иакова* (Ос 12).

Большинство пророческих текстов, собранных в Книге, – это предсказания суда над Израилем (Северное царство), коленом Ефрема, записавшим в нем лидирующее положение, столицей царства *Самарией*, культовыми центрами Вефилем (в Книге назван уничижительно словом *bēt 'āwen* – Бет-Авен, т. е. Дом нечестия) и Галгалом, священниками, царями и вельможами Израиля. Израиль обвиняется в отступничестве, метафорически описываемом как блуд, и поклонении др. богам (Ваалам). Жители Северного царства обвиняются в отсутствии богопознания, пьянстве, блуде и грехах против ближнего, в т. ч. в убийствах и обмане. Предсказываются гибель Северного царства и ассир. плен.

Важное место занимают адресованные Израилю призывы обратиться к Богу и покаяться. Следствием обращения будут божественное помилование и благословление. Подчеркивается (Ос 6. 6), что Богу нужны не столько жертвоприношения, сколько нравственные качества: «верность» (древнеевр. *hesed*, др. возможный перевод – «милость») и познание Бога (древнеевр. *da'at 'ēlōhīm*).

В Книге предсказываются обращения Израэля к Богу, возвращение его из плена, объединение с Иудеей под руководством потомков Давида (Ос 1. 10 — 2. 1 (2. 1–3); 2. 14–23 (16–25); 3. 5; 11. 10–11; 14. 2–9).

Изд.: *Torrey C. C.* The Lives of the Prophets: Greek Text and Transl. Phil., 1946; *Allegro J. M.* A Recently Discovered Fragment of a Commentary on Hosea from Qumran's 4th Cave // *JBL*. 1959. Vol. 78. N 2. P. 142–147; *idem.* Qumran Cave 4. I: 4QJ58 — 4QJ186. Oxf., 1968; *Sperber A.* The Bible in Aramaic: Based on Old Manuscripts and Printed Texts. Leiden, 1962. Vol. 3: 1973. Vol. 4B; *Braude W. G., ed.* Pesikta Rabbati: Discourses for Feasts, Fasts, and Special Sabbaths. New Haven; L., 1968. 2 vol.; BHS. 1970. Vol. 10: Liber XII prophetarum; *Амун И. Д.* Тексты Кумрана. М., 1971. Вып. 1; *Rahlf's A., ed.* Septuaginta. Stuttg., 1979; *Gelston A., ed.* The OT in Syriac. Leiden, 1980. Pt. 3/4: Dodekapropheton — Daniel-Bel-Draco; *idem., ed.* The Twelve Minor Prophets. Stuttg., 2010; *Ziegler J., ed.* Duodecim prophetae. Gött., 1984³. (Septuaginta. VTG; 13); *Biblia sacra iuxta Latinam Vulgatum versionem.* R., 1987. Vol. 17: Liber duodecim prophetarum; *Fuller R. E.* The Twelve // *Ulrich E. e. a.* Qumran Cave 4. X: The Prophets. Oxf., 1997. P. 221–318. Pl. XL–LXIV; *Horgan M. P.* Pesharim // The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Transl. / Ed. J. H. Charlesworth, W. M. Rietz. Tübingen, 2002. Vol. 6B: Pesharim. Other Commentaries, and Related Documents. P. 1–193; *Ego B., ed.* Biblia Qumranica. Leiden; Boston, 2005. Vol. 3B: Minor Prophets.

Лит.: *Wolff H. W.* Dodekapropheton. Neukirchen-Vluyn, 1965². Bd. 1: Hosea; *Rudolph W.* Hosea. B., 1971; *Kedar-Kopfstein B.* Textual Gleanings from the Vulgate to Hosea // *JQR*. N. S. 1974. Vol. 65. N 2. P. 73–97; *Andersen F. I., Freedman D. N.* Hosea. N. Y. etc., 1980; *Jeremias J.* Der Prophet Hosea. Gött., 1983; *Gelston A.* The Peshitta of the Twelve Prophets. Oxf., 1987; *Neef H.-D.* Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea. B.; N. Y., 1987; *Stuart D.* Hosea-Jonah. Waco, 1987; *Yee G. A.* Composition and Tradition in the Book of Hosea: A Redaction Critical Investigation. Atlanta, 1987; *Cathcart K. J., Gordon R. P.* The Targum of the Minor Prophets: Transl., with a Crit. Introd., Apparatus, and Not. Wilmington, 1989; *Daniels D. R.* Hosea and Salvation History. B.; N. Y., 1990; *Nissinen M.* Prophetic, Redaction und Fortschreibung im Hoseabuch: Studien zum Werdegang eines Prophetenbuches im Lichte von Hos 4 und 11. Neukirchen-Vluyn, 1991; *Cogan M.* Chronology: Hebrew Bible // *ABD*. 1992. Vol. 1. P. 1002–1011; *Holt E. K.* Prophesying the Past: The Use of Israel's History in the Book of Hosea. Sheffield, 1995; *Seifert B.* Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch. Gött., 1996; *Macintosh A. A.* A Critical and Exegetical Comment. on Hosea. Edinb., 1997; *Schaeffer A. M.* Vitae Prophetarum. Gütersloh, 1997; *Fernández Marcos N.* The Septuagint in Context: Introd. to the Greek Version of the Bible // Transl. W. G. E. Watson. Leiden; Boston; Köln, 2000; *Charlesworth J. H.* The Pesharim and Qumran History: Chaos or Consensus? Grand Rapids; Camb., 2002; *Ben Zvi E.* Hosea. Grand Rapids; Camb., 2005; *Vielhauer R.* Das Werden des Buches Hosea: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung. B.; N. Y., 2007; *Ham C. A.* The Minor Prophets in Matthew's Gospel // The Minor Prophets in the NT / Ed. M. J. J. Menken. S. Moyise. L.; N. Y., 2009. P. 39–56; *Menken M. J. J.* The Mi-

nor Prophets in John's Gospel // *Ibid.* P. 79–96; *Moyise S.* The Minor Prophets in Paul // *Ibid.* P. 97–115; *Lange A.* Biblical Quotations and Allusions in Second Temple Jewish Literature. Gött., 2011; *Glenny W. E.* Hosea: A Comment. Based on Hosea in Codex Vaticanus. Leiden; Boston, 2013; *Dines J. M.* The Minor Prophets // The T&T Clark Companion to the Septuagint / Ed. J. K. Aitken. L.; N. Y., 2015. P. 438–455; *Tully E. J.* The Translation and Translator of the Peshitta of Hosea. Leiden; Boston, 2015.

К. А. Битнер

В НЗ содержатся 6 прямых цитат, а также неск. аллюзий на текст пророчеств из Книги прор. Осии.

Слова из Ос 11. 1 в Мф 2. 15 вводятся через редакторскую формулу евангелиста: «Да сбудется реченное Господом через пророка». Оригинальный текст пророчества, посвященный рассказу о любви Господа к Своему народу во времена исхода, типологически осмысливается евангелистом в отношении повеления от Господа к прав. Иосифу покинуть с семьей Египет. Цитирование в Мф 2.15 отличается от версии Ос 1. 11 по LXX, где речь идет о призвании из Египта «сыновей» (τὰ τέκνα); чтение «сына» (τὸν υἱόν) восходит к МТ и представлено в греч. переводах Акилы, Симмаха и Феодотиона (Septuaginta. VTG. Bd. 13. S. 172). Вариант пророчества, содержащий форму ед. ч., важен для евангелиста Матфея в контексте мессианского осмысления образа Иисуса Христа, чье возвращение из Египта становится указанием на новый исход израильского народа ко спасению под рук. нового прор. Моисея (*Bruner F. D.* Matthew: A Comment. Grand Rapids, 2004. Vol. 1. P. 75–76). Мессианское понимание Ос 11. 1 в иудейской традиции не зафиксировано (*Menken, Moyise.* 2009. P. 44–45).

Слова «милости хочу, а не жертвы» (Ос 6. 6) дважды приводятся в речи Иисуса Христа как аргумент в споре с фарисеями о значении обрядовых установлений закона, при этом оба раза они вводятся формулой «Что значит?» (Мф 9. 13; 12. 7). В параллельных местах у др. евангелистов эта цитата из Книги прор. Осии не используется (Мк 2. 13–17; Лк 5. 27–32 и Мк 2. 23–28; Лк 6. 1–5). Слова О., подчеркивающие превосходство Божественной любви в сравнении с обрядовыми предписаниями, становятся в устах Христа упреком, обращенным к фарисеям, облачающим их в незнание сути закона (ср.: Мф 23. 23). Если исходная семантика евр. *hesed* говорит скорее о верности завету с Богом,

то значение греч. ἔλεος («милость» по LXX) у евангелиста Матфея раскрывается в контексте осмысления Иисуса Христа как воплощенной Милости Божией, исцеляющей больных и прощающей грешников (см.: Мф 9. 27; 15. 22; 17. 15). В Мф 12. 7 цитата из Книги обретает новое христологическое звучание в контексте Мф 12. 6: жертвы отныне менее значимы, поскольку «Тот, Кто больше храма» Своим учением превосходит прежние обрядовые установления.

В Лк 23. 30 слова из Ос 10. 8, посвященные описанию наказания жителям Самарии за грехи идолопоклонства, используются в контексте рассказа Евангелия от Луки (23. 26–31) об оплакивании грядущим на крестные страдания Спасителем участи Иерусалима. Евангельская цитата содержит перестановку порядка глаголов из оригинального текста пророчества: «тогда начнут говорить горам: «падите на нас!» и холмам: «покройте нас!»» (ср.: Ос 10. 8: «горы/холмы — покройте/падите»). Такая последовательность отражает вариант группы манускриптов, принадлежащих к Александрийской версии LXX (Septuaginta. VTG. Bd. 13. S. 170). Использованием цитаты из Ос 10. 8 евангелист придает крестным страданиям Спасителя характер вселенской катастрофы, предвещающей Иерусалиму за грех предательства участь, схожую с участью Самарии.

Интерпретируя слова Ос 2. 23 о восстановлении в правах непослушного народа Израэля, ап. Павел относит их значение к включению язычников в состав народа, предназначенного ко спасению в лоно Церкви: тот народ, к-рый был прежде не любим (т. е. язычники), отныне становится народом Божиим (Рим 9. 24–26). Текст исходного пророчества по переводу LXX получает в новозаветной цитате некоторые лексические изменения. Вместо слов: «...Я скажу (ἐρῶ) не Моему народу: «ты Мой народ»» (Ос 2. 25 по LXX) — «я назову (καλέσω) не Мой народ Моим народом и не возлюбленную — возлюбленную» (Рим 9. 25), при этом прямая речь в исходной цитате изменена на косвенную. Вместо «непомилованная» (τὴν οὐκ-ἠλεημένην) ап. Павел использует «невозлюбленная» (τὴν οὐκἠγαπημένην), вероятно, с целью гармонизации этой цитаты с контекстом Рим 9. 13, где приводится ссылка на Мал 1. 2–3.

В 1 Кор 15. 54–55 ап. Павел, используя вводную формулу: «Тогда сбудется слово написанное», приводит объединенную цитату из Ис 25. 8 и Ос 13. 14В («Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?»). При сравнении текста пророчества О. по LXX с критическим изданием НЗ становится ясно, что из оригинальной цитаты Ос 13. 14В в передаче ап. Павла исчезает слово «суд, справедливость» (δικη), к-рое заменено словом «победа» (νικος), что отражает торжествующий характер новозаветной цитаты (Nestle–Aland. NTG. S. 470). Второе восклицание, обращенное к аду (ᾠδη), заменено словом «смерть», что, вероятно, отражает желание снять любые ассоциации с Аидом и языческими богами, а также сохранить троекратный повтор этого слова в риторических целях и в целом гармонизировать итоговые слова с цитатой из прор. Исаии (Menken, Moyise. 2009. P. 111). В синодальном переводе цитата из Книги прор. Осии унифицирована в соответствии с текстом LXX. Т. о., риторические слова, выражающие желание об избавлении от власти смерти Ефрема, носящие в исходном общем контексте негативный характер, в переложении ап. Павла становятся победной насмешкой над смертью, к-рая утратила свою власть в свете воскресения Христа.

Отдельные аллюзии на пророчество из Книги прор. Осии обнаруживаются между Ос 14. 3 по LXX: «...и воздадим мы [Ему] плод уст наших» и Евр 13. 15: «...будем... непрестанно приносить Богу жертву хвалы, то есть плод уст». Также отражение риторического вопрошания из Ос 14. 10: «Кто мудр, чтобы разуместь это? кто разумен, чтобы познать это?» — усматривают в словах из Иак 3. 13: «Мудр ли и разумен кто из вас, докажи это на самом деле добрым поведением с мудрою кротостью». Слова из пророчеств О. «не Мой народ» (Ос 1. 9; 2. 23) находят отражение в обращении ап. Петра к язычникам, к-рые раньше были «не народ, а ныне народ Божий; [некогда] непомилованные, а ныне помилованы» (1 Петр 2. 10). Слова о суде над сынами Израиля, когда, претерпевшая наказание, «скажут они горам: «покройте нас», и холмам: «падите на нас»» (Ос 10. 8), — напоминают восклицания, к-рые в Книге Откровения вкладываются в уста царей и вельмож мира сего, к-рые,

скрывшись «в пещеры и ущелья гор... говорят горам и камням: «падите на нас и сокройте нас от лица Сидящего на престоле и от гнева Агнца»» (Откр 6. 15–16). Кроме того, отдельные параллели в использовании схожей лексики обнаруживаются между Лк 23. 29 и Ос 9. 14, также Лк 23. 31 и Ос 9. 16.

Книга пророка Осии в церковном предании и экзегезе древней Церкви. Образ пророка Осии в церковном предании. Никто из древних церковных экзегетов не рассматривал критически сведения относительно личности и времени служения О., к-рый, согласно библейскому свидетельству, пророчествовал «во дни Озии, Иоафама,



Прор. Осия.
Миниатюра из Книги пророков.
XIII в.
(Vat. gr. 1153. Fol. 1v)

Ахаза, Езекии, царей Иудейских, и во дни Иеровоама, сына Иоасова, царя Израильского» (Ос 1. 1). Блж. Иероним, отмечая, что этот период должен занимать ок. 250 лет, дает именам всех упомянутых царей символическое истолкование, он единственный из древних комментаторов истолковывает имя Осия как «спаситель», замечая при этом, что имя отца О. переводится как «кладезя моего» (Hieron. In Os. 1. 1). Только в Комментарий прп. Ефрема Сирина добавлено позднее апокрифическое предание, что О. происходил из Веелмофа в колоне Иссахаровом (Ephraem Syr. In Os. Praef.).

Фрагментарные сведения о личности О. приводятся в версиях псевдоэпиграфического соч. «О жизни

и смерти пророков» (De prophetarum vita et obitu — САУТ, N 213), содержащих различные пласты апокрифических преданий, как христианского, так и иудейского происхождения I–V вв. Во всех рецензиях этого сочинения говорится, что О. происходил из селения Белемот (Βελεμωθ) на территории колена Иссахара, где впосл. и был похоронен (De prophetarum vita et obitu // Vitae prophetarum. 1907. P. 27, 55, 81, 99). Возможно, этот топоним является ошибочной передачей названия Ваал-Меон (Βεελμων — Нав 13. 17) из колена Рувима или же Ивлеам (Билеам) (LXX Ιεβλααμ; MT bil'am — Нав 17. 11; 1 Пар 6. 55), принадлежащего колену Левиину; по созвучию он напоминает и др. библейские топонимы: Велфем, Вельмен, Валамон и т. п. (4 Цар 9. 27; Иф 4. 4; 8. 3), однако точная идентификация этого ненадежного свидетельства ни с одним из них не представляется возможной (см.: Schwemer. 1997. S. 610). В рецензии, приписываемой свт. Елифанию Кипрскому, пророчества О. рассматриваются эсхатологически: говорится, что он дал «знамение» (τέρας в значении «пророчество» — Ibidem.) о том, что Господь придет на землю (De prophetarum vita et obitu // Vitae prophetarum. 1907. P. 55–56), и добавлено, что это случится «когда Силомский дуб разделится на 12 частей, и появятся 12 дубов». В этом таинственном пророчестве можно усмотреть аллюзию на рассказ об обряде заключения Иисусом Навином завета с представителями 12 колен в Силоме у дерева, совершённом «во свидетельство в последние дни» (Нав 24. 25–27 — по LXX). Эти апокрифические сведения о происхождении О. приведены и в сообщении «Пасхальной хроники» (1-я пол. VII в.), к ним добавлено изложение библейских пророчеств О. (Chron. Pasch. Vol. 1. P. 275).

В Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) в день памяти О. под 17 окт. приведены те же апокрифические сведения с небольшими отличиями: согласно пророчеству О., Господь придет на землю, чтобы обитать вместе с людьми, и, когда зайдет солнце, дуб разделится на 12 частей, к-рые истолкованы как указание на 12 апостолов. Также представлены сведения о внешности О.: «...у него были светлые волосы, круглая борода, был он похож на прав.

Иоакима, и особенно на Иосифа» (SynCP. Col. 143).

В *Василия II Минологии* 1-й четв. XI в. говорится, что О. происходил из страны Иудейской, и его пророчество о разделении дуба на закате солнца интерпретируется как указание на то, что «когда иудеи распнут Христа — Солнце правды, то разделяется на части двенадцать колен Израилевых среди всех народов и возникнут двенадцать дубов, т. е. двенадцать апостолов» (PG. 117. Col. 112–113). В совр. греч. синаксарной традиции, отраженной в «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца, древние предания об апокрифическом пророчестве О. пересказаны иначе: «Солнце воцарится в Силоме, и разделится на две части», а 12 дубов «обретут покой, последовав за явившимся на земле Господом» (*Νικόδημος. Συνοξαριστής*. Т. 1. Σ. 364).

При переводе визант. синаксарей под 17 окт. память О. попадает в нестишные славяно-рус. Прологи XI–XII вв., где воспроизводится сказание из «Минология» имп. Василия II (Славяно-рус. Пролог по древнейшим спискам: Синаксарь за сент. — февр. М., 2010. С. 216–218), и в стишные слав. Прологи (XIV в.) со сказанием и двустижием, как и в визант. синаксарях (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. Т. 2. С. 50).

Сказание об О. в древнерус. прологах в ВМЧ следует форме Минология имп. Василия, только при этом отмечено, что пророк происходит из колена Симеона (ВМЧ. Окт., дни 4–18. Стб. 1059–1060). В Житиях святых свт. Димитрия Ростовского приводятся такие же сведения о месте его рождения, как и в соч. «О жизни и смерти пророков», но изложение его пророчеств не содержит апокрифических мотивов, а приближено к библейским свидетельствам: сказано, что О. пророчествовал за 822 года до Р. Х., а его имя переводится как «спасаемый» или «хранитель» (*Димитрий Ростовский, свт.* Книга житий святых. К., 1764. Кн. 1. Л. 227 об.). Эта же информация приведена в «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского» (ЖСв. Окт. С. 408–409). В исправленном издании «Нового Синаксариста» иером. Макария Симонопетрита из древних синаксарей оставлены только сведения о происхождении О. из колена Иссахарова и о схожести его



Прор. Осия.
Роспись нартекса
ц. Вознесения мон-ря Дечаны.
Ок. 1350 г.
Фото: BLAGO Ufnd, USA/Serbia

внешности с внешностью новозаветных праведников (*Макар. Симон*. Синаксарь. Т. 1. С. 699).

Под этой же датой память О. закрепила в совр. календаре РПЦ, где время его служения обозначено как 820 г. до Р. Х. (ПЦК. 2018. С. 257), и в совр. календаре греч. церковей (*Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον*. Σ. 483).

На Западе св. Адон, архиеп. Вьеннский (860–874/5), первым внес память О. в свой Матиролог под 4 июля (MartAdon. P. 215), под этой же датой память О. сохранилась в Римском Матирологе (MartRom. Comment. P. 268; ActaSS. Iul. Т. 2. P. 5), однако в совр. Календаре Римско-католич. Церкви день его памяти перенесен на 17 окт. в соответствии с традициями восточных Церквей (MartRom. (Vat.). P. 544).

В сир. Матирологе Раббана Слибы (кон. XIII — нач. XIV в.) О. поминается 17 окт., как и в визант. традиции (*Peeters P. Le Martyrologe de Rabban Sliba // AnBoll. 1908. Vol. 27. P. 165*). В конто-араб. Синаксаре XIII–XIV вв. память О. совершается 26 ашира (20 февр.) и в сказании, к-рое содержит краткий пересказ его библейских пророчеств, также говорится, что он пророчест-

вовал 70 лет во времена правления иудейских царей Амасии, Озии, Иофама, Ахаза и Езекии (РО. Т. 11. Fasc. 5. P. 849–850).

Обзор комментариев на Книгу пророка Осии. Поскольку эта книга является первой и самой большой в собрании книг малых пророков и, кроме того, ее слова цитируются в Евангелии, то обращения к ней в ранний период формирования христ. учения весьма многочисленны (особенно по сравнению с др. книгами малых пророков — см., напр., список, содержащий ок. 700 примеров обращения к ее тексту у авторов II–V вв. — *Biblia patristica*. Vol. 1. P. 170–172; Vol. 2. P. 169–170; Vol. 3. P. 144–146; Vol. 4. P. 130–131; Vol. 5. P. 197; Vol. 6. P. 92; Vol. 7. P. 74).

Подробное истолкование всего текста Книги прор. Осии появляется с кон. IV в., когда были составлены полные комментарии на собрание книг малых пророков. Самый ранний полный комментарий на греч. языке принадлежит Феодору, еп. Мопсуестийскому (*Theod. Mops. In Os. // Idem. Commentarius in XII prophetas / Ed. H. N. Sprenger. Wiesbaden, 1977. S. 1–78 (Pag. 2); CPG, N 3834*), создан не позднее 381 г. (*Idem. Comment. on the XII Prophets / Ed. R. Ch. Hill. Wash., 2004. P. 28*). Комментарий представляет собой буквальный нравственный, зачастую назидательный парафраз пророчеств О., полностью лишенный символической интерпретации. Тем не менее Феодор обозначает общее направление духовного понимания пророчеств: согласно его концепции пророческого вдохновения, О. говорит о грядущих бедствиях, ожидавших Израиль, о к-рых уже издавна было предсказано прор. Давидом. Напоминание об этих несчастьях приготавливает явление Владыки Христа и Его пришествие, когда все, что было сказано о судьбах евр. народа втайне, получило исполнение (*Theod. Mops. In Os. Praef.*).

Наиболее подробный комментарий на Книгу прор. Осии принадлежит блж. Иерониму Стридонскому (*Hieron. In Os. // CCSL. 76. P. 1–158; CPL, N 589*), к-рый написал его, вероятно, ок. 393 г. (*Nautin P. Etudes de chronologie hiéronymienne (393–397) // REAug. 1974. Vol. 20. P. 252*). В предисловии к комментарию блж. Иероним ссылается на труды своих предшественников, с к-рыми он

ознакомился, прежде чем приступить к интерпретации пророчеств О. Он упоминает о таких несохранившихся толкованиях, как краткий комментарий Аполлинария Лаодикийского, о 2 небольших толкованиях Оригена, о трактате *Пьерия* Александрийского (Старшего) и о 3 книгах *Дидима Слепца*, к-рого Иероним лично просил дополнить комментарий Оригена. Также он сообщает, что Евсевий Кесарийский обращается к истолкованию текста Книги прор. Осии в 18-й главе соч. «Евангельское доказательство». Практически в каждом стихе блж. Иероним находил прообразовательное толкование, при этом его комментарий носит наиболее яркий полемический характер, поскольку мн. прообразы он относит к еретическим учениям древней Церкви. Он также демонстрирует хорошую осведомленность в толкованиях евр. учителей, с мнениями к-рых часто полемизирует (*Hieron.* In Os. 10. 2). В отличие от остальных комментаторов блж. Иероним сопоставляет каждый стих библейского текста Вульгаты с переводом LXX, отмечая расхождения между ними. Он отдельно комментирует 2 версии библейского текста (сначала по Вульгате, отражающей преимущественно чтение МТ, затем по LXX). При этом он обращается как к свидетельствам МТ (*Ibid.* 11. 10–11), так и к греч. переводам Акилы, Симмаха и Феодотиона (*Ibid.* 2. 14–15; 4. 13–14; 5. 6–7; 13. 1–2). Во мн. случаях он отдает предпочтение чтению МТ в сравнении с LXX (*Ibid.* 2. 10–12; 10. 13–15; 13. 4). Истолковывая известное из НЗ пророчество Ос 11. 1, он специально делает акцент на том факте, что евангелист Матфей приводит слова пророка по подлинному евр. тексту, тем самым используя это свидетельство в защиту своего перевода, сделанного с евр. текста Библии (*Hieron.* In Os. 11. 1–2).

Комментарий свт. Кирилла Александрийского (*Cyr. Alex.* In Os. // PG. 71. Col. 9–328; CPG, N 5204) был написан, вероятно, между 412 и 418 гг. (*Russell N.* Cyril of Alexandria. L.; N. Y., 2000. P. 15). Свт. Кирилл Александрийский, рассматривая исторический фон пророчеств О., делает на протяжении всего истолкования подробные экскурсы к событиям библейской истории, напр., обстоятельно рассказывает о каж-

дом царе, во времена к-рого О. совершал служение (*Cyr. Alex.* In Os. 1. 1). Труд святителя содержит наибольшее количество примеров новозаветного прочтения текста Книги, поскольку основную цель своего истолкования он видит в том, чтобы показать, как словами пророка предугадывалось таинство Христа (*Ibid.* 2. 19–20; 14. 1).

Комментарий Феодорита Кирского (*Theodoret.* In Os. // PG. 81. Col. 1787–1808; CPG, N 6208) был создан после 434/5 г., т. е. позднее трудов остальных авторов (см.: *Guinot J.-N.* L'exégèse de Théodoret de Cyr. P., 1995. P. 58–59). На содержание комментария оказало значение сочинение Феодора Мопсуестийского, поэтому сочинение Феодорита также по большей части представляет собой назидательный парафраз библейского текста, еще более краткий. В отличие от Феодора Феодорит иногда обращается к текстологии греч. переводов (*Theodoret.* In Os. 4. 15; 7. 2; 12. 4) и придерживается христологической интерпретации ряда пророчеств. Согласно Феодориту, О., предвидев гибель Северного царства, пророчествовал для того, чтобы израильский народ через страх перед исполнением грозных предсказаний пришел к раскаянию и избранному из его среды было даровано спасение (*Ibid.* Praef.).

Ок. 432–436 гг. Юлиан, еп. Экланский, написал на лат. языке комментарий в 3 книгах, до кон. XIX в. этот текст приписывали авторству Руфина Аквилейского (*Iuliani Aeculanensis* Expositio libri Iob: Tractatus Prophetarum Osee, Iohel et Amos / Ed. L. De Coninck. 1977. P. 117–226. (CCSL; 88)). Комментарий представляет собой последовательный экзегезис текста Книги пророка Осии по переводу Вульгаты, в ряде мест приводятся разночтения с Септуагинтой. И хотя в целом экзегеза Юлиана находилась под серьезным влиянием идей Феодора Мопсуестийского, в этом тексте заметно знакомство автора с трудами блж. Иеронима и, возможно, Оригена. Следуя в основном буквально-нравственной экзегезе, в ряде мест Юлиан приводит собственную интерпретацию, в т. ч. и аллегорического характера.

Сохранилась небольшая схолия 1-й пол. V в. Исихия Иерусалимского из его труда «Главы о 12 пророках» (Capita XII prophetarum), содержащая краткий пересказ Книги

прор. Осии (*Hesych. Hieros.* Cap. proph. // PG. 93. Col. 1345–1346; CPG, N 6557).

На греч. языке известны фрагменты из несохранившегося комментария Оригена на Ос 12. 5, дошедшие до наст. времени благодаря собранию его отрывков из «Филокалии» (CPG, N 1443; Philocalie 1–20; Sur les écritures / Ed. M. Harl, N. de Lange. P., 1983. P. 335–348. (SC; 302)). От созданного ок. 396 г. по просьбе блж. Иеронима комментария Дидима Слепца (*Hieron.* De vir. illustr. 109) дошел лишь небольшой фрагмент благодаря сборнику прип. Иоанна Дамаскина «Священные параллели» (*Ioan. Damasc.* Sacra parall. // PG. 95. Col. 1381).

На сир. языке сохранился комментарий под авторством прип. Ефрема Сирина, текст к-рого с лат. переводом был издан И. С. Ассемани (*Ephraem Syr.* In Os. // *Ephraem Syri Opera omnia.* R., 1743. Vol. 2. P. 234–248). Этот комментарий происходит из компилятивного труда — т. н. катены мон. Севира Эдесского и, по мнению исследователей, вероятно, содержит некоторое количество материалов, не имеющих отношения к св. Ефрему (см.: *Melki J.* St. Ephrem le Syrien: Un bilan de l'édition critique // *PdO.* 1983. Vol. 11. P. 84). Это сочинение представляет собой краткие заметки к библейскому тексту, содержащие ряд оригинальных для церковной традиции типологических истолкований.

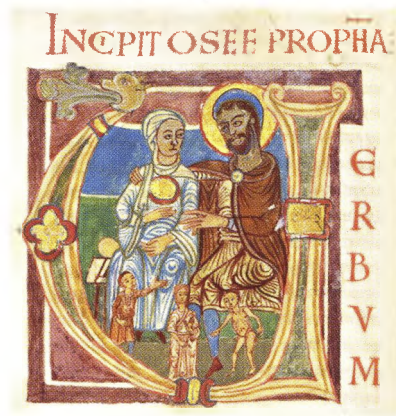
Среди корпуса сир. христ. лит-ры сохранился самый краткий комментарий на Книгу прор. Осии (IX в.) восточносир. автора *Ишодада Мервского* (*Commentaire d'Iso'dad de Merv sur l'Ancien Testament.* Louvain, 1969. Pt. 4: Isaïe et les Douze. P. 80–139. (CSCO; 304. Syr.; 129)). Это небольшие заметки к библейскому тексту, в основном вторичные по отношению к предшествующей экзегетической традиции (прежде всего к комментариям Феодора Мопсуестийского и свт. Кирилла Александрийского).

Примеры тематического истолкования Книги пророка Осии.

1. Брак О. с блудницей: история и аллегория. Практически все авторы комментариев на Книгу прор. Осии наибольшее внимание уделяют истолкованию брака О. с блудницей (Ос 1. 2–8; 3. 1–5) и вопросу историчности описываемого в библейском тексте сюжета. Интерпретация это-

го события отражает различные мнения и споры, существовавшие среди экзегетов древней Церкви. Большинство толкователей выступали за реальность описываемых в этих стихах событий. Свт. Ириней Лионский, ссылаясь на слова ап. Павла: «жена неверующая освящается мужем верующим» (1 Кор 7. 14), утверждал, что «та женщина освятилась от общения с пророком» подобно тому, как и Церковь освящается через общение с Сыном Божиим (*Iren. Adv. haer. IV 20. 12*). По мнению блж. Августина, scandalная женитьба на блуднице приобретает совсем иной характер в случае с О., нежели в обычной ситуации, поскольку «то, что у других постыдно, для Божия человека — знак некоего высшего достоинства» (*Aug. De doctr. christ. 3. 12*).

Феодор Мопсуестийский заметил, что, согласно свидетельству Свящ. Писания, Господь часто призывал на служение пророков «с помощью таких действий, которые для большинства кажутся неподобающими», приводя в пример прор. Исаию, который по повелению Божию проповедовал нагой (Ис 20. 2). Внешним признаком подобных поступков служит «новизна» (*καινότητος*) происходящих событий, благодаря которой люди обращают внимание на лежащую в основе подобных действий разумную причину, позволяющую их адресатам внимательно прислушаться к пророческим словам. Именно «новизна» помогает донести до израильтян «доказательство творимого ими безумия» и позволяет возвещать О. волю Божию. При этом Феодору ясно, что, живя с блудницей, пророк «убеждал ее жить целомудренно». Он первым из экзегетов обратил внимание на то обстоятельство, что приведенные в тексте имена блудницы, ее отца и родившихся от этого брака детей служат доказательством того, что это событие происходило в действительности (*Theod. Mops. In Os. 1. 2*). Брак пророка с прелюбодеей становится напоминанием о Божественном замысле, согласно к-рому Бог «вознамерился спасти сынов Израилевых, всецело предавшихся порочности и открыто проявивших собственное прелюбодее» (*Ibid. 3. 1*). Феодорит Кирский, следуя аргументации Феодора, приводит др. примеры того, что Бог повелевает пророкам совершать неподобающие



Прор. Осия и Гомер.
Инициал в Библии Ставело.
1093–1097 гг.
(Lond. Brit. Lib. Add. MS 28106.
Fol. 215v)

действия (напр., Иез 4. 12; 12. 3). При этом он расширяет пространную богословскую аргументацию в защиту реальности этих событий, обращаясь к евангельской параллели: раз Сам Господь Иисус Христос не осквернился от беседы с блудницей, то и пророк также не осквернился при общении с распутной женой. В полемическом рвении Феодорит утверждал, что этот союз был «честнее всякого брака», поскольку был основан не на порочном вожделении, но на исполнении повеления Божия, следуя благой цели обличения непотребств израильского народа (*Theodoret. In Os. 1. 2, 4*). Свт. Кирилл Александрийский, очевидно, был знаком с аргументацией Феодора и, несмотря на приверженность аллегорической экзегезе, утверждал, что «никакие доводы не убедят нас признавать неприличным самое событие и по примеру некоторых думать, что ничего такого и не было на самом деле». При этом он подверг критике мнение «небезызвестного мужа», рассматривавшего этот поступок О. исключительно как аллегорическое иносказание, согласно к-рому пророк служит образом высшего и небесного, а Гомер — возлюбившей постыдную жизнь души. Под анонимными оппонентами, отрицающими историчность необычного события, могут подразумеваться Ориген и Евсевий Кесарийский (см.: *Cyril of Alexandria. Comment. on XII Prophets / Transl. R. C. Hill. Wash., 2007. Vol. 1. P. 5, 40*). В полемике с ними свт. Кирилл приводит многочисленные свидетельства из Свящ. Писания о необходимости исполнения избранными мужами

повелений от Господа (Исх 4. 11–14; Иер 1. 6–7; 3 Цар 20. 35–38, 42; Деян 10. 13–15). В качестве важного аргумента он привел свидетельство о том, что Сам Господь возлежал с мытарями и грешниками по Своему безмерному человеколюбию (Мф 9. 11–12), и описал примеры неформальных поступков богоизбранных людей, противоречивших на первый взгляд постановлениям закона (Рим 9. 3; 1 Кор 9. 20–22; Флп 2. 6–8). Поскольку Божественное Слово вступает с нами в общение, хотя мы еще нечисты и осквернены грехами, то и историю о браке пророка не следует считать неприличной. Поступив так, О. спас Гомер, к-рая оскорбляла своим поведением свою же природу; вступив в брак с О., она прилепилась к одному мужу и стала почтенной матерью детей. Историчность этого события не исключает ее таинственную особенность, но, наоборот, действительно ее являет (*Cyr. Alex. In Os. 1. 2–3*). По мнению свт. Кирилла, в словах Ос 3. 1 о любви к «женщине, любящей злое» сокрыта полная тайна, указывающая на то, что Бог «по свойственной Ему благодати любит даже и тех, которые не хотят Ему повиноваться» (*Cyr. Alex. In Os. 3. 1–2*).

Позиция др. авторов носит менее определенный характер. Блж. Иероним уделял разбору этого события самое пристальное внимание, еще в предисловии рассматривая его как главную экзегетическую проблему всей Книги и приводя в качестве аргументации примеры из Свящ. Писания как против возможности подобного поступка О. (Исх 4. 13; Иер 1. 6; 1 Кор 6. 16), так и за его историчность (Быт 38. 15–18; Нав 2. 1; Мф 26. 10–13), замечая при этом, что Бог не заповедует ничего бесчестного (*Hieron. In Os. Praef.*). Блж. Иероним утверждал, что О., соединившись с блудницей, не утратил своего целомудрия, а она его приобрела. Он также отметил, что «когда человек берет жену, то деву делает женщиною... а когда Бог соединяется с блудницами, то обращает их в дев». В духовном смысле этот союз указывает на принятие Богом евр. синагоги, преданной блудодеей, а также служит прообразом Христа и Церкви. Блж. Иероним, единственный из комментаторов, привел в качестве оправдания действий пророка примеры из античной традиции: Ксенократ сделал распутного юношу

Полемона философом, исцелив его от распутной жизни благодаря лубомудрию (*Diog. Laert.* IV 2), Сократ выкупил своего ученика Федона из публичного дома (*Ibid.* II 105 — *Hieron.* In Os. 1. 2). По мнению блж. Иеронима, блудница «означает Церковь, собранную из язычников, или, что более соответствует контексту, — синагогу» (*Hieron.* Ep. 123. 56). Однако в др. местах комментария он говорит несколько иначе: О. «любит прелюбодействующую и, однако, не вступает с нею в супружество и не соединяется чрез блудодеяние», являясь образом Бога, любящего сынов Израилевых, к-рые обращаются к чужим богам и идолам (*Idem.* In Os. 3. 1). Истолковывая Ос 3. 2–3, он полагал, что пророк нанял ее за плату, чтобы она больше ни с кем не вступала в прелюбодеяние, в т. ч. и с ним самим, т. е. с мужем (*Hieron.* In Os. 3. 2–3). И, наконец, блж. Иероним приводит доводы против тех, кто понимают эти стихи буквально, поскольку они указывают «не на постыдную связь, а на тайны будущего» (*Ibid.* 1. 8, 9).

Только Юлиан Экламский высказал мысль о том, что различия в интерпретации этого сюжета отражали региональные особенности: представители Палестины и Египта находились под влиянием Оригена и для них невозможно было принятие реальности этих отношений, поскольку повеление Божие не могло противоречить заповедям закона. Для традиции же Сирии реальность этой связи доказывалась упоминанием исторических сведений о происхождении Гомер и имен ее детей. Юлиан Экламский сделал подробный обзор предшествующих комментариев представителей обоих направлений и, разбирая их аргументацию, заключил, что более соответствует контексту рассмотрение происходящего «в качестве духовного действия» (*Iulian. A ecl.* In Os. 1. 2–5).

Символическая ценность поступка О. показана в стихире на «Господи, воззвах» прп. Андрея Критского, исполняемой в совр. рус. богослужебной традиции на вечерне в день памяти пророка: «Ты, Человеколюбче, обручившись с нашим естеством природой, которое своим намерением прежде блудило от Тебя, избавил его от осквернения, связав его с Собою в неразрывном единстве, превосходящем ум, и символом сего став пророк Твой, целомудренно

взял в жены тех, кто были прежде блудницами» (Минея (МП). Окт. С. 434 — перевод с греч. языка).

2. Христологические прообразы. Возвращение блудной жены от своих любовников к «первому мужу» (Ос 2. 7) становится в трудах ряда авторов символом избавления души от грехов и власти демонов и ее возвращения к Господу Иисусу Христу, Который сотворил ее и «связал с Собою любовью Духа Святого» (*Greg. Magn. Moral.* 34. 2; *Orig.* In Exod. hom. 8. 4). День, когда заблудшая жена назовет Господа «муж мой» (Ос 2. 16), указывает на время пришествия Спасителя и Его воочеловечение (*Cyr. Alex.* In Os. 2. 16–17). Слова о завете Господа «с полевыми зверями» (Ос 2. 18) предрекают на «власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью» (Лк 10. 19), к-рую обретают спасенные во Христе (*Cyr. Alex.* In Os. 2. 18). Блж. Иероним, истолковывая слова «И обручу тебя Мне навек» (Ос 2. 19, 20), заметил, что их трехкратный повтор указывает на 3 этапа, когда Господь вступал в завет с Израилем: посредством Авраама, Моисея и, наконец, через пришествие Сына Божия Израиль «обручается не в правде закона, но в вере и благодати Евангелия» (*Hieron.* In Os. 2. 19–20). По мнению свт. Кирилла, эти слова говорят о новом этапе в Свяц. истории, к-рый открылся с пришествием Христа, спасающего нас по Своей милости (см.: Тит 3. 5 — *Cyr. Alex.* In Os. 2. 18–19). Пророчество об обручении указывает на сочетание Небесного Жениха со Своей Церковью, составленной из иудеев и язычников (*Theodoret.* In Os. 2. 19; 2. 23). Слова о том, что Господь «услышит» небо и землю, и о даровании хлеба и едя (Ос 2. 21–22) сообщают не просто о мирных периодах возвращения древних евреев из плена, но о тех временах, когда уверовавшие во Христа народы соединились в единую Церковь (*Ephraem Syr.* In Os. 2. 21–22) и когда Израиль прославится верою во Христа, обретая в изобилии все предназначенные ему блага (*Cyr. Alex.* In Os. 2. 21–22).

По мнению блж. Иеронима, слова Ос 3. 4: «Долгое время сыны Израилевы будут оставаться без царя и без князя» — указывают на отвержение синагогой Спасителя Иисуса Христа (*Hieron.* In Os. 3. 4–5), а пророчество «Сыны Израилевы и взыщут Господа Бога своего и Давида» (Ос 3. 5),

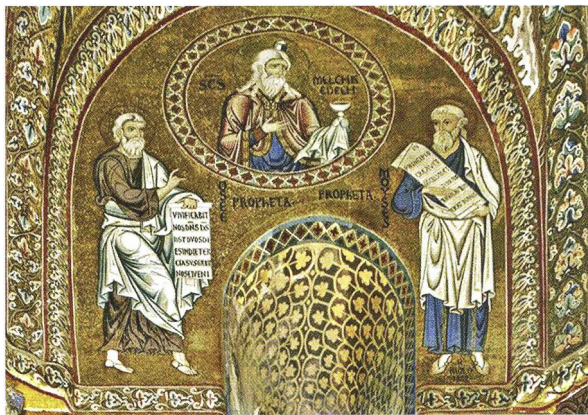
по мнению Феодора Мопсуестийского, хотя и относилось в историческом смысле к фигуре Зоровавеля, но в его лице прообразовательно указывало на Христа (*Theod. Mops.* In Os. 3. 5). В словах об усилении кровопролития в Израиле (Ос 4. 2) подразумевается пролитие крови пророков, праведников и, наконец, крови Господа Спасителя (*Ephraem Syr.* In Os. 4. 2). Слова Ос 5. 2 по переводу LXX: «...но Я ведь воспитатель вап» — служат для Климентя Александрийского указанием на Божественный Логос, приводящий Своих детей ко спасению (*Clem. Alex. Paed.* I 753). По мнению свт. Кирилла Александрийского, призыв к покаянию Ефрема и взывание им лица Божия (Ос 5. 15) можно отнести к Богу Слову, Который есть образ, сияние и явление ипостаси Отца (*Cyr. Alex.* In Os. 5. 15).

По мнению мн. толкователей, слова об уврачевании Господом ран народа на 3-й день (Ос 6. 1–3) становятся пророчеством о воскресении Спасителя и воскрешении вместе с Ним спасенного человечества (*Theodoret.* In Os. 6. 3; *Cyr. Hieros. Catech.* 14. 4; *Aug. De civ. Dei.* 28). Для некоторых авторов это пророчество служит образцом для более развернутого толкования: 1-й день означает страдания Спасителя, 2-й день — Его сошествие во ад, 3-й — знак его Воскресения (*Orig.* In Exod. hom. 5. 2); для блж. Иеронима 1-й день указывает на пришествие Спасителя в смиреннии, 2-й — во славе, 3-й — в качестве Судии (*Hieron.* In Os. 6. 2). Ранний дождь (Ос 6. 3 по LXX) становится указанием на Христа и Его принятие верующими посредством веры, поздний дождь — на тот момент, когда во время жатвы Господь придет собирать плоды веры (*Hieron.* In Os. 6. 3). По мнению прп. Ефрема Сирина, ранний дождь означает учение Христа, а поздний — откровение Св. Духа, изливающегося на уверовавших (*Ephraem Syr.* In Os. 6. 3). Ранний дождь — откровение Господа посредством пророческих слов, а поздний — евангельское благовестие (*Cyr. Alex.* In Os. 6. 1–3). Соответственно «облаком ранним» и «росой утренней» (Ос 6. 4 по LXX) называется Сам Христос, «потому что Он явился некоторым образом после ночи, под которою разумеется мрак и тьма диавольская», Его спасительная проповедь распространилась («прошла» — *πορεύομένη* — Ос 6. 4 по

LXX) по всей Вселенной (*Cyr. Alex. In Os. 6. 4*).

Слова о милости (Ос 6. 6) напоминают Божественную заповедь о любви (Мк 12. 30–31 — *Theodoret. In Os. 6. 6–7*) и указывают на Христа как воплощенную Божественную милость (*Cyr. Alex. In Os. 6. 5–6*). Слова о нарушающих завет (Ос 6. 7), по мнению свт. Кирилла, также являются пророчеством о Христе, поскольку Бог, послав к иудеям Своего Сына, даровал Ему владычество над народом, но они же, изгнав наследника от своего законного наследия (ср.: Мф 21. 38), тем самым преступили завет с Богом (*Cyr. Alex. In Os. 6. 7*). Слова Ос 9. 12 по LXX: «Плоть моя от них, Ефрем» — истолковываются Феодоритом с опорой на свидетельства НЗ (Евр 2. 16; Гал 3. 16; Рим 9. 5) как указание на спасительное восприятие человеческой плоти Спасителем (*Theodoret. In Os. 9. 12*). По мнению ряда авторов, пророчество Ос 10. 6 по LXX: «И связавшие увели его в Ассирию, в дар царю» — прообразовательно говорит о евангельском событии, когда Понтий Пилат отправил связанного Христа к Ироду (Лк 23. 7 — *Iust. Martyr. Dial. 103. 3; Tertull. Adv. Marcion. IV 42*). Слова Ос 11. 3 по LXX: «И Я связал Ефрема, взял его на мышцу Мою, а они не знали, что Я врачевал их среди развращения людей» — предвосхищают образ доброго Пастыря, Который несет заблудшую овцу на Своих плечах (Лк 15. 3–7 — *Hieron. In Os. 11. 3–4*).

Известное только из перевода LXX выражение — «утешение скрыто от глаз моих; потому что этот между братьев разделит» (Ос 13. 14–15) — свт. Кирилл относит к Господу Иисусу Христу, поскольку Он, с одной стороны, является утешением для всех, с другой — приносит разделение в мир естественных привязанностей между людьми (Мф 10. 21, 34–36 — *Cyr. Alex. In Os. 13. 14–15*). Пророчество о знойном юж. ветре, к-рый иссушит родник Ефрема (Ос 13. 15), предвозвещает о Христе, Который как источник жизни «подобно знойному ветру устремится против смерти и иссушит все ее источники» (*Cyr. Alex. In Os. 13. 15*). По мнению блж. Иеронима, эти слова таинственным образом извещают о вознесении Господа, когда после «плотского унижения» Он привел к Отцу с Собой всех верующих (Ин 12. 32), а пророчество об опустошении сокровищницы



измышленным ими самими» (*Hieron. In Os. 4. 10–12*). Соответственно пророчество «Ефрем под-

Царь Мелхиседек,
пророки Осия и Моисей.
Мозаика
кафедрального собора
в Чефалу, Сицилия.
Ок. 1166 г.

верг угнетению противника своего» (Ос 5. 11 по LXX) — говорит о том, что еретики «своими со-

«всех драгоценных сосудов» (Ос 13. 15) — об избавлении Воскресшим Господом от власти ада заключенных там душ праведников (*Hieron. In Os. 13. 15*). Пророчество о перемене Божественного гнева на любовь (Ос 14. 5) подразумевает «призвание язычников и общение с Богом во Христе чрез веру и освящение» (*Cyr. Alex. In Os. 14. 5*). Сравнение спасенных от бедствий израильтян с ливанским вином (Ос 14. 8) говорит о блаженстве святых, обретаемых в общении со Христом (Ос 14. 8–9 — *Cyr. Alex. In Os. 14. 8–9*). Смысл слов «от Меня будут тебе плоды» (Ос 14. 9) в том, что любос плодоношение у верующих в Бога совершается только во Христе (Ин 15. 5 — *Cyr. Alex. In Os. 14. 9*). «Пути Господни» (Ос 14. 10), по к-рым будут ходить праведники, аллегорически истолковываются блж. Иеронимом как чтение Свящ. Писания ВЗ и НЗ, которое обязательно приведет верующего к встрече со Христом (*Hieron. In Os. 14. 10*).

3. Типология Свящ. истории и образ Церкви. Наибольшее количество примеров типологического прочтения текста Книги прор. Осии в свете событий истории Церкви представлено у блж. Иеронима, для к-рого практически все угрожающие пророчества, обращенные О. по отношению к Ефрему, Израилю, Северному царству, служат указанием на наказания, уготованные еретикам, отпавшим от Церкви. По его мнению, «все, сказанное к десяти коленам, мы можем относить к еретикам, которые оставили царство Давидово и Иерусалим, то есть Христа и Церковь» (*Hieron. In Os. 4. 5–6*). Так, напр., обличения в пьянстве и блуде народа Израиля (Ос 4. 10–12) описывают состояние еретиков, которые утратили «способность здравого суждения, поклоняются идолам,

физмами и диалектикой часто угнетают чад Церкви» (*Hieron. In Os. 5. 11*). Священники, убивающие путников по дороге в Сихем (Ос 6. 9), символизируют еретиков, которые «заграждают путь, чтобы из Сихема, то есть от добрых дел, мы не приходили к Иерусалиму, то есть в Церковь», отвращая от достижения Истины (*Hieron. In Os. 6. 9*). Павшие «за необузданность языка своего» князья оказываются в подобной интерпретации ересиархами, к-рые в конце концов будут поражены Господом за «безумство языка их» (*Ibid. 7. 14–16*). Еретики — это те, кто, сперва избавившись после исповедания Христа от егип. рабства, в итоге вновь посредством отступления от веры возвращаются в Египет (Ос 8. 13 — *Hieron. In Os. 8. 12–14*). Израильский народ, который благодаря изобилию плодов «умножает жертвенники» (Ос 10. 1), прообразует появление ересиархов, напр., таких как Валентин и Маркион, к-рые, обладая природными дарами от Бога (напр., способностями суждения), сделали из них себе идолов (*Hieron. In Os. 10. 1*). Подобно идолопоклонникам, у еретиков разделены сердца (Ос 10. 2), поскольку у них происходит борьба противоположных мнений (*Hieron. In Os. 10. 2*). Тем не менее голос Господа, рыкающий как лев (Ос 11. 10), устремит еретиков, так что те, кто были прежде вовлечены ими силой заблуждения в тяжкое рабство, подобно птицам (Ос 11. 11), возвратятся из Египта как символа рабства, обретая покой в домах своих, т. е. внутри Церкви (*Hieron. In Os. 11. 10–11*). На покаяние примкнувших к еретикам указывает и обетование: «Опять поселю тебя в кущах, как во дни праздника» (Ос 12. 9 — *Hieron. In Os. 12. 9–10*). Подобным образом свт. Кирилл Александрийский видит в обличении служения

Ваалу (Ос 2. 8) указание на еретиков, которые «увлекают некоторых простых людей... отдавая славе демонов силу красноречия» (*Cyr. Alex. In Os. 2. 8*); слова Ос 10. 6: «Постыжен будет Ефрем, и посрамится Израиль от замысла своего» — соотносят еретиков с теми, кто «искажают правые догматы Церкви» (*Cyr. Alex. In Os. 10. 5–6*).

При этом грозные обличения, обращенные к народу Израиля, помимо еретиков относятся «в духовном смысле» также и к иудеям, отвергнувшим Сына Божия (ср.: Лк 24. 19–20; Ин 18. 40 — *Hieron. In Os. 2. 4–5*; 2. 10–12; ср.: *Aug. De bapt. contr. donat. 3. 27*). Мн. авторы призыв пророка вступить в суд «с вашею матерью» (Ос 2. 2) относят к иудейской синагоге, не сохранившей любовь к Богу и отвергнувшей Христа (*Theod. Mops. In Os. 2. 2*; *Cyr. Alex. In Os. 2. 2*; 4. 5–6), в образе «женщины, любящей злое» (Ос 3. 1 по LXX), также видят синагогу, к-рая отвергла сладость Божественного учения, предпочтя ему «виноградные лепешки» (Ос 3. 1), служащие образом лжеучения (*Ephraem Syr. In Os. 3. 1*; ср. также: *Theodoret. In Os. 4. 6*). Слова о том, что Господь будет «говорить к сердцу ее» (Ос 2. 14), указывают на будущее призвание иудейской синагоги, воспринявшей «в душу божественные законы», и на ее спасение, обретаемое через Христа (ср.: 2 Кор 3. 2–3 — *Cyr. Alex. In Os. 2. 14*). Таинственный смысл слов Ос 4. 9: «Что будет с народом, то и со священником» — откроется «после Креста, когда дар священства отнят будет у народа иудейского, и отдан народу, который не имел священства» (*Ephraem Syr. In Os. 4. 9*). Свт. Кирилл Александрийский заметил, что описываемые в пророческих книгах «древние преступления сродни с преступлениями иудеев против Христа» (ср.: Ин 9. 22; Мф 23. 13 — *Cyr. Alex. In Os. 7. 1*). Поэтому слова Ос 7. 2 по LXX о разбойниках, поющих вместе в своем сердце, он соотносит с радостью иудейских начальников, когда уверовавшие во Христа подвергались жестокому нападению (*Cyr. Alex. In Os. 7. 1–2*), а слова о том, что «они посредством злых дел возвеселили царей» (Ос 7. 2 по LXX), по его мнению, указывают на то, что ложь и клевета на Господа со стороны Его распинателей «доставили радость Ироду, и Понтию Пилату, и начальникам синагоги» (*Cyr.*

Alex. In Os. 7. 3). Слова «разделилось сердце их» (Ос 10. 2) соотносятся свт. Кириллом со словами Христа: «Никто не может служить двум господам» (Мф 6. 24 — *Cyr. Alex. In Os. 10. 1–2*); пророчества о том, что потомки Ефрема станут «скитальцами между народами» (Ос 9. 17), говорят о том, что за надругание над Христом потомки Израиля «везде живут на свете бездомными скитальцами и не имея города» (*Cyr. Alex. In Os. 9. 16–17*).

Большая часть пророчеств относительно Иуды и Южного царства, напр.: «А дом Иудин помилую и спасу их в Господе Боге их» (Ос 1. 7), — служат для христ. экзегетов обетованием о победном будущем Церкви Христовой (*Hieron. In Os. 1. 6–7*), а само колено Иуды становится образом «чада Церкви» (*Ibid. 11. 12*), указывая на христианина, к-рый также призывается Господом к покаянию и соблюдению заповедей (Ос 12. 2–6 — *Hieron. In Os. 12. 2–6*). Слова обетования о даровании блуднице надежды после сердечного разговора с ней в пустыне (Ос 2. 14–15) становятся откровением о даровании Иудее надежды на спасение через покаяние с пришествием Иисуса Христа (*Hieron. In Os. 2. 14–15*). При этом большинство авторов комментариев отвергают истолкование «дом Онов / Суңего» (тῷ οἴκῳ ὧν — Ос 4. 14 по LXX) как указание на Церковь, полагая, что в соответствии с свр. текстом здесь идет речь о доме идола, в котором нельзя видеть дом Божий (*Theodoret. In Os. 4. 15*; *Hieron. In Os. 5. 8–9*; *Cyr. Alex. In Os. 5. 8–9*).

По мнению блж. Иеронима, слова Ос 6. 6: «Ибо Я милости хочу, а не жертвы, и Боговедения более, нежели всесожжений» — обращены ко всем, находящимся как вне Церкви, так и внутри нее, призывая к покаянию и исправлению своей жизни (*Hieron. In Os. 6. 6–7*). При этом пророчество Ос 5. 10: «Вожди Иудины стали подобны передвигающимся межи» — интерпретируется блж. Иеронимом как предупреждение для «князей Церкви» «что они не должны ликовать и погибель еретиков считать за свое спасение, но скорее плакать о погибели их» (ср.: Рим 11; 2 Кор 11. 29 — *Hieron. In Os. 5. 10*). Обращенные с упрёком к Израилю слова: «Поставляли царей сами, без Меня» (Ос 8. 4) — для свт. Киприана Карфагенского свидетельствуют

о том, что и в истории Церкви «иногда ставят недостойных — не по воле Божией, но по человеческому своеволению» (*Cypr. Carth. Ep. 3. 1*). Подобным образом и призыв: «Сейте себе в правду», сопровождаемый суровыми обличениями (Ос 10. 12–13), используется в древней Церкви для формулировки нравственно-религ. требований, предъявляемых для кандидатов в епископы (*Const. Ap. II 3, 5*).

4. Эсхатологические прообразы. По мнению прп. Ефрема Сирина, пророчество Ос 1. 11 о собрании вместе сыновей Израиля и Иуды в историческом контексте указывает на времена Зоровавеля и Неемии, но совершение исполнения этих слов следует видеть тогда, когда Господь освободит народ Свой «от сатаны и от руки слугителей его, которые воздвигали гонения на мучеников» (*Ephraem Syr. In Os. 1. 11*). Это предсказание рассматривается также как указание на день будущего пришествия Иисуса Христа, «в который Он сойдет с небес и воскресит всех мертвых» (*Cyr. Alex. In Os. 1. 11*). Подобным же образом и Юлиан Экламский считал, что буквальное истолкование этих слов применительно к к.-л. историческому событию выглядит преувеличением, поэтому относит его исполнение к последним временам (*Julian. Aed. In Os. 1. 10–11*). По мнению блж. Иеронима, пророчество о том, что Господь «услышит землю» (Ос 2. 21), указывает на момент последнего пришествия Христа, когда все творение реализует свой первоначальный замысел и станет «служить на пользу человека, как было создано в начале» (*Hieron. In Os. 2. 21–23*). Слова о скиснувшем тесте (Ос 7. 4), по мнению св. Ефрема Сирина, содержат указание на пришествие Христа в конце времен, когда род человеческий «вскиснет от закваски злобы, и Он, очистив его от нее, заквасит новым тестом» (*Ephraem Syr. In Os. 7. 4*). Согласно блж. Иерониму, пророчество Ос 14. 5–9 служит символическим описанием картины эсхатологической радости будущего века, когда верные будут процветать с Господом, словно в райском саду, при наступлении полноты времен (1 Кор 13. 10 — *Hieron. In Os. 14. 5–9*). Лит.: *Stramare T. Osea // BiblSS. 1967. Vol. 9. Col. 1278–1281*; *Bitter S. Die Ehe des Propheten Hosea: Eine Auslegungsgeschichtliche Untersuchung. Gött., 1975*; *Schwemer A. M. Vitae Prophetarum. Göttersloh, 1997. S. 622–633*; *Men-*

ken J. J. The Greek Transl. of Hosea 11. 1 in Matthew 2. 15: Matthean or pre-Matthean? // *Filologia Neotestamentaria*. Córdoba, 1999. Vol. 12. N 23/24. P. 79–88; *Pentius E. J.* Messianism in the Book of Hosea in the Light of Patristic Interpretations // *GOTR*. 2001. Vol. 46. N 1/2. P. 35–56; *idem*. Long-Suffering Love: A Comment. on Hosea with Patristic Annotations. Brookline (Mass.), 2002; *Pennacchio M. C.* *Propheta insaniens: L'esegesi patristica di Osea tra profezia e storia*. R., 2002; *Menken J. J., Moyses S., ed.* *The Minor Prophets in the New Testament*. L., 2009; Библийские коммент. отцов Церкви и др. авторов I–VIII вв. Тверь, 2010. Т. 14: ВЗ. Двенадцать пророков / Ред.: А. Феррейро, Д. С. Бирюков. С. 1–55.

А. Е. Петров

Гимнография. Память О. отмечается в Типиконе Великой церкви IX–XI вв. (*Mateos*. *Tyricon*. Т. 1. Р. 71) 17 окт. без богослужебного последования. В Студийско-Алексиевском Типиконе 1034 г. О. не упоминается (*Пентковский*. Типикон. С. 290). Согласно *Евергетидскому Типикону* 2-й пол. XI в., совершается служба с пением «Аллилуия» на утрене, к-рая включает минимальный набор песнопений: канон Феофана 1-го гласа, ирмос $\tau\omicron\upsilon\ \beta\omicron\upsilon\eta\theta\acute{\iota}\varsigma\alpha\nu\tau\iota\ \theta\epsilon\omicron\varsigma$ (Помогшииъ вѣхъ), цикл стихир-подобнов (на вечерне), седален (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 296). Минея студийского типа содержит седален 1-го гласа: $\Upsilon\pi\acute{\epsilon}\kappa\lambda\iota\nu\alpha\varsigma\ \tau\omicron\ \omicron\upsilon\varsigma,\ \tau\omicron\ \lambda\alpha\lambda\omicron\upsilon\nu\tau\iota$ (Приклони оубо, си глаголющемъ — Ягич. Служебные Минеи. С. 121).

В одной из ранних редакций *Иерусалимского устава* — *Sinait*. gr. 1094, XII–XIII вв. (*Lossky*. *Tyricon*. P. 177) — О. назначается служба с «Аллилуия», др. данных не указано. В первопечатном греч. Типиконе 1545 г. положена служба 2 святым: О. и прмч. Андрею Критскому. На вечерне — стихиры пророку (на 3), канон святому и кондак по 6-й песни. В первопечатный Московский Типикон 1610 г. включена служба также 2 святым, содержащая 3 стихиры пророку на подобен *Прехвальнии мѣченицы*, канон пророку 1-го гласа. В издании московского Типикона 1634 г. последование указано, как в издании 1610 г., а в исправленном издании Типикона 1695 г. по 3-й песни добавляется седален 8-го гласа.

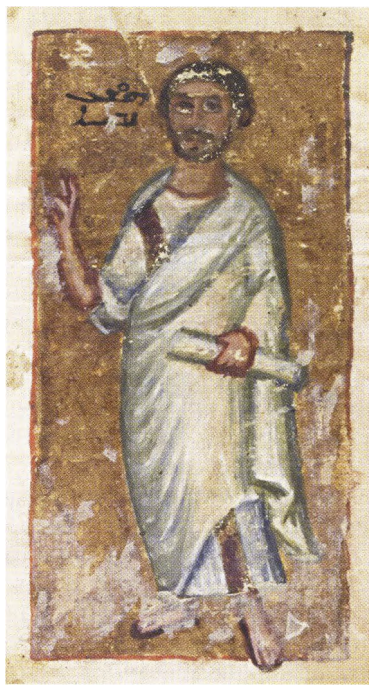
Последование О., содержащееся в совр. греч. Минее, имеет: общий тропарь пророку $\tau\omicron\upsilon\ \beta\omicron\upsilon\eta\theta\acute{\iota}\varsigma\alpha\nu\tau\iota\ \theta\epsilon\omicron\varsigma$ (Пррѡка твоєгѡ), канон Феофана 1-го гласа с акростихом $\Omega\sigma\eta\ \mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omega\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\pi\lambda\upsilon\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\varsigma$ (Осева пою вѣдоушюуеиша словеса), ирмос $\tau\omicron\upsilon\ \beta\omicron\upsilon\eta\theta\acute{\iota}\varsigma\alpha\nu\tau\iota\ \theta\epsilon\omicron\varsigma$ (Помогшииъ вѣхъ), нач.: $\Omega\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\gamma\gamma\omicron\varsigma\ \omega\delta\kappa\omega\ \beta\omicron\gamma\alpha\gamma\omicron\lambda\omicron\upsilon\mu\iota\kappa\iota\varsigma$, седален 1-го гласа: $\Upsilon\pi\acute{\epsilon}\kappa\lambda\iota\nu\alpha\varsigma\ \tau\omicron\ \omicron\upsilon\varsigma,\ \tau\omicron\ \lambda\alpha\lambda\omicron\upsilon\nu\tau\iota$ (Приклони оубо, си глаголющемъ). ексапостилярій $\Omega\varsigma\ \lambda\acute{\iota}\alpha\nu\ \upsilon\pi\epsilon\rho\alpha\upsilon\tau\omicron\mu\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma\ (\omega\delta\kappa\omega\ \varsigma\acute{\iota}\lambda\omega\ \pi\acute{\rho}\sigma\lambda\alpha\upsilon\epsilon\nu)$, цикл стихир-подобнов.

Совр. слав. Минея тропарь О. не содержит; канон такой же, как и в греч. Минее; седален *Чисто сѣрдце ѿ страстей*, кондак 2-го гласа *Правыми стезями по следамъ*, а также общий кондак пророку *Просвѣтившесѧ дѡмъ* (Минея (МП). Окт.

С. 438). В Кондакарии, изданном архим. Амфилохием, указан кондак О. из Минеи XV в. 3-го гласа *Празднуетъ днесь царствѣишии градъ* (Амфилохий. Кондакарий. С. 237). Однако в совр. Минее кондак с такими же словами относится к памяти прмч. Андрея Критского, совершающейся вместе с памятью О.

С. В. Алпатов

Иконография пророка на ранних этапах вариативна. В круглом мозаичном медальоне в апсиде базилики Преображения Синайского мон-ря вмц. Екатерины (60-е гг. VI в.) О. представлен как



Прор. Осия.

Миниатюра из сир. Библии.

VI–VIII вв.

(Paris. syr. 341. Fol. 174)

старец с длинными светлыми волнистыми волосами, недлинной округлой бородой, прямым носом, небольшими губами. На миниатюре в сир. рукописи ВЗ с фрагментами евангельских текстов (Paris. syr. 341. Fol. 174, VI–VII вв.) О. — средовек в античных одеждах, с короткими темными волосами и маленькой бородкой, в белой рим. тоге с пурпурным клавом на правом плече, с поднятой в благословении правой рукой, в опущенной левой — свиток.

В искусстве средневизант. периода О. изображали либо в чине пророков, либо в минейных циклах. Обычно О. — зрелый муж с черными волосами, черной средней длины или короткой бородой и резкими, суровыми чертами: медальон на миниатюре из Толкований на Книгу пророков (Taurin. В 12, кон. X — нач. XI в.); фигура на миниатюре из Минология имп. Василия II (Vat. gr. 1613. P. 119, 1-я четв. XI в.) — борода О. на конце раздвояна на короткие прядки, он облачен

в синий хитон и золотистый гиматий, правой высоко поднятой рукой благословляет; в минейном цикле миниатюр из Евангелия (Vat. gr. 1156. Fol. 261r, 3-я четв. XI в.) — О. в гиматии розового цвета. На мозаике сев. стены в наосе собора Сан-Марко в Венеции (XII в.) голова О. покрыта белым платом, охватывающим шею, как у св. Лонгина Сотника (еще один образ — в куполе пресбитерия). Близкий к визант. памятникам указанного периода облик О. можно найти в зап. произведениях, напр. в лицевых рукописях (инициал Вормсской Библии, расписанной мастерами средневековой школы (Lond. Brit. Lib. Harl. 2803. Fol. 264r, ок. 1148 г.)). В европ. миниатюре средневековья складывается традиция изображать О. в паре с женой-блудницей Гомер.

С палеологовского времени известны лицевые Книги толкований на пророков, в к-рых миниатюра с изображением О. помещалась в начале рукописи: в визант. кодексе XIII в. (Vat. gr. 1153. Fol. 1v, XIII в.) святой стоит на фоне условного пейзажа, с развернутым свитком в руках, оглянувшись на небесный сегмент с благословляющей Божественной десницей, на нем синий хитон и зеленый гиматий; миниатюра из рукописи Книг 16 пророков, написанной в 1489 г. по заказу дьяка В. Мамырева в Москве и вложенной в Троице-Сергиев мон-рь (РГБ. Ф. 173. I. 20. Л. 1 об.), вероятно, восходит



Прор. Осия.

Миниатюра из Книги 16 пророков.

486 г.

(РГБ. Ф. 173. I. 20. Л. 1 об.)

к др. палеологовским образцам. Здесь святой изображен в активном движении. В греко-груз. рукописи (т. н. Афонской книге образцов — РНБ. О. I. 58, кон. XV в.) святой изображен дважды:

в одном случае О. наряду с др. пророками в медальоне представлен старцем с длинными волнистыми волосами, с небольшой округлой бородой (Fol. 49v); в минейной части (под 17 окт.) — старцем с высоким лбом (пленью) и с короткой клиновидной бородой (Л. 82). Как старец с круглой бородой О. описан в Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфита (Ерминия ДФ. § 132).

В рус. лицевых подлинниках, напр. в Строгановском и производных от него, пророк показан старцем в античных одеждах, с длинными прямыми волос по плечам и с клиновидной бородой, как у прор. Илии; писать его полагалось в желтом гиматии поверх синего хитона (Филимонов. Иконописный подлинник. С. 173; Большаков. Подлинник иконописный. С. 39 (лицевые святцы). С. 25). В руководстве В. Д. Фартусова указано евр. происхождение святого, обозначенное платом-«омофором» на голове; ссылка на греч. подлинники учитывает круглую средней длины бороду (Фартусов. Руководство к писанию икон. С. 50). В минейных циклах образ О. присутствует на мн. иконах синодального времени, напр. на годовой минее нач. XIX в. (УКМ, см.: Возрожденные шедевры Рус. Севера. М., 1998. С. 64).

В поздневизант. искусстве, в палеологовский период чаще встречается образ О. как одного из апокалиптических старцев в античных одеждах, восходящий к синайской мозаике или европ. образцам. Образ О. часто присутствует в чине пророков в монументальной декорации: в куполе храма (в кафоликоне афонской Вел. Лавры, роспись 1533/34, мастер Феофан Стрелицас Вафас; в парекклисионе Панагии Парамифии в мон-ре Ватопед, 1677/78), на своде (в кафоликоне Иверского мон-ря, 1577/78, мастер мон. Марк Иверский) или в куполе кивория над источником (фиал Вел. Лавры, 1634/35, мастера монахи Меркурий и Аталис); в паосе (на арке в юго-вост. углу кафоликаона мон-ря Дионисиат в паре с прор. Амосом, 1546/47, мастер Зорзис (Дзордзис) Фукас); в притворе (на зап. стене в кафоликоне мон-ря Ватопед, 1311/12). В составе минология его фигура вместе с др. святыми дня показана на фреске Вознесенской ц. мон-ря в Децанах, в Георгиевской ц. Старо-Нагоричино (1317–1318) на миниатюре из лицевого Евангелия с Минологием Димитрия Палеолога под 17 окт. (Bodl. gr. theol. f. 1. Fol. 13v, 1322–1340 гг.); в росписи собора Св. Троицы мон-ря Козия (между 1390 и 1391), в трапезной Вел. Лавры (2-я четв. XVI в., мастер Феофан Стрелицас Вафас); на миниатюре рус. лицевой Миней (ЦАК МДА, нач. XVII в.). На иконах пророческого чина святой изображен отдельно или в группе с др. пророками, всегда в позе моления, со свитком: на одной иконе вместе с поясными



Прор. Осия.

Икона

из пророческого ряда иконостаса собора Св. Софии в Вел. Новгороде.

Иконописцы

Андрей Лаврентьев,
Иван Дрема Ярцев.
1509 г. (НГОМЗ)

образами пророков Амоса и Софонии из иконостаса Успенского собора Кириллова Белозерского мон-ря (1497, КБМЗ); на отдельной иконе в рост для пророческого чина главного иконостаса новгородского Софийского собора, созданного по заказу Новгородского архиеп. Серапиона мастерами А. Лаврентьевым и И. Дормой Ярцевым (1505–1509, под записью XIX в., НГОМЗ); на иконе северных писем из собрания П. И. Щукина «Чин деисусный и пророческий» (2-я пол. XVI в., ГТГ) — над ростовым Деисусом расположен поясной ряд из 16 фигур пророков (без Богоматери «Знамение»), где 2-м слева от края представлен О. с развернутым свитком в руках.

На почитание и степень распространения изображений О. в России в кон. XIX — нач. XX в. повлияло историческое событие. 17 окт. 1888 г., в день памяти пророка, произошло чудесное избавление от гибели семьи имп. Александра III Александровича при крушении поезда на ст. Борки Курско-Харьково-Азовской железной дороги. С этого момента появляется большое число икон, включающих фигуру О. и прп. Андрея Критского. Это могла быть икона Божией Матери

с покровом-омофором в руках со святыми, чья память отмечена под 17 окт., и подписью, напоминающей о чудесном спасении царской семьи (поднесена духовенством Киево-Печерской лавры государю); икона со святыми — покровителями членов царской фамилии, напр. 2 иконы, написанные по заказу прихожан в ц. в честь Казанской иконы Божией Матери для придела Покровской ц. в с. Хомутове Богородского у. Московской губ. (ныне в черте г. Щёлково Московской обл.); икона из Георгиевской ц. Новочеркасска. В честь святых, чья память празднуется 17 окт., в т. ч. О., возводили храмы, напр. в Анапе Кубанской обл. (ныне Краснодарского края) 5-главый кирпичный храм (архит. В. П. Цейдлер (1893–1900), не сохр.), на месте которого в 2008 г. поставлена часовня с тем же посвящением, ее украшением служит мозаичное изображение О. — старца «еврейского типа», в белом хитоне и желтом гиматии, покрывающем голову. На гравюрах с видами храма в Борках изображен коленопреклоненный О., к-рый в паре с прп. Андреем Критским молится написанному на небесах образу Пресв. Богородицы, держащей покров-омофор. Сходное посвящение имели престолы: приделов в древнем Никольском соборе бывшего Николо-Медведского мон-ря в Нов. Ладого Ленинградской обл.; в ц. во имя свт. Спиридона Тримифунтского в Адмиралтействе С.-Петербурга (не сохр.); в Троицкой ц. в с. Польцо Вачского р-на Нижегородской обл. (1887); в ц. при Самогитском 7-м гренадерском полку в Покровских казармах Москвы (1890; не сохр.); часовни на Лукьяновке в Киеве (1891; не сохр.); церкви в г. Карачеве Брянской обл. (1893; не сохр.); в освященном в 1896 г. левом приделе ц. во имя иконы Божией Матери «Милующая» в память коронования имп. Александра III и имп. Марии Феодоровны на Васильевском о-ве в С.-Петербурге (1888–1896; архит. В. А. Косыков); главный престол нижнего храма заложеной прав. Иоанном Кронштадтским за Невской заставой Успенской ц. на подворье Важеозерской Спасо-Геннадиевой пуст. (1897–1903; архит. Н. Н. Никонуст, перестроена).

В паре с прор. Иезекиилем О. представлен в мозаичном декоре собора Воскресения Христова (Спаса на Крови, 1895–1907) в С.-Петербурге. В совр. росписях образ встречается в композициях «Страшный Суд», как, напр., на столбе в соборе в честь Рождества Христова в Мытищах, или представлен в отдельном картуше среди др. пророков с назидательным контекстом, как, напр., в основании шатра ротонды храма Воскресения в Ново-иерусалимском мон-ре (г. Истра).

Лит.: Антонова, Мнёва. Каталог. Т. 2. Кат. 674. С. 245–246; Лелекова О. В. Пророческий ряд иконостаса Успенского собора Кирилло-Бе-

лозерского мон-ря // Сообщ. ВЦНИЛКР. М., 1973. Вып. 28. С. 126–173; *Mijović*. Менолог. С. 194, 197, 265, 293, 322, 347, 351, 379; *Лазарев В. Н.* История визант. живописи. М., 1986. Ил. 113; *Lowden J.* Illuminated Prophet Books: A Study of Byzantine Manuscripts of the Major and Minor Prophets. Univ. Park, 1988; *Есеева*. Афонская книга. С. 202, 243; Иконы Вел. Новгорода. 2008. Кат. 79. С. 430, 433, 437; *Τούτος Ν., Φουστέρης Γ.* Εὐρετήριο ζωγραφικῆς τοῦ Ἁγίου Ὁρους, 10^{ος}–17^{ος} αἰώνας. Ἀθήνα, 2010. Σ. 70, 82, 91, 130, 146, 171, 223, 239.

М. А. М.

ОСИЯ, 19-й царь израильский (VIII в. до Р. Х.). Согласно 4 Цар 15. 30; 17. 1, О., сын Илы, воцарился в Самарии в результате заговора против своего предшественника, царя Факея (*peqaḥ*), который был убит; О. стал последним царем Северного царства. Предполагаемые годы его царствования — 732/1–723/2 гг. до Р. Х. (*Thiele*. 1983. Р. 163–172; *Kolberg*. 2010. Р. 121–122), 731/30–723/2 (*Na'aman*. 1986. Р. 72–74), 733/2–724/3 (*Tadmor*. 1958. Р. 37), 730–721 (*Hayes, Kuan*. 1991. Р. 179–181), 729–720 (*Goldberg*. 1999. Р. 374–380), 727–719 (*Tetley*. 2002. Р. 66–70).

О. воцарился в период сиро-палестиинской военной кампании 734–732 гг. ассир. царя Тиглатпаласара III (Феглафелласара; 745–727), в ходе к-рой в 732 г. последний захватил значительную часть территории Израильского царства — Галаад, Галилею и Саронскую долину, переселив жителей в Месопотамию (4 Цар 15. 29). Существует т. зр., согласно которой упоминаемый в 4 Цар 15. 30 заговор О. против Факея был поддержан Тиглатпаласаром III, в результате чего было установлено фактическое ассир. доминирование над Израильским царством, а О. стал данником ассир. царя (см., напр.: *Hayes, Kuan*. 1991. Р. 153–156; *Tetley*. 2002. Р. 66–70). В содержащейся в анналах Тиглатпаласара III записи царь сообщил: «Израиль (букв.— «дом Амврия») — *Bit-Hu-um-ri-a*; по имени основателя г. Самарии, израильского царя 'omri. — И. Т., Ю. С.)... всех его жителей [и] их владение я переместил в Ассирию. Они свергли своего царя Факея (*Pa-qa-ha*; вариант — «они убили Факея, их царя»), и я поставил Осию (*A-u-si-i*) царем над ними. Я получил от них 10 талантов золота, 1000 (?) талантов серебра в качестве [да]ни и доставил ее в Ассирию» (ANET. Р. 284a; *The Context of Scripture*. 2003. Vol. 2. Р. 288; ср.: *Tetley*. 2002. Р. 68). Во фрагменте т. н. 9-й надписи Тиг-

латпаласара III сообщается, что О. (возможно, через послов) доставил дань ассир. царю в г. Саррабану в Юж. Вавилонии (*Tadmor*. 1994. Р. 188–189).

Согласно 4 Цар 17. 3, О. платил дань и ассир. царю Салманасару V (ок. 727–722), сыну Тиглатпаласара III, до тех пор пока ок. 725/4 г. не решился на отчаянный шаг — на союз с егип. правителями и на прекращение уплаты ежегодной дани Ассирии (4 Цар 17. 4). Древнеевр. текст (*wayyāšeb lō minhā*) не позволяет понять, была ли дань выплачена один раз или платилась постоянно. Дискуссионным является вопрос и о том, к какому егип. правителю О. обращался за защитой от ассир. господства. Вероятно, текст 4 Цар 17. 4 следует интерпретировать в том смысле, что О. отправил посланников «в Саис к царю Египта (по МТ букв.— «в Со (*sw*'), [к] царю Египта»; по LXX и синодальному переводу — «к Сигору, царю Египта».— И. Т., Ю. С.)», т. е. к основателю XXIV егип. династии Тэфнахту (Технадису) I, правителю Саиса, находившегося в зап. части дельты Нила (*Christensen*. 1989. Р. 140–153; *Day*. 1992. Р. 289–301). В то же время нек-рые исследователи предлагают альтернативную гипотезу, согласно к-рой О. отправил посланников к Осоркону IV, последнему царю XXII егип. династии, правившему в Танисе, расположенном на вост. рукаве Нила (см., напр.: *Kang*. 2010. Р. 241–248; ср.: *Green*. 1993. Р. 99–108). В наказание за попытку израильского царя заручиться егип. поддержкой Салманасар V заключил О. в тюрьму в Ассирии и приступил к осаде Самарии (4 Цар 17. 4–5; 18. 9–10). Осада столицы Северного царства длилась 3 года и, по всей вероятности, завершилась падением Самарии в 723/2 г., в последний год царствования Салманасара V (см., напр.: *Na'aman*. 1986. Р. 73–74; *Younger*. 1999. Р. 463–468; *Тантлевский*. 2007. С. 305; *Park*. 2012. Р. 104–106; ср.: *Tadmor*. 1958. Р. 37). Существует т. зр., согласно к-рой блокада столичных городов военных противников являлась распространенной стратегией ассир. правителей, о чем, в частности, свидетельствует отсутствие значительных разрушений в районе Самарии (см.: *Tappy*. 2007. Р. 266–276). Завоевание Салманасаром V Самарии упоминается не только в Библии (4 Цар 17. 5–6; 18. 9–10), но и в т. н. Вавилонской (Халдейской)

хронике: «В двадцать пятый день месяца тевета Салманасар вззошел на престол в Ассирии [и Аккаде]. Он опустошил Самарию» (ср. далее, напр.: *Grayson*. 2000. Р. 73). Однако в анналах ассир. царя Саргона II (722–705), преемника Салманасара V, написанных уже неск. годами позднее падения Самарии, утверждается, что именно Саргон разрушил Самарию в 1-й год своего царствования (ANET. Р. 284b — 285b; *The Context of Scripture*. 2003. Vol. 2. Р. 296). При этом в обобщающей записи Саргон характеризуется как «завоеватель Самарии (*Sa-mir-i-na*) и всего Израиля (букв.— «Дома Амврия» [*Bit-Hu-um-ri-a*])» (ANET. Р. 284a; *The Context of Scripture*. 2003. Vol. 2. Р. 297). Вероятно, Саргон был главнокомандующим армией Салманасара в то время, когда пала Самария. После смерти Салманасара V в 722 г. именно Саргон осуществил депортацию населения Самарии, численность которого, согласно анналам последнего, составила 27 290 чел. (ANET. Р. 284b — 285a; *The Context of Scripture*. 2003. Vol. 2. Р. 296; см. также: *Na'aman*. 1990. Р. 222–225). Вероятно, имплицитное указание на эти 2 этапа покорения Самарии содержит текст 4 Цар 18. 9–10, где, с одной стороны, говорится, что Салманасар выступил против Самарии и осадил ее «в седьмой год Осии» и что ассирийцы взяли город «через три года» осады (см. также: 4 Цар 17. 5), т. е. в 10-й год царствования О. (вероятно, в 722), а с другой — что Самария была взята «в девятый год Осии» (см. также: 4 Цар 17. 1, 6), т. е. предположительно в 723/2 г. (*Тантлевский*. 2007. С. 305).

Депортированные израильтяне были поселены в Месопотамии (прежде всего в Халахе, к северо-востоку от Ниневии, в Гозане, в верхнем течении Хавора, притока Евфрата, в области Хавор, заселенной в основном арамеями) и Мидии (4 Цар 17. 6; 18. 11; 1 Пар 5. 26; ср. также: *Ios. Flav.* Antiq. IX 14. 1–2 [278–280]). На месте были оставлены, вероятно, мелкие крестьяне, между к-рыми разделили угодья угнанных во внутренние области Ассирийской империи землевладельцев (см., напр.: *Тантлевский*. 2007. С. 307 сл.). В соответствии с общей политикой в отношении подконтрольных Ассирии территорий область Эфраима (Ефрема; ядро Северного царства) была обращена в ассир. провинцию, адм. центром

которой стала отстроенная с этой целью Самария. В города Северного царства переселили арамеюв, затем халдеев из Вавилона и др. народы из покоренных ассирийцами областей: «И перевел царь Ассирийский людей из Вавилона, и из Куты, и из Аввы, и из Емафа (Хамата), и из Сепарваима, и поселил их в городах Самарийских вместо сынов Израиля. И они овладели Самарией, и стали жить в городах ее» (4 Цар 17. 24; ср. также: *Ios. Flav. Antiq.* X 9. 7 [184]). Вероятно, имя Осия засвидетельствовано на печати (булле) с текстом: *l'bdy 'bd hws'* — «Принадлежит Абди, рабу (министру?) (царя) Осии» (*Mykytiuk*. 2004. P. 217).

Лит.: Thiele E. R. The Chronology of the Kings of Judah and Israel // *JNES*. 1944. Vol. 3. N 3. P. 137–186; *idem*. The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings. Grand Rapids, 1983; *Tadmor H.* The Campaigns of Sargon II of Assur: A Chronological-Historical Study // *J. of Cuneiform Studies*. 1958. Vol. 12. N 1. P. 22–40; *idem*. The Inscriptions of Tiglath-Pileser III, King of Assyria: Crit. ed., with introd., transl., and comment. Jerus., 1994; *Na'aman N.* Historical and Chronological Notes on the Kingdoms of Israel and Judah in the 8th Cent. B. C. // *VT*. 1986. Vol. 36. P. 71–92; *idem*. The Historical Background to the Conquest of Samaria (720 bc) // *Biblica*. 1990. Vol. 71. N 2. P. 206–225; *Christensen D. L.* The Identity of «King So» in Egypt (2 Kings 17. 4) // *VT*. 1989. Vol. 39. Fasc. 2. P. 140–153; *Hayes J. H., Kuan J. K.* The Final Years of Samaria (730–720 BC) // *Biblica*. 1991. Vol. 72. N 2. P. 53–181; *Day J.* The Problem of «So, King of Egypt» in 2 Kings 17. 4 // *VT*. 1992. Vol. 42. Fasc. 3. P. 289–301; *Green A. R.* The Identity of King So of Egypt — An Alternative Interpretation // *JNES*. 1993. Vol. 52. N 2. P. 99–108; *Goldberg J.* Two Assyrian Campaigns Against Hezekiah and Later 8 Cent. Biblical Chronology // *Biblica*. 1999. Vol. 80. N 3. P. 360–390; *Younger L. K.* The Fall of Samaria in Light of Recent Research // *CBQ*. 1999. Vol. 61. N 3. P. 461–482; *Grayson A. K.* Assyrian and Babylonian Chronicles. Winona Lake (Ind.), 2000; *Tetley M. C.* The Date of Samaria's Fall as a Reason for Rejecting the Hypothesis of Two Conquests // *CBQ*. 2002. Vol. 64. N 1. P. 59–77; *The Context of Scripture* / Ed. W. W. Hallo. Leiden; Boston, 2003. 3 vol.; *Mykytiuk L. J.* Identifying Biblical Persons in Northwest Semitic Inscriptions of 1200–539 B.C.E. Atlanta, 2004; *Тантлевский И. П.* История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. СПб., 2007²; *Tappe R. E.* The Final Years of Israelite Samaria: Toward a Dialogue Between Texts and Archeology // «Up to the Gates of Ekron»: Essays on the Archeology and History of the Eastern Mediterranean in Honor of S. Gitin / Ed. W. Crawford et al. Jerus., 2007. P. 258–279; *Kang S. I.* A Philological Approach to the Problem of King So (2 Kgs 17. 4) // *VT*. 2010. Vol. 60. Fasc. 2. P. 241–248; *Kolberg B.* Redating the Hebrew Kings. Brisbane, 2010; *Park S. J.* A New Historical Reconstruction of the Fall of Samaria // *Biblica*. 2012. Vol. 93. N 1. P. 98–106.

И. П. Тантилевский, Ю. А. Снисаренко

ОСМАНСКАЯ ИМПЕРИЯ, мусульм. гос-во эпохи средневековья и Нового времени (ок. 1300–1923); крупнейшее и наиболее могущественное мусульм. гос-во в истории. Его историческое ядро находилось в сев.-зап. районах М. Азии, но в период своего наибольшего расширения О. и. охватывала страны Вост. и Юж. Средиземноморья (М. Азия, Балканский п-ов, Сирия, Палестина, Египет, Ливия, Тунис, Алжир, часть совр. Марокко), большую часть стран Ближ. Востока (Кавказ, Закавказье, Ирак, Сев.-Зап. Иран, Аравия, Йемен), часть Вост. Европы (Венгрия, Валахия, Молдавия, Трансильвания (ныне Румыния), Сев. Причерноморье). На ранних этапах истории столицами гос-ва Османов были Бурса (древняя Пруса; 1326 — ок. 1369), Эдирне (древний Адрианополь; ок. 1369–1453), но после захвата Константинополя в 1453 г. он стал неизменной столицей О. и. Основу идеологии и правовых отношений в О. и. на протяжении большей части ее истории составляло вероучение ислама, в к-ром отношение к христ. вере и культуре диктовалось в духе жесткой сегрегации, подчинения христиан как неверных. О. и. вела многочисленные войны с христ. странами; для оправдания этих войн широко использовались идеи джихада, священной войны против неверных. Однако О. и. никогда не ставила перед собой цели уничтожить христ. мир, используя религ. лозунги скорее для пропаганды, нежели в качестве действительной политической программы. На протяжении всей своей истории О. и. управляла не только мусульманами, но и огромным и разнообразным христ. населением, которое составляло в разное время от трети до половины подданных империи. Христ. общество О. и., объединенное в один, а позднее в неск. миллетов, к-рые возглавляли церковные иерархи, за долгие столетия османского правления создало особую разнообразную культуру, сохраняя свои веру, язык, самосознание, традиции. Эпоха О. и. внесла значительный вклад в историю большинства Церквей христ. Востока и так или иначе существенно повлияла на их совр. облик. Под управлением О. и. в течение ряда столетий находились Константинопольская, Александрийская, Антиохийская, Иерусалимская, Кипрская, Грузинская, Болгарская, Серб-

ская Православные Церкви, православные общины Албании, Валахии, Молдавии, Трансильвании, ряд нехалкидонских вост. Церквей (Армянская Апостольская Церковь, Коптская Церковь, Сирийская яковитская Церковь, Ассирийская Церковь (см. Церковь Востока), ряд вост. Церквей, находящихся в унии с Римско-католической Церковью (Мелькитская католическая Церковь, Маронитская католическая Церковь, Халдейская католическая Церковь и др.), общины христиан-католиков Венгрии, Хорватии, Далмации, региона Эгейского м. (бывш. Латинской Романии) и др. стран.

Эпоха становления. Тюрки-сельджуки в Малой Азии (2-я пол. XI–XIII в.). Вторжение тюрков-сельджуков во 2-й пол. XI в. в М. Азию привело в этом регионе к краху гос. структур Византийской империи и к кризису епархиальной системы



Вид Константинополя.

Гравюра из кн.:

Schedel H. Liber chronicarum. 1493.
Fol. 257r.

К-польской Православной Церкви, к исходу значительной части визант. христ. населения из внутренних районов М. Азии. Степи в центральной части Анатолийского плато были заняты скотоводческими племенами тюрков, чьи кочевья перемежались с уцелевшими анклавами городской и земледельческой культуры. Визант. государственность сохранилась лишь в прибрежных областях М. Азии, защищенных горными хребтами (Зап. Анатолия, Вифиния, Ликия, Памфилия, Киликия, Понт). На завоеванных землях тюрки-сельджуки образовали ряд своих гос-в, наиболее значительным из к-рых к кон. XII в. стал Иконийский султанат. В сер. XIII в. монгольского завоевания вызвали новую волну миграции тюрков в Ана-



толию. Предки рода Османов восходят к одному из племен 2-й волны переселенцев, кайи, к-рое появилось в М. Азии незадолго до или во время монг. нашествия. После поражения от монголов в 1243 г. сельджуки М. Азии оказались в вассальной зависимости от монг. улуса Хулагуидов. К нач. XIV в. Иконийский султанат распался, уступив место конгломерату примерно из 20 бейликов (княжеств), частью нестабильных и недолговечных. Эпоха бейликов — период политической раздробленности в М. Азии (сер. XIII — нач. XV в.). В это время тюрк. племена не имели возможности подчинить

друг друга и направляли свою экспансию на сопредельные христ. земли. Одним из крупнейших бейликов был Караман, возникший в 60-х гг. XIII в. в горах Тавр и распространивший свою власть на Иконий (Конью) с прилегающими равнинами и частью юж. побережья М. Азии. Беи Карамана считали себя преемниками Сельджукидов и претендовали на гегемонию в М. Азии. Наиболее динамично развивалась группа бейликов Зап. Анатолии, к-рые в кон. XIII — нач. XIV в. овладели приморскими долинами и эгейским побережьем. Среди них были Сарухан со столицей в Манисе, Ментеше, Айдын

(с 1329 ему подчинялся крупнейший порт *Смирна*, ныне Измир). Эти бейлики находились на острие завоевательных войн тюрок против Византии, им доставалось больше всего добычи и пленных, сюда шел основной приток кочевников, стремившихся принять участие в набегах. Однако тюрки из приморских бейликов не пытались закрепиться ни на Балканах ни на островах, возм., в силу ограниченности своих воинских сил. Выйдя к морю, тюрки в 10-х гг. XIV в. начали создавать пиратские эскадры. В 40-х гг. XIV в. войска айдынского эмира Гази Умур-бея и других бейликов

принимали участие в гражданской войне в Византии, на обеих сторонах. В 1344 г. в ответ на пиратские набеги коалиция европ. гос-в (Римская курия и Венеция) совместно с орденом иоаннитов (см. *Мальтийский орден*) предприняла крестовый поход, морскую экспедицию, к-рая увенчалась взятием Смирны и блокадой эгейского побережья. В 1348 г. в борьбе с крестоносцами Умур-бей погиб, а Айдын постепенно пришел в упадок. Военный и экономический потенциал приморских княжеств был подорван. Со временем наиболее значительным среди тюрк. гос-в этого региона стал Османский бейлик, возникший в континентальных районах исторических областей Сев. Фригия и Троада (близ совр. городов Эскишехир и Биледжик).

Бейлики М. Азии были типологически сходны. Для их экономики, особенно в континентальных районах, были характерны большая роль кочевого уклада, расширение пастбищ за счет сельскохозяйственных земель. Города были невелики. Сельджукская сеть караван-сараев не росла ввиду малых масштабов внутренней торговли. По количеству, качеству и содержанию серебра монеты бейликов существенно уступали монетам эпохи Сельджукидов. Политическая власть держалась на системе феодальных земельных держаний — тимаров, к-рые раздавали беи на условиях несения военной службы.

Наплыв номадов в М. Азию привел к варваризации региона в XII–XV вв., к росту удельного веса тюрок в составе населения, к усилению роли родоплеменных отношений и институтов военной демократии. Однако в XII–XIII вв. этническое самосознание тюрок было еще в зачаточном состоянии; при дворе сельджукских султанов преобладала персидская культура. В период раздробленности варваризация означала уже падение роли не только греческого и армянского, но и персид. языка. Тюрк. знать, сменившая Сельджукидов, как правило, знала только родной язык, поощряла переводы религиозной, художественной и научной лит-ры на старотурецкий (анатолийский тюркский) язык, к-рый стал употребляться и в делопроизводстве. Эти столетия в М. Азии были эпохой интенсивных идейных исканий. Широкую популярность об-

рели тарикаты (суфийские братства), сыгравшие главную роль в процессе исламизации греч. и арм. населения. Особенно влиятельными были возникшие во 2-й пол. XIII в. тарикаты бекташей и мевлевитов. Их адепты восприняли элементы христ. обрядов, тюрк. шаманизма, а также идеи пантеизма, далекие от ортодоксального ислама. Некоторые из суфийских духовных лидеров проповедовали равенство христиан и мусульман как поклоняющихся единому для всех Богу. Из рядов суфийских проповедников вышли поэты, положившие начало тюр. литературе, такие как основатель ордена мевлевитов Джалал ад-Дин Руми (ум. в 1273). Взаимная ассимиляция тюрк. племен и исламизированного автохтонного населения М. Азии постепенно привела к сложению тюр. этноса. Этот процесс в целом завершился к сер. XV в.

Османский бейлик в 1-й пол. XIV в. Первые османские исторические сочинения были созданы лишь в нач. XV в. и донесли до нас уже существенно искаженный образ прошлого. Мн. даты и детали раннеосманской истории, изложенные в позднейших источниках, являются плодом мифотворчества и пропаганды династии Османов. Первый из беев рода Османов, Эртогрул, является фигурой в основном легендарной. Единственное аутентичное свидетельство историчности Эртогрула — монеты его сына Османа (1280/88–1324). До кон. XIII в. Османский бейлик, вероятно, признавал верховную власть Хулагуидских ильханов. Ок. 1300 г. Османы добились независимости. Географическое положение и политическая ситуация способствовали их подъему. Одним из важнейших преимуществ Османов было соседство со слабеющей Византией. Войны против нее позволяли постепенно увеличивать территорию и стимулировали приток с Востока тюрок, присоединявшихся к завоеваниям. Установление контроля над побережьем Вифинии позволило Османам очень рано начать экспансию на Балканский п-ов и постепенно сконцентрировать в своих руках ресурсы, многократно превосходившие силы др. бейликов. В научной лит-ре долго бытовало представление об исключительной роли в ранних османских завоеваниях ахи (военных братств кочевников), вдохновлявшихся идеей га-

завата. В наст. время, однако, считается, что первые завоевания едва ли были религиозно мотивированы; это были лишь грабительские походы (тур. «акын», их участники — «акынджи»). При этом в грабежах участвовали не только мусульмане, но и нек-рая часть христ. населения Вифинии.

В нач. XIV в. силы Османа постепенно продвигались на север по долине р. Сангарий (Сакарья) к плодородным приморским районам Вифинии. В 1302 г. Осман разбил визант. войско под *Никомидией* (ныне Измит) и за следующие 10 лет овладел прибрежными землями от Никомидии до равнины Прусы. Не умея брать укрепленные города, турки поставили под контроль их окрестности, а сами города блокировали и обложили данью. Полного разрушения земледельческого уклада при этом не происходило: тюрки-скотоводы заняли луга на горных склонах, лежавшие выше возделанных долин. Изолированные остатки визант. владений поддерживали связь с К-полем только по морю. В 1321 г. Осман захватил порт Муданья, тем самым отрезав Прусу от моря. В правление сына Османа Орхана (1324–1360/62) города Вифинии один за другим перешли в руки тюрок. Пруса сдалась в 1326 г. и стала столицей османов. В 1329 г. турки отразили поход византийцев во главе с имп. *Андроником III Палеологом*, после чего Византия более не предпринимала серьезных попыток отстоять Вифинию. *Никея* (ныне Изник) пала в 1331 г., Никомидия — в 1337 г. Несколько позже Османы овладели соседним бейликом Кареси (земли вдоль юж. берега Мраморного м. и Дарданелл). В 40-х гг. XIV в. распад улуса Хулагуидов позволил Османам поставить под свой контроль бывш. монг. территорию в сев.-зап. части М. Азии, до Анкары. Визант. имп. *Иоанн Кантакузин* в 1346 г. заключил союз с Орханом и привлекал его силы к визант. гражданской войне во Фракии. Это позволило Османам получить представление о ландшафте и ресурсах Балкан. В 1353 г. Кантакузин предоставил Орхану порт Цимпа (Чимпе) в Дарданеллах. В марте 1354 г. Османы захватили Галлиполи, воспользовавшись тем, что землетрясение разрушило городские стены. Отсюда они предпринимали дальнейшие походы во Фракию, сопровождавшиеся переселениями

больших групп тюрок из М. Азии на Балканы.

В XIV–XV вв. для Османского государства было характерно сосуществование и противоборство центростремительных и центробежных тенденций. Первую из них составляли тюрк. военная аристократия (включавшая бывш. христиан из анатолийских греков), племена кочевников и разбойничьи группировки акынды. Вторую формировали институты создающегося бюрократического гос-ва, чиновники христ. происхождения и мусульм. богословы-правоведы. Внутреннее управление постепенно эволюционировало от примитивной племенной демократии кочевников к оседлой государственности со своей столицей; появился управленческий аппарат во главе с везиром. В гос-ве сочетались элементы тюрк. политической традиции и классического ислам. и визант. наследия. Появилось адм. деление, началась чеканка монеты (акче), наблюдался переход от малоуправляемого племенного ополчения к организованной армии, включавшей в себя как конные, так и пехотные подразделения. Воины получали тимары (земельные наделы), им стали платить жалованье. Распространялись ислам. религ. учреждения — мечети, медресе и обители дервишей, владевшие земельными угодьями, пожалованными правящей элитой. Были заметны и элементы христианско-мусульманского симбиоза, имели место случаи вовлечения христиан в гос. управление. Почти все османские правители XIV–XV вв. были женаты на представительницах визант. или южнослав. аристократии, вслед за к-рыми при дворе появлялись группы советников и чиновников-христиан. По мере приближения адм. устройства к моделям, характерным для городской цивилизации, племена кочевников, бывшие когда-то основой Османского бейлика, стали рассматриваться как деструктивная сила. Их пытались поставить под контроль и обложить налогами. Закрепившись на Балканах, Османы стали переселять племена беспокойных тюрок (туркмен) на земли вдоль своих границ в Европе, используя их в дальнейших завоеваниях.

2-я пол. XIV в.: создание империи. При Мураде I (1360/62–1389) Османы развернули экспансию вглубь М. Азии, на севере вышли к Черно-

му м., овладев *Ираклией Понтийской* (ныне Эрегли). К кон. 70-х гг. были захвачены бейлики Термийн (столица Кютахья), Хамид, часть Карамана; Османы вышли к Средиземному м. близ Атталии (ныне Анталья). В 80-х гг. Мурад принял титул султана, отражающий растущее могущество и амбиции О. и.

Основной сферой интересов и политической ядром владений О. и. на следующие почти полтора века (кон. XIV — нач. XVI в.) стали Балканы. Во 2-й пол. XIV в. Османы наращивали свое присутствие в Европе куда более быстрыми темпами, чем в М. Азии. Инициатива значительной части их экспансии принадлежала не самому султану, но была делом предводителей разбойничьих дружин, лишь номинально признававших султанскую власть. Успехи Османов объясняются, с одной стороны, их широкой веротерпимостью, готовностью инкорпорировать в свою политическую систему местные христ. элиты и, с др. стороны, разобщенностью и взаимным соперничеством христ. гос-в. С 1361 г. турки повели активное наступление на Балканах; ок. 1361 г. овладели Адрианополем и перенесли туда свою столицу (по др. данным, перенос столицы произошел в правление Баязида I); в 1363 г. они взяли Филиппополь (Пловдив). В 1371 г. на Балканах сложилась 1-я христ. коалиция, попытавшаяся противостоять натиску О. и. Ее составили войска серб. кор. Вукашина (правителя Зап. Македонии), его брата Иоанна Углеша, силы боснийцев и венгров. Однако в сент. 1371 г. союзники были разгромлены в битве при Черномоне (на р. Марице, близ Адрианополя). Оба серб. правителя погибли; сыновья Вукашина, др. правители македон. земель, визант. император и болг. царь признали вассальную зависимость от О. и. Мурад I активно использовал войска своих вассалов-христиан в дальнейшей борьбе с бейликами М. Азии. Развивая успех, турки предприняли ряд новых походов: овладели черноморским побережьем Фракии, отрезав К-поль с окрестностями от др. европ. земель, захватили Серры (1384), Софию (1386) и *Фессалонику* (1387). На их пути встала новая коалиция западнобалканских владетелей — во главе с серб. кн. мч. *Лазарем*, состоящая из сербов, болгар, влахов, боснийцев и албанцев. На стороне Мурада выступили вассальные болг.

и серб. князья и союзные ему беи М. Азии. 15 июня 1389 г. произошла битва на Косовом поле, к-рая в исторической памяти балканских народов стала событием эпического масштаба. Османы одержали победу; в битве погиб Мурад I, а кн. Лазарь, взятый в плен, был казнен по приказу наследника Мурада Баязида I.

При Баязиде I (1389–1402), к-рый получил прозвище *Йылдырым* (Молниеносный) за стремительность своих военных операций, углубились противоречия между тюркской военной аристократией, с одной стороны, и вассальными христ. князьями и корпорацией «капыкулу» (государевых рабов), занимавших важные гос. посты, — с другой. Беи пограничных территорий настаивали на продолжении завоеваний на Балканах, а противостоящая им группировка подталкивала Баязида к завоеванию бейликов М. Азии. Сам Баязид, сын гречанки, был в значительной мере ставленником своих христ. вассалов. Анатолийские беи, прежние союзники Мурада, откололись от Баязида и заключили союз с Караманом и кади Бурханеудином, правителем Сиваса.

Не пытаясь добиться подчинения Сербии, Баязид довольствовался тем, что серб. деспот Стефан, сын Лазаря, правитель Приштины Вук Бранкович и князь Сев. Албании признали верховную власть О. и. Используя войска своих балканских вассалов, оснащенные огнестрельным оружием, Баязид в 1390–1392 гг. быстро завоевал бейлики Зап. Анатолии (Сарухан, Айдын, Мендеш, часть Карамана и Исфендияр с городами Синоп и Кастамону). Потом султан задействовал войска анатолийских беев на Балканах, где венг. кор. Сигизмунд атаковал тур. крепости на Дунае и привлек на свою сторону болгарского царя Шишмана. В 1393 г. Баязид захватил Тырново, столицу Второго Болгарского царства. В 1394 г. турки впервые перешли Дунай и вторглись в Валахию и Венгрию. В 1395 г., после смерти кор. Марко, Македония перешла под прямое управление О. и. В сент. 1396 г. в битве под Никополем османы разгромили совершавших крестовый поход европ. рыцарей, венгров, валахов и болгар под командованием венг. кор. Сигизмунда. В том же году был взят Видин, последний очаг государственности Болгарии. Баязид неск. раз осаждал К-поль и в 1396 г.

возвел на вост. берегу Босфора крепость Анадолахисары, закрывавшую подступы к визант. столице с Чёрного м.

Сокрушив врагов на западе, Баязид снова повернул на восток, выступив против Карамана. Отклонив мирные предложения караманского бей, Баязид разгромил его и казнил (1397), а обширные земли Карамана вылоть до Киликии и Приевфратия включил в состав своих владений. Вскоре О. и. захватила и земли бывшего гос-ва кади Бурханеддина (Сивас, Кайсери, Токат, Никсар), к-рое распалось в 1398 г.

На рубеже XIV и XV вв. Османы были гегемонами как на Балканах, так и в М. Азии. Однако череду их успехов прервало вторжение в М. Азию войск азиатского завоевателя Тимура (Тамерлана), при дворе которого нашли убежище свергнутые Османами правители тюрк. бейликов. 20 июля 1402 г. в сражении под Анкарой армия Баязида I была разбита превосходящими силами Тимура. Свою роль в разгроме сыграло и предательство ряда анатолийских беев, покинувших Баязида в ходе сражения. Баязид закончил свою жизнь в плену, а О. и. оказалась на грани краха.

Ранняя империя: особенности социокультурного развития. В XIV–XV вв. мусульмане составляли меньшинство населения Османского государства. На Балканах они образовали лишь отдельные колонии в приграничных областях и вокруг военно-адм. центров. Османы старались не менять традиц. уклад на завоеванных землях и постепенно интегрировать в свою среду визант., слав. и албан. элиты. Местная аристократия сохранила свои земельные владения и служила султанам на тех же условиях, что и прежним христ. государям. На низовом уровне были широко распространены религ. синкретизм и смешанные браки, причем от женщин-христианок, вышедших замуж за мусульман, не требовалось менять веру. Постепенно усложнялись гос. структура и придворный ритуал. Султаны стали изолировать себя от подданных, делегировав решение задач текущего управления везирам, из круга к-рых ок. 1360 г. выделился верховный везир, садразам, глава исполнительной власти. В кон. XIV — 1-й пол. XV в. пост. великого везира занимали с некоторыми перерывами

представители знатного тюрк. клана Чандарлы. При Мураде I окончательно оформились система тимаров и практика учета имущества подданных для налогообложения. Тимариоты лично не занимались ведением хозяйства, но получали выплаты с переданных им территорий. Тимары обеспечивали воспроизводство «мужей меча» — феодальной конницы сипахи. Захват новых земель и раздача их в держание способствовали не только усилению военного потенциала О. и., но и изживанию провинциального сепаратизма. Анатолийские сипахи получали имения на Балканах и отныне связывали свои интересы с успехами османской экспансии.

Члены сипахийского военного сословия создавали низовые адм. единицы алай (подразделение), к-рые объединялись в более крупные военно-территориальные образования санджак или лива (знамя) во главе с санджакбеями. Наверху адм. структуры стояли бейлербеи, управлявшие эялетами (провинциями). Изначально в О. и. было 2 эялета: Ру-



Османская армия.
Роспись ц. Благовещения
Пресв. Богородицы
мона-ря Молдовица, Румыния.
1532 г.

мелия (Балканы) и Анатолия, но постепенно адм. система стала усложняться.

Раздача тимаров вела к усилению тюрк. военной аристократии, беев пограничных балканских территорий. Как противоядие племенным ополчениям и тюрк. кланам султаны использовали войска своих васалов-христиан и корпорацию капыкулу. Изначально это были рабы и военнопленные, из к-рых создавались элитные пехотные части янычар (ени чери — «новое войско»). Начиная с эпохи Мурада I, османы обратились к практике комплектации янычарского корпуса посредством девширме — принудительного набора мальчиков из среды христиан, гл. обр. славян и албанцев, к-рых обращали в ислам и воспитывали в духе преданности падишаху.

Баязид I расширил эту практику, используя капыкулу как на военной, так и на гражданской службе.

При Баязиде режим мягкой гегемонии сменила политика централизации, поглощения зависимых областей, введения общеимперской системы военно-ленного землевладения и замены автохтонной аристократии наместниками из султанских рабов. Однако эти мероприятия вызвали болезненную реакцию не только среди населения завоеванных земель, но и в самом османском обществе, к-рое считало эти шаги нарушением старых традиций. Недовольство тюрк. аристократии, к-рую оттесняли капыкулу, стало одной из причин катастрофы под Анкарой, когда султана покинули многие его вассалы.

1-я пол. XV в.: кризис и возрождение. Поражение под Анкарой отбросило О. и. и окружавшие ее страны на поколение назад; христ. противники О. и. получили передышку. Тимур восстановил анатолийские бейлики, ранее завоеванные Баязидом, а оставшиеся османские владения разделил между сыновьями Баязида. Сулейман был утвержден правителем Балкан, Иса получил Бурсу,

а Мехмед Челеби — вост. земли с городами Амасья и Токат. Братья сразу на-

чали междоусобную войну (1403–1413), победителем в к-рой стал султан Мехмед I (1413–1421). В процессе внутренней борьбы турки были вынуждены уступать часть своих владений соседним гос-вам. Византии была возвращена Фессалоника, Сербии — Ниш, Валахии — Добруджа. В 1413 г. Мехмед I снова собрал воедино О. и., быстро подчинил бейлики зап. М. Азии (1414–1415) и нанес поражение Караману. Была возвращена и часть территорий на Балканах, утраченных ранее; возобновились нападения на Трансильванию, Боснию, Морею, что вскоре вынудило воевод Валахии, королей Боснии и албан. князей снова признать себя вассалами О. и.

Укрепление О. и. вело к поляризации общества и ужесточению налогового пресса на райю (податное на-



Карта Константинополя.

Рисунок из кн.:

Cristoforo Buondelmonti.
Liber insularum Arcipelagi.
1420–1430 гг.(Marc. Cod. Ware. Lat. XIV;
25-4595. Fol. 123)

селение). Особенно недовольны были туркмены-кочевники и племенная верхушка, терявшая свою роль в армии. Кроме того, туркмены в большинстве были приверженцами еретических вероучений, далеких от суннитского ислама. Кризис нач. XV в. резко усилил социальное недовольство и вылился в мощное протестное движение под предводительством суфийского мыслителя шейха Бедреддина Симави (1358–1416). Сложный путь духовных исканий привел его к идеям пантеизма, проповеди братства людей всех религий, осуждению неравенства. Огромная популярность обеспечила Бедреддину пост кадиаскера (верховного судьи) при дворе султана Мусы (брата Мехмеда I). После его падения шейх, которого консервативные улемы считали еретиком, был отправлен в ссылку в Изник, где он пришел к мыслям о необходимости радикального переустройства мира. В нач. 1415 г. ученики Бедреддина подняли восстание в Зап. Анатолии под лозунгами всеобщего равенства. Шейх бежал в Валахию и объявил себя махди (мессией), посланным очистить мир от несправедливости. Мехмед I сумел разбить повстанцев. Бедреддин был схвачен и казнен в кон. 1416 г. В новейшее время он стал весьма почитаемой фигурой в идеологии турецкого коммунистического движения. Положение Мехмеда I ослож-

нило также выступление в Фессалии самозванца Лже-Мустафы, выдававшего себя за сына Баязида Мустафу. В 1418 г. он захватил на время Эдирне и провозгласил себя султаном, но в 1420 г. потерпел поражение и бежал к византийцам.

Мурад II (1421–1444, 1446–1451) в начале правления выдержал борьбу за престол с неск. соперниками. Против него выступали Лже-Мустафа и Джунейд, бывш. правитель Айдына, за к-рыми стояли христ. соседи, балканские и анатолийские беи. Возобновив войну, Лже-Мустафа быстро овладел Балканами, но в М. Азии был разбит под Улуабатом и вскоре погиб (1422). Мурад II осадил К-поль, но был вынужден снова вернуться в Анатолию, где против него выступили его брат Мустафа, бей Карамана и вожди туркмен. племен. Союзники осадили Бурсу, но Мурад и им панес поражение и казнил Мустафу (1423). После неск. лет борьбы, к кон. 20-х гг. XV в., Мурад II окончательно присоединил бейлики М. Азии, кроме Карамана.

Утвердившись на престоле, Мурад II сумел ослабить позиции пограничных беев. Его опорой была тюрк. знать во главе с кланом Чандарлы, к-рая поддерживала развитие централизованного гос-ва, а также капыкулу, выходцы из к-рых заняли все ключевые посты в провинциях. Соперничество этих группировок позволяло султану поддерживать баланс в системе власти. Капыкулу выступали за продолжение обогащавшей их экспансии, столичная бюрократия отстаивала более миролюбивую политику, не желая усиления капыкулу.

Продвижение на Балканах привело О. и. к конфликту с Венецией в Средиземноморье. Венециано-тур. война 1425–1430 гг. вынудила О. и. озаботиться созданием сильного флота, к-рый в 1430 г. вновь овладел Фессалоникой. После смерти бездетного серб. кор. Стефана Лазаревича в 1427 г. Мурад присоединил значительную часть его земель, ссылаясь на династические браки Османов с представителями серб. правящего дома. Главным врагом турок на Балканах к тому времени стала Венгрия, на поддержку к-рой ориентировались правители Боснии, Сербии и Валахии. Отчаянное положение К-поля, давно окруженного владениями О. и. и выдержавшего неск. осад, побудило часть визант. элиты

искать помощи в Зап. Европе. Однако элита О. и. успешно играла на общем для мусульман и православных чувствах враждебности к латинскому Западу, искусно стимулировала туркофильские настроения среди византийцев и тем самым усугубляла внутренние противоречия в Византии.

Ферраро-Флорентийский Собор (1438–1445) активизировал планы крестового похода Европы против О. и. Во главе крестоносцев встал венг. полководец Янош Хуньяди, уже прославившийся рядом побед над турками. В 1443 г. войско крестоносцев вступило в пределы О. и. на Балканах. Это движение началось одновременно с очередным наступлением Карамана и восстанием против османской власти правителей горной Албании, объединившихся вокруг *Скандербега*. Хуньяди продвигался по землям Юж. Сербии, где к нему присоединился Георгий Бранкович, овладел Софией, но наступившая зима заставила крестоносцев отойти в Венгрию. Мурад II был атакован с разных направлений. Его янычарское войско было немногочисленно, казна истощена, а пограничные беи все громче требовали отречения султана в пользу его сына Мехмеда, который своей воинственностью больше импонировал сторонникам завоевательной политики. Не дожидаясь нового вторжения крестоносцев, Мурад II пошел на заключение тяжелого мирного договора: согласился на территориальные уступки, в т. ч. восстановление Сербии в границах 1427 г. под упр. Бранковича и переход Валахии под венг. сюзеренитет. Подписав мир, в авг. 1444 г. Мурад передал власть своему сыну и удалился в Манису в обитель дервишей.

Однако молодой Мехмед II оказался не в состоянии противостоять вызовам, обрушившимся на государство. Многие лидеры крестоносцев отвергли примирение с О. и. и настояли на продолжении войны. Римский папа *Феликс V* объявил недействительными клятвы, данные неверным. Войско Хуньяди и польско-венгерского кор. Владислава снова двинулось на восток. Под Варной оно столкнулось с османской армией, которую вновь возглавил Мурад, вернувшийся из затвора по настоянию везира Чандарлы и тюрк. знати. В сражении 10 нояб. 1444 г. крестовое войско было уничтожено,

Владислав погиб. В Вост. Европе не осталось силы, способной противостоять О. и.

В 1446 г. Мурад II официально вернулся к власти, сохранив за своим сыном титул султана. В последние годы своего правления он принял масштабные меры по тюркизации и исламизации Болгарии, чья знать ранее поддерживала крестоносцев, заставил признать свою власть визант. правителей *Морейского деспотата* и отразил еще одно вторжение Хуньяди, одержав победу во 2-й битве на Косовом поле — в 1448 г.

К. А. Панченко

«Золотой век» (сер. XV — кон. XVI в.). Военно-политическая история. Правление Мехмеда II (1451–1481) началось с давно планировавшейся кампании по захвату К-поля. После его взятия в мае 1453 г. Мехмед получил прозвище Фатих (Завоеватель), в истории О. и. открылась новая глава; К-поль стал столицей. Установление контроля над черноморскими проливами сулило огромные экономические выгоды, облегчало экспансию и на Запад и на Восток. На Востоке Мехмед в 1461 г. ликвидировал *Трапезундскую империю*, завоевал Караман (1466–1471), в 1473 г. нанес поражение султану гос-ва Ак-Коюнлу Узун-Хасану в Каппадокии и продвинул вост. границы О. и. до верховьев Евфрата; к 1475 г. отнял у генуэзцев причерноморские колонии Каффа и Тана и принудил Крымское ханство признать зависимость от О. и. Это имело большое военное значение, т. к. Крым стал поставлять султанам многочисленное вспомогательное войско. Тем самым О. и. пришла в соприкосновение с Великим княжеством Литовским и Польшей. Огустошительный набег 1476 г. утвердил османское присутствие в Молдавском княжестве.

На Западе Мехмед II также добился впечатляющих военных успехов. Опираясь на Фракию и Македонию, он двинулся на серб. земли. Смерть Яноша Хуньяди позволила Мехмеду в 1459 г. покончить с самоуправлением Сербии и преобразовать ее в Семендрийский санджак; лишь Белград оставался в руках венгров. В 1458 г. было завоевано Афинское герц-ство, в 1460 г. — Морейский деспотат. На Балканах вне контроля О. и. оставались только нек-рые приморские города, находившиеся под властью Венеции. В 1462 г. Мехмед II



Султан Мехмед II.
Медаль. Ок. 1478–1480 гг.
Мастер К. да Феррара
(Национальная галерея искусств,
Вашингтон)

присоединил Лесбос, окончательно утвердил верховенство в Валахии; в 1463 г. покорил большую часть Боснии, в 1467 г. — Албанию, затем Герцеговину. Успехи на Эгейском м. привели О. и. к столкновению с Венецией. В союзе с ней состояли Неаполитанское королевство, Римская курия, Караман и Ак-Коюнлу. С 1463 г. османо-венецианские морские войны вспыхивали неоднократно; в 1470 г. турки захватили Эвбею. В 1479 г. в К-поле был заключен мир между О. и. и Венецией, по к-рому во владение Османов окончательно перешли ряд эгейских островов, несколько городов на Пелопоннесе и Скутари (ныне Шкодер) на Адриатике. В 1479 г. турки отняли у неаполитанцев Ионические о-ва, а в 1480 г. захватили Отранто (Италия). Размещенный там тур. гарнизон не получал подкреплений и был оттуда вытеснен в 1481 г. Тем не менее только смерть Мехмеда II в мае 1481 г. помешала О. и. продолжить вторжение в Италию.

Сразу после смерти Мехмеда его младший сын, шахзаде Джем (в европ. источниках Зизим), пользуясь тем, что старший сын, Баязид II (1481–1512), отсутствовал в К-поле, провозгласил себя государем. Но Баязид, собрав оставшиеся ему верными войска, разбил Джема при Анкаре, вынудил бежать на Родос, а оттуда в Зап. Европу. Джем вскоре был принят при дворе франц. кор. Карла VIII, затем в Риме при дворе папы Александра VI Борджа. Последний предложил Баязиду устранить соперника за 300 тыс. дукатов и, получив эту сумму, в февр. 1495 г. покончил с Джемом. Против Баязида II неоднократно восставали его сы-

новья, к-рых он каждый раз побеждал и казнил.

Во внешней политике О. и. в правление Баязида II европ. вектор внешней политики преобладал над азиатским. В это время активизировались дипломатические контакты со странами Европы. Помимо европ. дворов в отношении с О. и. вступило Московское великое княжество. В 1495 г. Баязиду II представились послы вел. кн. *Иоанна III Васильевича*, стремившегося обеспечить рус. купцам беспрепятственную торговлю в О. и. Завоевания стали более локальными. Санджакбеи Боснии и Семендрии часто опустошали Далмацию, Штирию, Каринтию и Крайну, в 1483 г. закрепились в Герцеговине, но их неоднократные попытки захватить Белград были неудачны. В 1492–1503 гг. турки вели войну против Венгрии, но успехов не добились; венгры признали право О. и. взимать дань с Молдавии и Валахии. Подстрекаемый рядом итал. гос-в (Неаполь, Флоренция, Милан), Баязид напал на владения Венеции: в 1498 г. турки заняли Лепанто, в 1499 г. боснийский санджакбей вторгся во Фриули и дошел до Виченцы. В 1500 г. на Пелопоннесе Баязид, возглавив армию, захватил Модои, Наварин и Корон, но потерпел неудачу под Навплием. Чтобы остановить это наступление, Венеция вступила в союз с Венгрией и Римом, благодаря чему Римский папа *Юлий II* постарался заручиться поддержкой Кастилии, Арагона, Порту-



Османский шлем.
Кон. XV — нач. XVI в.
(Метрополитен-музей,
Нью-Йорк)

галии и Франции. В 1501–1502 гг. объединенный флот христиан уничтожил 2 тур. эскадры, опустошил побережье М. Азии и захватил о-в Св. Маврикия (Лефкада). В 1503 г.



Сулейман Сулейман Великолепный.
Миниатюра
из «Книги Сулеймана». 1579 г.
(Музей дворца Топкапы, Стамбул.
Harine. 1563. Fol. 476)

Баязид заключил мир с Венецией, по к-рому она передала О. и. Наварин, Модон и Корон.

На Востоке Баязид вел безуспешные войны с Мамлюкским султанатом. В 1510 г. в Анатолии произошло 1-е столкновение О. и. с Ираном, где правил шах Исмаил I из династии Сефевидов. Однако в начале похода младший сын Баязида Селим поднял против отца янычарский корпус. В апр. 1512 г. Баязид II был низложен и вскоре умер близ Эдирне (вероятно, был отравлен). Захватив власть, Селим I (1512–1520) приказал истребить своих братьев (впервые в истории династии Османов), за что получил прозвище Явуз (Грозный). В 1513 г. он начал жестокие гонения на шиитов М. Азии, которых обвинял в пособничестве Ирану. В 1514 г. он нанес иранцам сокрушительное поражение при Чалдыране, занял Тебриз, но вскоре приостановил наступление. Продолжая преследование шиитов, Селим приказывал уничтожать тысячи пленных из войска Сефевидов. В 1515 г. был заключен мир, по к-рому Иран уступил О. и. часть Иранского Азербайджана и В. Месопотамию (Джазиру). В 1516 г. Селим двинулся на юг. Он приказал перебить послов, отправленных к нему султаном Египта и Сирии Кансаухом аль-Гаури. В авг. 1516 г. произошло сражение турок с мамлюками в долине Мардж-

Дабик, близ Халеба. Благодаря использованию артиллерии Селим обратил противника в бегство, во время к-рого погиб султан аль-Гаури. Дамаск, Палестина и Хиджаз сдались без сопротивления. В 1517 г. турки вторглись в Египет. Мамлюкский султан Туман-бай впустил в Каир авангард тур. войска, но ночью напал на него и перебил его значительную часть в городе. Селим не мог бы овладеть Каиром без упорной борьбы и предложил жителям сдаться, обещав различные милости. Но когда те согласились и турки заняли город, они начали в нем резню; Туман-бай был вскоре пленен и повешен на воротах Каира. По утверждению османских хронистов, накануне в беседе с ним Селим произнес речь, в к-рой заявил о притязаниях представителей своего рода (как преемников визант. императоров, ромейских кесарей) на все земли, когда-либо входившие в состав Византии. Из Каира Селим вывез в К-поль последнего представителя Аббасидов, к-рый ранее пребывал при дворе Мамлюков. Это символизировало переход к дому Османов халифского достоинства с правами на покровительство ислам. святыням Мекки и Медины, т. е. на главенство среди всех суннитских государств. Т. о., в результате походов Селима владения О. и. удвоились. В последние годы жизни Селим с характерной для него жестокостью (за 8 лет своего правления он казнил 7 везиров) укреплял дисциплину среди янычар, заботился о строительстве флота и одновременно готовился к возобновлению войны с Ираном. В 1520 г. он умер во время поездки из К-поля в Эдирне с целью набора войск для большого вост. похода.

Единственный сын Селима I Сулейман I (1520–1566) в правление своего отца занимал пост бейлербея Манисы. При Сулеймане О. и. достигла наивысшего могущества ценой постоянного напряжения усилий. Свое восшествие 25-летний Сулейман ознаменовал демонстрацией милосердия и справедливости. Были возвращены конфискованные его отцом имения, строго наказаны виновные в произволе вельможи, получили щедрое денежное вознаграждение европ. торговцы шелком, пострадавшие ранее. В 1520 г. Сулейман вынужден был усмирять Египет, которому Селим предоставил само-

управление и к-рый теперь восстал против О. и. Подавив мятеж, Сулейман, понимая невозможность управления долиной Нила без опоры на местные элиты, пошел на сохранение властных позиций для 24 мамлюкских командиров, к-рые отныне считались подчиненными бейлербею Египта, но имели право обжаловать его решения перед султаном. Были освобождены неск. сот егип. пленников из знатных семей, содержавшихся при Селиме в цепях.

Главные усилия своей политики Сулейман направил на Запад, где противоборствовал с империей Габсбургов и достиг теснейшего военно-стратегического сближения с Францией. Уже в 1520 г. Сулейман отправил большое войско против венгров. В 1521 г. были захвачены крепости Шабац и Землин (Земун). После отчаянной обороны туркам сдался гарнизон Белграда вслед. измены серб. и болг. союзников и восстания в городе. Граница О. и. передвинулась от Савы к Драве. В 1521 г. Сулейман также заключил договор с Венецией, признавший за венецианцами свободу и безопасность торговли в О. и.; обе стороны обязались выдавать друг другу беглых преступников.

Следующей целью завоеваний Сулеймана стал Родос, оплот ордена иоаннитов, которые под лозунгом крестовых походов вели корсарскую войну на Эгейском м. В июле 1522 г. великий магистр ордена Вилье де Лиль-Адан отказал Сулейману в требовании сдать крепость взамен гарантий личной свободы и сохранения собственности рыцарей. Высадившись на острове, в авг. Сулейман начал обстрел цитадели и штурмы, к-рые обернулись огромными потерями для турок, но сделали положение рыцарей безнадежным; в дек. они капитулировали и переселились на Мальту.

С 20-х гг. XVI в. начал формироваться союз О. и. и Франции. Сулейман рассчитывал использовать силы франц. кор. Франциска I как союзника против Венгрии и Свящ. Римской империи Габсбургов. В 1525 г., когда Франциск находился в плену, он отправил султану посланца с предложением союза, призывая О. и. напасть на Венгрию и обещая в свою очередь объявить войну Испании. Встречные предложения поступили в К-поль и от герм. имп. Карла V, но были отвергнуты. В апр.

1526 г. Сулейман выступил в поход со 100-тысячной армией, оснащенной 300 орудиями, а в авг. в битве при Мохаче наголову разбил войско венг. кор. Лайоша, который погиб в бою. Буда открыла туркам ворота, большая часть Венгрии была опустошена, десятки тысяч человек уведены в плен. В 1528 г. Франциск запросил К-поль о восстановлении в Иерусалиме иерархии Римско-католической Церкви, но получил от Сулеймана решительный отказ, смягченный обещанием покровительства христианам и охраны их безопасности. В 1529 г. Сулейман вновь двинулся на Венгрию, где действия туркам облегчало соперничество за венг. трон эрцгерц. Фердинанда Габсбурга и местного магната Яноша Запольяи, к-рый отдался под покровительство султана. Сулейман разорил Буду и велел короновать Запольяи, после чего двинулся на Вену, в сент.—окт. 1529 г. осадил ее, но овладеть городом не смог. Несмотря на неудачу при осаде, турки опустошили Юж. Германию до Регенсбурга, сожгли Брюнн (ныне Брно, Чехия) и др. города габсбургских владений.

Нашествие О. и. произвело глубокое впечатление на Зап. Европу и поставило кор. Франциска в затруднительное положение. В авг. 1529 г. он заключил мир с Карлом V в Камбре, начал переговоры о возможной войне против турок. Сулейман в это же время вел переговоры с Фердинандом Австрийским и Запольяи, но, когда габсбургские войска вступили в Венгрию и осадили Запольяи в Буде, Сулейман взял Гюнц и опустошил Штирию. Тогда же венецианцы перенесли войну в Грецию, флот христиан взял Корон, Патры и Лепанто. К нач. 30-х гг. XVI в. обе стороны уже желали закончить войну. Сулейман намечал поход на Иран, Карл V стремился стабилизировать положение внутри своей империи, где росло движение *Реформации*. Мир был заключен в 1533 г.; О. и. был возвращен Корон, за Габсбургами сохранилась часть Венгрии, к-рую на тот момент занимали войска Фердинанда.

В 1536 г. французам были дарованы капитуляции (договор «о мире, дружбе и торговле»), которые заложили фундамент их буд. мощного влияния в Леванте, предоставили им возможность иметь постоянно-го посла в К-поле и консула в Александрии и предусматривали наряду

с консульским судом для франц. подданных и консульской защитой в случае их тяжб с подданными султана право беспрепятственного передвижения и свободной торговли (с пошлиной 5%). Кроме того, французам гарантировались религ. свобода, возможность посещения св. мест и принятия под покровительство христиан, постоянно проживающих в О. и. Когда союз Франциска с Сулейманом получил огласку, в 1537 г. Карл V выступил против Франции. Франциск призвал на помощь Сулеймана; тур. флот Х. Барбароссы совместно с французами произвел нападение на берега Италии, гос-в — союзников Карла, овладел венецианскими островами на Эгейском м., но не смог взять Корфу. В кон. 30-х гг. XVI в. флоты О. и. действовали одновременно в Средиземном м. и бассейне Индийского океана. В 1538 г. флот христиан был разгромлен турками у Превезы. В это же время португальцы были изгнаны из Адена (Йемен), турки разграбили их колонии в Оманском зал. В 1540 г. Венеция заключила мир, по к-рому отдала О. и. все свои владения в Греции, кроме Крита, Тиноса и Миконоса.

Развязав себе руки для борьбы с Габсбургами в Венгрии, Сулейман вступил в соглашения с местными магнатами — противниками Фердинанда. К берегам Италии он послал эскадру, чтобы поддержать франц. кор. Франциска в борьбе против Карла V. В 1541 г. он бросил войска на Ср. Подунавье; они дважды громили габсбургские силы, овладели Граном (ныне Эстергом, Венгрия) и Штульвайсенбургом (ныне Секешфехервар, Венгрия). Война завершилась в 1547 г. новым перемирием с Габсбургами, к-рые обязались ежегодно приносить О. и. «почетные дары» за оставшуюся под их скипетром «королевскую» Венгрию (50 тыс. дукатов; выплачивались до 1699). За О. и. признавались Буда, Ср. Подунавье ниже ее и Трансильвания, где как вассал О. и. правил сын Запольяи Янош Жигмонд.

Вост. направление не было основным для Сулеймана. Однако здесь он также предпринял ряд кампаний, в основном против Ирана, пользуясь временными перемириями в Европе. Его 1-й поход против Ирана был организован в 1533 г. как продолжение идеологической борьбы против шиитов. Он завоевал Н. Месопотамию, восток Курдистана и Армян-

ского нагорья, взял Багдад, преобразовав его в центр отдельного эялета. В 1535 г. он вступил в Тебриз, но не смог навязать противнику решающего сражения. Второй (1547–1548) и 3-й (1553–1555) иранские походы не принесли заметных результатов. В 1555 г. Сулейман был встревожен разногласиями из-за престолонаследия среди своих сыновей и заключил с Ираном Амасийский мир, по к-рому закрепил свои приобретения (включая Грузию), но отказался от присоединения Иранского Азербайджана и Вост. Кавказа. Защищая мусульм. гегемонию на торговых путях с Ближ. Востока до Китая от притязаний Португалии на море, он распорядился занять основные порты на Красном м. и направил флот в Персидский зал.

На венг. рубежах, несмотря на перемирие, постоянно сохранялась напряженность: приграничные правители и атаманы, как мусульманские, так и христианские, регулярно совершали набеги на земли противника, что привело к созданию своеобо-



Мехмед-паша Сокоглу
в венгерском замке Чанада
с командующим замка.

Миниатюра из рукописи
«Прекрасные завоевания». 1557/58 г.
(Музей Топкапы, Стамбул.
Harine 1523. Fol. 8r)

разных полупреступных и полуповстанческих групп гайдуков, ускоков, морлаков, дели, акынджи и др. Те или иные округа, включая замки, периодически захватывали отряды, по сути не подчинявшиеся никому, что создавало почву для возобновления противостояния при любом предло-

ге. Продолжая поддерживать своего вассала Яноша Жигмонда, Сулейман планировал передать ему трон Трансильвании и Темешварского баната. Против этого выступила часть венг. магнатов, которые вступили в сговор, стремясь к союзу с Габсбургами. В 1551–1552 гг. Сулейман вторгся в Венгрию, изгнал габсбургские войска из Трансильвании и баната. Военные действия 1551–1559 гг. шли гл. обр. на море: тур. капуданы Драгут и Шали нанесли поражение христианам близ Неаполя, напали на берега Корсики, Италии и Балеарские о-ва, но успеха не добились. С 1559 г. на сухопутных границах О. и. в Европе происходили только мелкие столкновения. В 1562 г. был заключен договор в Париже, по к-рому имп. Фердинанд I обязался платить О. и. дань (30 тыс. дукатов), уступить все крепости в Трансильвании и даровать прощение опальным магнатам.

Стремясь укрепиться в Зап. Средиземноморье, уже в 30-х гг. Сулейман отправил флот Барбароссы на завоевание Туниса. В ходе этих кампаний О. и. утвердилась почти на всем африкан. побережье Средиземного м., кроме Туниса. Тунис был завоеван в 1574 г., уже после смерти Сулеймана. В мае 1565 г. Сулейман направил свой флот против Мальты. Однако рыцари под командованием великого магистра Жана Паризо де Ла Валлетта отбили приступ, турки понесли огромные потери, и рыцари продержались в осаде до сент., когда Мальту разблокировал испано-итальянский флот.

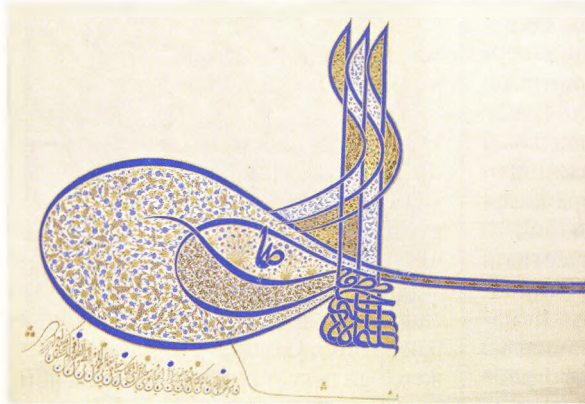
С нач. 1566 г. Сулейман готовил широкое наступление на владения имп. Максимилиана II Габсбурга. С апр. капудан-бей Пияле-паша сумел захватить Хиос, Наксос, Кос, Сифнос, Китнос и Андрос. В мае султан, сопровождаемый везиром Мехмед-пашой Соколлу, с войском двинулся на Венгрию. В авг.–сент. маленькая крепость Сигетвар задержала его почти на месяц. Так и не увидев конца осады, Сулейман скончался.

Смерть Сулеймана обозначила первые признаки династического кризиса, отчасти вызванного тем, что он при жизни физически устранил почти всех своих сыновей, чтобы освободить дорогу к престолу отпрыску своей любимой жены Хюррем-султан (Роксоланы). Но ее сын Селим II (1566–1574) оказался слабым правителем, предпочитая гос. делам кутежи и гарем. Успехи его

правления, прежде всего поддержание темпов экспансии, приписываются гл. обр. дарованиям его великого везира Мехмед-пашы Соколлу. Он завершил покорение большей

системе управления, сочетавшей силу и гибкость как на центральном, так и на региональном уровне.

Правитель О. и. в соответствии с многообразием ее традиций именовался арабским термином «султан», персидским «надишах» и тюркским «хан». Он обладал



*Тигра султана Сулеймана I.
1555–1560 гг.
(Метрополитен-музей,
Нью-Йорк)*

огромными политическими и религ. полномочиями, являлся верховным главнокомандующим, назначал на должности выс-

части Аравии, ранее находившейся лишь в слабой зависимости от О. и. С Соколлу связаны также 2 неосуществленных плана по стратегическому обустройству водных коммуникаций: соединение Дона и Волги каналом, призванное упрочить влияние О. и. в Крыму, отвоевание Астрахани у России и восстановление Суэцкого канала. Провал экспедиции на Астрахань в 1569 г. не умерил амбиций Соколлу. В 1570 г. Соколлу потребовал от Венеции уступки Кипра, что привело к новой войне. Летом Пияле-паша и Лала-Мустафа-паша с флотом подошли к Кипру и взяли Никосию. В 1571 г. взятие Фамагусты сопровождалось особыми зверствами турок. В ответ эскадра христ. Священной лиги (Римская курия, Венеция, Испания, Мальта) под командованием Хуана Австрийского нанесла тур. флоту сокрушительное поражение при Лепанто. Однако отсутствие единого духа и нерешительность победителей помогли туркам, восстановив свои силы, в 1572 г. спустить на воду 250 новых судов и навязать европейцам выгодные условия мира. По договору 1573 г. О. и. сохранила Кипр, получила от Венеции 300 тыс. дукатов контрибуции и дань в 1,5 тыс. дукатов за о-в Закинф.

Т. К. Корнеев

Империя на пике развития. К сер. XVI в. О. и. представляла собой гигантскую державу, расположенную на 3 частях света, с населением ок. 22 млн чел. Несмотря на огромное этническое, лингвистическое и религ. многообразие, О. и. сохраняла высокий уровень стабильности. Устойчивость О. и. базировалась на

ее гражд. и воен. традициях, а также на огромных политических и религ. полномочиях султана, являвшегося верховным главнокомандующим, назначавшим на должности высших гражд. и воен. должностей мусульман и немусульман. Воля правителя транслировалась подданным посредством высочайших указов-фирманов, скрепленных его эмблемой-тугрой. В отличие от глав ряда др. великих мусульм. держав средневековья представители дома Османа не могли утверждать, что правомочность их власти основана на высоком происхождении; их род не восходил ни к Чингисхану, ни к Мухаммаду. Пока О. и. была относительно невелика, ее правители обосновывали свои права тем, что они являются подлинными лидерами джихада — священной войны против иноверцев. По мере разрастания О. и. потребовалась новая идеология, легитимизирующая претензии на лидерство во всем мусульм. мире. Ею стала концепция гос-ва всеобщей справедливости, естественно в ислам. парадигме. Огромная власть султана не могла считаться абсолютной, поскольку была ограничена нормами имперской идеологии, важнейшим компонентом к-рых являлись правовые традиции *шариата*. Султан являлся главой суннитской общины, «тенью Аллаха на земле», но также считался «покровителем» подвластных ему христиан и иудеев.

Средоточием власти были государь и его двор. Наиболее примечательные правления оставили в летописании О. и. и у зап. современников достаточно многообразную память, которую подкрепляет и индивидуальное наследие каждого из владык. Так, пороки Мехмеда II (братоубийство при вступлении на престол, частые приказы о казнях и массовых истреблениях, распущенность в личной

жизни) как внутренние, так и внешние источники уравнивают рассказы о его заботе о внутреннем благоустройстве гос-ва (возведение школ, мечетей, приютов и постройка городов), о покровительстве наукам и поэзии, в к-рой при нем закрепилась традиция подражания персид. стихотворству, и покровительства поэтам — выходцам из Ирана. Ту же традицию продолжил его сын Баязид II, к-рый в османском историописании обычно изображался как Вели (Угодник), миролюбивый и кроткий покровитель искусства и лит-ры, государь-суфий, не лишенный пристрастия к роскоши, немало способствовавший украшению К-поля и Эдирне новыми постройками и восстановлению обветшавших зданий. Селим I был запечатлен в османской традиции как свирепый и непредсказуемый деспот, но, как и его отец и дед, он покровительствовал изящной словесности и сам оставил сборник стихов на персид. языке, демонстрирующий незаурядное поэтическое дарование. Блестяще образованный Сулейман I, также автор стихотворного сборника, в свою очередь покровительствовал традиц. наукам и искусству, тратя значительную часть богатств О. и. на возведение культовых, погребальных, крепостных, дворцовых сооружений и общественное строительство, преимущественно в столицах (большие мечети архитектора Синана — Шахзаде и Сулеймание в К-поле, Селимие в Эдирне, гробницы, караван-сарай и др.). Султанские дворцы в К-поле поражали пышностью европейцев, что принесло ему славу как Сулеймана Великолепного.

Султан управлял посредством имперского совета — диван-и-хумаюн. Совет рассматривал основные вопросы, касавшиеся объявления войны и заключения мира, оперативного управления огромным гос-вом, а также играл роль верховного суда, в к-рый мог обратиться каждый подданный. С 1654 г. заседания дивана стали все чаще переносить в резиденцию садразама (так с XVI в. именовали великого везира) Баб-и-Али (Высокие врата); отсюда в европ. языках Ближняя, или Высокая, Порта. Политические структуры О. и. как в центре, так и на местах формировались по принципу единства власти (в противоположность принципу разделения властей) и коллективного руководства. Последнее подразумевало совместное обсуждение и при-

нятие решений, считавшихся выражением воли всех мусульман и требовавших общего согласия (принцип шура). Вслед. этого в О. и. не было четкого размежевания между ветвями власти, а также между религиозными и светскими адм. функциями. Все они находились в одних руках, взаимно дополняли друг друга.

Имперский совет (Высокую Порту) возглавлял садразам, формально 2-й человек в гос-ве. Он являлся «неограниченным представителем» султана, к-рый ему делегировал значительную долю властных полномочий. Однако фактически власть садразама имела значительные ограничения. С одной стороны, он должен был регулярно отчитываться перед султаном, с другой — принимать решения только по итогу их обсуждения в совете. Для произведения различных выплат и совершения трат садразаму требовалось получить согласие главного финансового контролера — дефтердар-паши. Вне власти великого везира находились корпус богословов-улема, янычарский корпус, дворцовая охрана, придворные службы.

О. и. являлась гос-вом «торжествующего ислама». Каждый ее подданный должен был существовать в системе взаимоотношений, определенных шариатом. Вопросы интерпретации положений «божественного закона» являлись прерогативой наиболее авторитетных богословов-муфтиев. Даже султан, обладавший правом определять их должности в гос. духовно-судебной системе, должен был подчиняться выносимым ими вердиктам (фетвам). Функционирование права осуществлялось корпусом судей (кади). Несмотря на то что ислам не предусматривает существования духовной организации и иерархии, подобной христ. Церкви, османские власти выстроили офици. иерархию мусульм. законодателей и теологов, к-рую с огромной долей допущения можно считать аналогом правосл. церковной орг-ции. Эту не имевшую прецедентов в суннитской религ. традиции иерархию возглавляли кадиаскеры Румелии и Анатолии и высший духовно-правовой авторитет, муфтий столицы, носивший звание «шейх уль-ислам». Несмотря на заботу о лояльности этих высших законодателей державы, они подчас выступали сильными противниками того или иного правителя и иногда санкционировали дворцовые переворо-

ты. При Баязиде II, Селиме I и особенно при Сулеймане усилившаяся корпорация улема контролировала огромные земельные угодья и др. имущество на правах вакфа и оказывала всевозрастающее влияние на чиновничество и войско. Отправляемое кади правосудие касалось прежде всего мусульман. Представители иных религ. общин предпочитали решать внутренние вопросы в церковных или раввинальных судах. Тем не менее каждый немусульманин имел право обратиться в шариатский суд с просьбой вынести приговор; вмешательство кади происходило чаще, если истец с ответчиком принадлежали к разным конфессиям, и носило обязательный характер, если один из них исповедовал ислам.

О. и. делилась на эялеты (так с 1590 именовались бейлербейства), в 1610 г. их число достигло 32. Они не зависели друг от друга, каждый непосредственно подчинялся центральной власти в К-поле. Наместник бейлербей (с 1590 вали) носил титул паши и соединял функции главы администрации и военного командующего. Высшие чиновники провинции подлежали постоянной ротации (наместники — ежегодной), каждый из них подчинялся собственному руководству в столице. Эялет подразделялся на санджаки, а те в свою очередь — на каза. Также в пределах О. и. существовал ряд вассальных гос. образований с фактическим статусом протекторатов: Крымское ханство, Хиджаз (округа Мекки и Медины), Молдавия, Валахия, Трансильвания, Рагузинская (Дубровницкая) республика; в различные периоды автономии имели Египет, Мингрелия, Имеретия (Зап. Грузия), епископальное княжество Черногория и ряд др. Эти территории пользовались широкими правами самоуправления, а их зависимость от султана ограничивалась отправкой ежегодной дани и оказанием военной помощи.

Во 2-й пол. XV — 1-й пол. XVI в. ускорился процесс ассимиляции греко-армянского и славянского элемента в этнополитическую общность турок, одним из главных механизмов к-рого была вербовка в ряды капыкуллары («дворцовых рабов»). В становление социальной структуры О. и. в этот период значительный вклад внесла работорговля, процветавшая во многих крупных приморских городах, прежде всего в К-поле. На завоеванных территориях осман-

ская верхушка и рядовые воины получали в виде наград или иным способом приобретали значительные чифтлики (земельные владения), выступали как хозяева по отношению к местному населению, к-рое превращалось в прикрепленных к тем или иным наделам арендаторов. Среди мелких землевладельцев-крестьян преобладали исламизированные греки, армяне и южные славяне (смена религии позволяла сохранить преимущественные права на недвижимую собственность). Тем не менее огромную долю райя (податного населения) составляли христиане, сохранившие верность правосл. халкидонской Церкви или нехалкидонским Церквам (армяне, копты, сирояковиты). Их общины пользовались самоуправлением, в т. ч. в религиозно-юридическом отношении.

Тюркоязычные мусульмане составили аскери (господствующую прослойку), будучи представлены в основном корпорациями сейфийе («людей меча») и отчасти калемийе («людей пера»). Эти группы тем не менее были открыты для притока свежих сил. Так, султан Мехмед II Фатих впервые назначил на пост великого везира Махмуд-пашу, сына православных серба и гречанки. Эти же аскери первоначально играли решающую роль в управлении покоренными областями. Военской повинности для немусульман не существовало, хотя отмечен набор христ. ополчений в вооруженные силы как вспомогательных отрядов.

Крушых конфликтов со своими подданными-христианами О. и. в XVI–XVII вв. не знала. Сразу после взятия К-поля в 1453 г. греко-правосл. духовенство получило предложение избрать нового патриарха. Избранник Свящ. Синода К-польской Церкви патриарх *Геннадий II Схоларий* немедленно был утвержден султаном. К нему была прикреплена стража из янычар, что поставило его в один ряд с высшими чиновниками О. и. Это было сделано в первую очередь для того, чтобы возвратить разбежавшееся население павшей столицы, обеспечив основную его массу свободу вероисповедания и относительную автономию. Прерогативы адм. и судебного порядка сделали патриарха вместе со Свящ. Синодом главой рум миллет-и («ромейской общины»). Он получил право самостоятельно судить свою паству и назначать ей наказа-



*Султан Мехмед II
вручает патриарху Геннадию фирман
в подтверждение
патриарших привилегий.*

*Мозаика в резиденции
К-польского патриархата в Фанаре,
Стамбул. XX в.*

ния, вплоть до смертной казни. Приговоры патриаршего суда обыкновенно без возражений приводились османскими властями в исполнение. Аналогичные установления существовали в отношении др. миллетов.

Численность армии О. и. к кон. XV в. достигла 250 тыс. чел. (не считая воинов, несших гарнизонную службу). Сулейман в отличие от большинства предшественников был склонен избегать участия в военных походах, но все же лично руководил 13 кампаниями. Не отказываясь от военной экспансии, он как для достижения стратегических целей, так и ради укрепления символического авторитета державы делал особый упор на дипломатические средства, в т. ч. используя выходцев из евр. общины, к-рой особо покровительствовал.

Хлынувший в сер. XVI–XVII в. в О. и. поток золота и серебра, вывозимого испанцами с рудников Америки, спровоцировал девальвацию монеты и т. п. революцию цен. Прежде стабильная османская экономика оказалась на грани банкротства. Падение покупательной способности денег провоцировало Порту преодолевать бюджетный дефицит путем порчи монет. Вес основной османской монеты — акче, в начале правления Сулеймана I доходивший до 1,35 г серебра, к концу его пребывания у власти снизился до 0,68 г, к 1600 г. — до 0,32 г, к 1659 г. — до 0,25 г, а к 1688 г. — до 0,18 г и продолжил

снижаться в дальнейшем. Необходимость удовлетворять растущие потребности янычарского корпуса, придворных и чиновников, военные затраты приводили к неуклонному росту дефицита бюджета (к сер. XVII в. он достиг 30%). Разведавшая госаппарат коррупция урезала доходы казны. Покрывая недостачу, Порта прибегала к введению дополнительных налогов и порче монеты, что еще более усугубляло финансовый кризис и приводило к волнениям.

Жесткое управление хозяйством позволило первоначально в значительной мере нейтрализовать последствия революции цен. Канун-наме (законодательные кодексы) Сулеймана были направлены на упрочение существующего строя и расширение привилегий светской и духовной элиты. Они продолжили использование законодательства его предшественников в намерении согласовывать действующие судебные практики с шариатской теорией, развивать торговлю и ремесла, упорядочить адм. устройство и финансы, уточнить статус отдельных эялетов (напр., Египта — Канун-наме Миср), регламентировать ленную систему, формы землевладения, повинности податного населения и т. п. Благодаря деятельности в сфере юриспруденции Сулеймана прозвали Кануни (Законодателем).

В условиях гегемонии О. и. происходило ослабление владений аристократии покоренных народов (особенно на Балканах), что сопровождалось централизацией, к-рая сначала способствовала социально-экономической стабильности и даже относительному процветанию. Двор обогащался от сбора налогов с многократно увеличившегося податного населения (часто сдававшихся на откуп), от пошлин на импорт, экспорт и транзит, от дани от зависимых княжеств. Хотя некие-рые из захваченных в сер. XVI в. земель были вскоре утрачены (напр., Дагестан и Ширван на Юго-Вост. Кавказе) или сохранили фактическую независимость (Йемен, Черногория), границы О. и. сохраняли относительную стабильность.

По причине консерватизма восполненной системы активизация товарно-денежного обмена заставляла сипахи усиливать давление на райю (произвольные поборы, издольщина, иногда отработки). Уже с сер. XVI в. перестал соблюдаться запрет на сосредоточение неск. ленов в одних

руках. Над потомками старой тюрк. знати одержали верх выходцы из каныкуллары, овладевшие их ленами и потеснившие их с ключевых позиций в войске. Систему подтачивал и укрепившийся ростовщический капитал. Как следствие, сокращалась численность и падала дисциплина армии, что ярко выразилось в джелалийской смуте (1605–1608) в М. Азии, в к-рой наряду с крестьянами участвовали и мн. тимариоты.

Пал боевой потенциал и тех соединений, к-рые состояли на денежном содержании. Янычары в нарушение правил обзаводились семьями, перерождаясь в привилегированную прослойку, в к-рую вливались и те представители купечества и цехов, к-рые не имели отношения к военному делу. Участие султанов в придворных распрях и постоянный страх с кон. XVI в. перед угрозой свержения побуждали их содержать своих сыновей-наследников под строгим наблюдением. К нач. XVII в. произошел отказ от прежних традиций престолонаследия; утвердился сеньоратный принцип передачи власти (к старшему в роду). Наследники в ожидании своей очереди, как правило, проживали при дворе, не получая опыта управления и командования (как то было в XV–XVI вв.), да и султаны после Сулеймана редко ходили лично в походы и все менее влияли на гос. дела. Фактическую власть они все более делегировали Высокой Порте. Первыми приметами такой тенденции наряду с правлением Мехмед-паши Соколлу стали постепенное отстранение султана от присутствия на заседаниях дивана, где важное значение получило участие садразама, рост влияния гарема на назначение высокопоставленных сановников, везиров и бейлербеев, а также участвовавшие случаи фактической покупки должностей за денежные подношения султанскому окружению. Последнее явление, обусловленное дефицитом монеты, к-рый обозначился вслед. обесценения серебра, сравнительно быстро превратилось в норму и способствовало разложению гос. аппарата, сопровождалось нарастанием престижных расходов на содержание двора, домочадцев и челяди султана, к-рые, кроме того, становились получателями земельных пожалований и условных держаний.

Т. Ю. Кобищанов, Т. К. Кораев

Путь империи от процветания к закату. XVII в.: стабилизация или упадок? В посл. четв. XVI в. экспансия О. и. пошла на убыль. Ослабление системы управления О. и. продолжилось при Мураде III (1574–1595). В это время, однако, удачная кампания против Ирана завершилась присоединением большей части Закавказья, Вост. Курдистана, Лурестана и Хузестана. Османская дипломатия продолжала рассматривать Австрию, Венецию и Польшу как данни О. и., хотя Османы уже не могли подтвердить свои позиции военными успехами. В 1592 г. с подачи садразама Синан-паши Мурад III объявил Габсбургам войну (до 1606). В 1594 г. на сторону императора перешел господарь Валахии Михай Храбрый, что привело к поражению турок. Новый султан, Мехмед III (1595–1603), под давлением придворных принял на себя командование, в 1596 г. одержал победу при Керестеше на р. Тисе, но закрепить этот успех не удалось. Война, опустошившая обширные пространства Вост. Европы, длилась 14 лет и не увенчалась привычным для Османов триумфом; более того, им пришлось уступить ряд территорий. Трудностями О. и. воспользовался иранский шах Аббас, который в 1602 г. возобновил боевые действия и занял Грузию, Азербайджан и Вост. Анатолию. На фоне военных неудач и нарастающих экономических трудностей непокорность проявили правители Киликии и Ливана, по провинциям прокатилась волна бунтов. Наиболее масштабное восстание, движение джелали, вспыхнуло в Центр. Анатолии (1605–1608). Порте с огромным трудом удалось подавить мятежи и добиться перелома в войне с Ираном. Мирный договор 1612 г. восстановил прежнюю осmano-иранскую границу.

Войны кон. XVI — нач. XVII в. продемонстрировали, что О. и. более неспособна противостоять противникам одновременно на неск. фронтах. Помимо остановки экспансии, ослабление империи проявлялось и в падении престижа падишаха, к-рый уже не рассматривался как сакральная неприкасаемая фигура. С XVII в. резко пошла на убыль практика уничтожения потенциальных претендентов на трон внутри династии. Братьев и племянников правителя стали заперать в секретных помещениях дворца Топкапы,

называвшихся «клетка». В результате дворцовых переворотов на трон возводили султанов, к-рые провели в «клетке» много лет и не обладали необходимыми навыками управления. Психика многих из них была серьезно повреждена, круг интересов и горизонт познаний ограничен, поведение инфантильно. Итогом стал переход властных prerogativ от султана к гарему и дворцовому окружению, раздираемому борьбой различных кланов.

В XVII в. постепенно исчезла традиция, согласно к-рой султан возглавлял войска в походе; эта prerogativa перешла к садрамазу. После гибели в 1579 г. Мехмед-паши Соколлу влияние столичной бюрократии на султана ослабло. Неформальный переход власти от имперского совета к гарему выразился и в более частой ротации великих везирей. Если в XVI в. на посту главы имперского дивана сменилось 39 чел., то в посл. их число увеличилось до 64 — в XVII в. и 65 — в XVIII в., причем 12% были казнены. Борьба за власть в окружении султана, ответственность за военные поражения и ситуацию в столице, дворцовые и правительственные интриги, обвинения в нелояльности и коррупции — все это приводило к тому, что редко кому из великих везирей удавалось продержаться на своей должности дольше года. Параллельно с ослаблением позиций глав Порты усиливалось влияние шейх-уль-ислама. Главы мусульм. духовной иерархии, начиная с воспитателя Мехмеда III Саад ад-Дина-эфенди, вмешивались в адм. вопросы и вели борьбу за назначение на высшие должности угодных им кандидатов.

В кон. XVI в. Мехмед III предоставил контроль над гос. делами своей матери Сафийе Султан, которая за 8 лет сменила 11 великих везирей. При султани Ахмеди I (1603–1617) наступил период нек-рой стабилизации. Однако преемником султана вслед. гаремных интриг стал его слабоумный брат Мустафа I (1617–1618), к-рый находился на троне 3 месяца и был смещен в результате заговора. К власти пришел 14-летний Осман II (1618–1622), к-рый проявил себя не по годам волевым, реформаторски настроенным монархом. Но его яркое правление завершилось трагически: в результате янычарского бунта Осман был впервые не только низложен, но и казнен.

На трон вернулся Мустафа I (1622–1623). Фракции внутри гарема продолжали борьбу за власть, по столице и Анатолии прокатилась волна мятежей. Победителем в этой схватке стала группировка, сплотившаяся вокруг вдовы султана Ахмеда Кёсем Махпейкер и ее 11-летнего сына Мурада IV (1623–1640).

Воцарившаяся в К-поле анархия подтолкнула иран. шаха Аббаса к возобновлению военных действий. Сефевиды овладели большей частью Ирака, включая Багдад. Властям О. и. пришлось одновременно отражать персид. агрессию и восстанавливать порядок внутри своих владений. Объединившиеся вокруг наместника Эрзурума Абаза Мехмед-паши отряды бунтовщиков чуть не взяли столицу, волнениями были охвачены Крым, Румелия, ряд араб. провинций. Только в 1634 г. Мурад IV удалось подавить мятежи, отразить нападение Речи Посполитой (1633–1634) и начать генеральное контрнаступление на востоке. В 1638 г. Багдад был отбит, а в 1639 г. с Ираном был заключен Зохабский мир, восстановивший прежнюю границу и положивший конец 125-летнему противоборству 2 держав. Значительное внимание Мурад IV уделял восстановлению ислам. морали, что имело целью помочь возродить величие О. и. По его приказанию было запрещено употребление кофе, вина и табака, закрыты питейные заведения. Члены немусульм. общин должны были соблюдать ограничения на езду на лошадях и ношение определенных видов одежды.

Короткий период восстановления престижа, мощи и единства султаната прервался с восшествием на престол Ибрахима I (1640–1648), прозванного Безумным. Упадок власти продолжился, центральную роль в гос. политике вновь стал играть гарем. Очередной мятеж янычар, поддержанный столичными богословами, привел к низложению и казни Ибрахима. Трон перешел к его 6-летнему сыну Мехмеду IV (1648–1687), к-рый самостоятельным правителем так и не стал. В 1644–1656 гг. сменилось 18 садразамов, 12 шейх-уль-исламов, 22 главы финансового ведомства и 12 командующих флотом. Высшие должности стали почти открыто продаваться и покупаться. Борьба дворцовых группировок достигала провинций, где периодически вспыхивали волнения. Дегра-

дация системы управления усугублялась финансовыми проблемами. О. и. утратила динамику предыдущего столетия, экспансия остановилась, и военная добыча почти не пополняла казну.

Устав от десятилетий кризиса, наиболее дальновидные представители властных элит решили сделать ставку на восстановление влияния имперского совета. Ради этого правящей династии пришлось вновь разделить с главами Порты свою власть и сферы влияния. Приостановить политический развал и наладить исправное функционирование гос. институтов смогла плеяда садразамов из албан. рода Кёпрюлю: Мехмед-паша (1656–1661), его сын Фазыл Ахмед (1661–1676) и зять Мерзифонлу Кара Мустафа (1676–1683). Несмотря на то что «эпохой Кёпрюлю» именуется период с 1656 по 1683 г., представители этого клана неоднократно становились во главе Порты до 1711 г., а в политической системе К-поля господствовали чиновники, связанные с Кёпрюлю узами родства, клиентеллы, обязанные им своим воспитанием и карьерой.

Мехмед-паша начал правление с решительного восстановления дисциплины. По столице и провинциям прокатилась волна показательных жестоких казней бунтовщиков и возможных конкурентов в борьбе за влияние на султана и его окружение. В частности, был убит К-польский патриарх *Парфений III*. Наглядно продемонстрировав решительность своих намерений, Кёпрюлю приступили к мобилизации ресурсов О. и. Был налажен сбор налогов, сбалансирован бюджет, что позволило укрепить армию и флот. Политика Кёпрюлю предусматривала ужесточение контроля над соблюдением религ. предписаний. Принятые в 60–70-х гг. XVII в. правительственные постановления относились преимущественно к мусульманам, но нек-рые касались и иноверцев. Так, с 1664 г. вводился запрет на совместные межконфессиональные молитвы о ниспослании успеха султанским войскам. В 1670 г. было запрещено продавать вино в К-поле и его окрестностях. Волна обращений христиан и иудеев в ислам побудила опубликовать в 1676–1677 гг. «закон о новых мусульманах», регламентировавший процедуру смены веры.

Внутриполитические успехи возродили в османской элите надежду на возможность возобновления внешней экспансии. Изнурительные войны с Венецией (1645–1669) и Речью Посполитой (1672–1676) закончились для Порты успешно: к О. и. были присоединены Крит и Подолия. Однако уже война с Россией (1676–1681) не принесла Османам желаемых результатов. Следующая военная кампания — против Австрии (1683–1699) — обернулась сокрушительным поражением под Веной (1683), которое было воспринято в К-поле как катастрофа. Предвкушение возможности положить конец османским завоеваниям сплотило европ. противников О. и. В 1684 г. при поддержке Римской курии была образована Священная лига в составе Австрии, Речи Посполитой и Венеции; в 1686 г. к ним примкнула Россия. Противостояние блоку христ. держав потребовало от О. и. максимальной мобилизации ресурсов, введения дополнительных податей и чрезвычайных налогов, поддержки выплаты жалованья и дальнейшей порчи монеты. Ответом стали янычарский бунт и свержение султана Мехмеда IV в 1687 г. Столица погрузилась в атмосферу хаоса. Политика Кёпрюлю исчерпала себя.

Война со Священной лигой продолжалась при 3 следующих султанах: Сулеймане II (1687–1691), Ахмеди II (1691–1695) и Мустафе II (1695–1703) — и завершилась в 1699 г. подписанием Карловицкого мирного договора. В соответствии с ним О. и. потеряла Венгрию, Трансильванию, Подолию, Морею и ряд др. территорий; Россия получила Азов. Это поражение является вехой, с к-рой О. и. начала медленное, но неотвратимое отступление с захваченных европ. рубежей.

Для истории О. и. XVII век стал эрой перехода от фазы апогея к фазе упадка. Ко времени заключения Карловицкого мира О. и. уже во многом утратила свое величие, поражавшее всех столетием раньше. Отблеск величия могущественных падишахов XVI в. лишь изредка отражался на их потомках. Султан являлся светским и духовным главой державы, но его фигура становилась менее сакральной, а волеизъявления — не столь неоспоримыми. Военные мятежи, народные восстания и дворцовые перевороты все чаще сотрясали О. и. Система адм.

управления делалась все более неэффективной, формализованной и архаичной. В XVII в. постепенно теряет значение институт девширме, исправно пополнявший состав военно-адм. костяка империи в XV–XVI вв. Последнее упоминание о принудительном отборе детей из христ. семей Румелии датировано 1705 г. Корпуса янычар, прежняя основа армии, не смогли адаптироваться к развивающейся военной тактике и техническим новшествам. Их боеспособность постепенно падала, и власти, прежде всего в провинции, были вынуждены прибегать к набору военных или полувоспитанных добровольческих формирований либо просто принимать наемников. Эти отряды порождали угрозу военных бунтов и становились опорой мятежных наместников.

По мере угасания политики экспансии все меньшую роль играла система тимаров. Часть выделяемых за военную службу пожалований отходила правительству либо приближенным к власти лицам, часть — закреплялась тимариотами в качестве наследуемых владений. Постепенно служивая знать превращалась в знать родовую: потомки сипахов-тимариотов становились землевладельцами-деребями или аянами. Эта провинциальная знать, значительно усилившаяся в XVII в., укрепляла свою власть над крестьянами. Взямая с них подати, она заставляла земледельцев залезать в долги и отдавать свои наделы, превращая их в батраков либо вытесняя из деревни в город. Следствием этого процесса стал рост банд, состоявших из потерявших землю бывш. крестьян.

Однако О. и. все еще представляла силу, с к-рой приходилось считаться соседним державам. На протяжении XVII в. Османам удалось закрепить завоевание Ирака и Багдада, захватить Крит, привести огромную армию на осаду Вены. Поражение под Веной и в войне со Священной лигой убедило Европу в слабости военной машины О. и. и создало кардинально новую атмосферу для дипломатических переговоров с ней.

Внешнеполитические отношения империи были преимущественно плохими с близкими соседями: империей Габсбургов, Речью Посполитой, Россией, Ираном — и вполне дружественными — с державами,

удаленными от ее границ: Англией, Голландией, Францией, империей Великих Моголов. Происшедшее в XVII в. изменение соотношения сил между О. и. и христ. миром выразилось в усилении зап. присутствия в К-поле и в ряде провинций, в торговом проникновении, в первых попытках Франции и России распространить свое влияние на местные христ. общины.

XVIII в.: империя под внешним давлением. Первые 3 четв. XVIII в. стали временем неуклонного ослабления центральной власти и усиления региональной аянской знати. Порта теряла рычаги эффективного руководства провинциями, в к-рых



Посол К. Калкоен на аудиенции у султана Ахмеда III.
1737–1744 гг.

(Рейксмузеум, Амстердам)

усилились центробежные тенденции. Рушилась идея единого гос-ва, управляемого признанным всеми сюзереном. Крестьяне и ремесленники, торговцы и богословы, мусульмане и христиане утрачивали веру в способность султана стоять на страже шариатской морали и справедливости. Параллельно в османской элите нарастало противостояние реформистски и консервативно настроенных группировок, ориентированных либо на структурные преобразования, либо на консервацию существовавших институтов. Упоение предыдущими успехами и пиетет перед памятью великих предшественников заставляли многих выдающихся османских гос. деятелей смотреть в прошлое, а не в будущее. Власть не могла предложить адекватный ответ вызовам, к-рые ставила перед ней новая эпоха. Административно-политическая структура, утратив наступательный порыв, начала явственно разрушаться как под давлением внутренних проблем, так и под внешним нажимом.

Султан Ахмед III (1703–1730) более интересовался не гос. проблема-

ми, а устройством гарема и прекрасных садов, в которых цвели тысячи тюльпанов (его правление получило название «эпоха тюльпанов»). В веренище садразамов, сменявших друг друга в течение первых 15 лет его правления, доминировали сторонники пересмотра итогов Карловицкого мира. Под влиянием реваншистской группировки О. и. возобновила военные действия против участников Священной лиги: сначала России (1710–1713), затем Венеции (1714–1718) и Австрии (1716–1718). Одолев первых 2 противников, Османы потерпели поражение от Габсбургов и были вынуждены уступить им часть Сербии и Валахии. Восполнить потери на Балканах Порты попыталась на востоке, вновь вступив в противоборство с Ираном (османо-иран. вой-

на шла в 1723–1746, с перерывами в 1727–1730 и 1736–1743). В это же время в результате серии переворотов в Магрибе

власть захватили военные группировки: командующие сипахи в Тунисе (1702–1705), янычарские командиры в Триполи и Алжире (1711). Они продолжали считать султана духовным главой и верховным сюзереном, но фактически действовали самостоятельно, лишь эпизодически оказывая Порте военно-политическую поддержку.

Тяжелые итоги войны с Австрией и констатация роста военной мощи ведущих европ. держав привели к усилению в О. и. реформаторской группировки. Садразам Дамад Ибрахим-паша (занимал должность в 1718–1730) направил дипломатические миссии в Вену, Париж, Москву и Варшаву. Развернутые доклады посланников послужили основой для начала частичной вестернизации придворной жизни. Административно-политические преобразования были крайне ограниченными. Усилия Порты в это время были направлены на исправление недостатков, а не на коренную трансформацию основных институтов общества. Тем не менее модные зап. веяния способствовали осознанию того, что

настали новые времена, и тур. главенство на Балканах и в Средиземноморье сменилось необходимостью догонять ведущие европ. державы. «Эпоха тюльпанов» ознаменовалась рядом трактатов османских интеллектуалов, исследовавших причины столь быстрого прогресса христ. мира. По инициативе Мехмеда-эфенди, сына османского посланника в Париже, в К-поле была открыта 1-я типография; возглавил ее принявший ислам венгр Ибрагим Мютеферрика.

Насколько зыбким было благополучие «эпохи тюльпанов», продемонстрировал вспыхнувший в 1730 г. бунт столичных янычар, которые отказались отправляться на войну с Ираном. К-поль был переполнен беженцами из оставленных Османами балканских провинций, и в городе возникла благодатная почва для распространения восстания. Мятежники под рук. Патрона Халила громили дворцы, поджигали разбитые вдоль бухты Золотого Рога сады, убивали представителей знати и погружали столицу в атмосферу террора. Дамад Ибрахим-паша был казнен, Ахмед III отрекся от трона, и его сменил его племянник Махмуд I (1730–1754).

Новые войны с Ираном, Россией (1735–1739) и Австрией (1737–1739) потребовали от О. и. предельного напряжения сил и продемонстрировали низкую боеспособность и управляемость янычар. Отставание в военном деле достигло критического уровня. Власти пытались решить эти проблемы, приглашая иностранных советников, таких как граф де Бонневаль в 1731 г., барон де Тотт в 1773 г. Но попытки военных реформ вызвали противодействие янычар, пользовавшихся особым статусом, включая судебный и налоговый иммунитет, и не желавших никаких изменений. Неспособные реорганизовать армию, власти избрали оборонительную военную стратегию. При помощи европ. инженеров на сев.-зап. границах (в основном на Дунае и в Сев. Причерноморье) были перестроены крепости согласно новейшим представлениям инженерной науки, в них дислоцированы многочисленные гарнизоны. Отгораживаясь от России, Австрии и Польши цепью таких бастионов, Порты, несмотря на усилия ряда зап. дипломатов и реваншистские настроения внутри собственной элиты, придерживалась политики невмешатель-

ства в конфликты между странами Европы. Это дало О. и. возможность выдержать необычно продолжительный период мира — с 1746 по 1768 г.

Во 2-й трети XVIII в. адм. контроль Порты сосредоточивается преимущественно на провинциях Румелии и Анатолии, к-рые рассматриваются как оплот гос-ва и главный источник пополнения казны. В араб. провинциях К-поль с переменным успехом пытался сохранить под своим непосредственным контролем Сирию и фактически уступил бразды правления мамлюкским «домам» в Египте и Ираке.

После блеклого правления султана Османа III (1754–1757) власть перешла к сыну Ахмеда III Мустафе III (1757–1774). На начало его правления пришлась одна из самых значимых попыток реформ, связанных с именем садразама Коджа Мехмед Рагиб-паши (1757–1763). Его стараниями была систематизирована деятельность шариатских судов, усилен контроль над землевладельцами, держателями тимаров и налоговых откупов. Успешное начало правления Мустафы III завершилось самым тяжелым кризисом О. и. со времен шествия Тимура. В 1768 г. под предлогом вмешательства рус. имп. Екатерины II в дела Речи Посполитой Порты объявила России войну, к-рая вскоре обернулась для О. и. небывалой катастрофой. Под напором рус. войск пограничные крепости рушились одна за другой, османские армии неизменно терпели поражения. Рус. войска перешли Дунай и вступили в Болгарию, заняли Крым, рус. флот господствовал в Вост. Средиземноморье. Успехи рус. войск вдохновили на восстания жителей Балкан, Мореи и островной Греции, мятежи подняли правители Египта, Палестины и Ливана, непокорность султану проявляли паши Албании. Внутренняя слабость О. и. стала очевидна для всей Европы. Ход войны, завершившийся Кючук-Кайнарджийским миром (1774), заключенный уже братом Мустафы III, Абдул-Хамидом I (1774–1789), а также последовавшее присоединение Россией Крыма (1783) потрясли османское общество. До этого времени О. и. утрачивала в войнах с христ. державами лишь окраинные земли, где проживало небольшое число мусульман. Отдать под власть христ. державы территорию с преобладающим мусульм. населением, многовекового

вассала и союзника, было деянием, абсолютно недопустимым для султана как «защитника правоверных». Порты не имела иного выхода, кроме как вскоре вновь объявить войну России.

Новая русско-тур. война — 1787–1791 гг., к-рой в 1788 г. на стороне России присоединилась Австрия, также была для Порты крайне неудачна. Турок преследовала череда поражений от россиян и на суше и на море. Не оправдала себя и оборонительная стратегия: одна за другой русскими были взяты Хотин, Очаков, Измаил и ряд др. крепостей. Ясский мирный договор (1791) зафиксировал окончательную утрату О. и. Сев. Причерноморья.

Войны с Россией и Австрией, необходимость выплачивать репарации, утрата ряда провинций, падение товарооборота с революционной Францией пагубным образом сказались на финансах О. и. Традиц. методы пополнения казны не могли покрыть растущий дефицит, поэтому Порты прибегла к системе общественных займов и обратилась за денежной помощью к союзным гос-вам. Не имея достаточных средств для мобилизации и снабжения войск, центральное правительство было вынуждено передать эти функции региональной знати, чем та и воспользовалась с явной выгодой для себя. Провинциальные вельможи, наделенные теперь значительными экономическими и военными полномочиями, явно стремились упрочить и свои политические позиции. Усилились сепаратистские тенденции. Типичными представителями новой знати, контролировавшей огромные территории, были Пасван-оглы Осман-паша из Видина (Сев. Болгария), Али-паша из Янины (Сев. Греция), клан Бушатли из Сев. Албании, Ахмед Джаззар-паша из Акко (Палестина), Чананогуллары из Центр. М. Азии, Каникли из Северной, Шейхзаде из Восточной и Караосманогуллары из Зап. М. Азии. Правительство пыталось бороться с сепаратистскими тенденциями, натравливая одних провинциальных лидеров на других, что подчас приводило к междоусобным войнам. Лояльность мн. региональных властителей Порты покупала, распределяя между ними посты наместников.

Пришедший к власти в самые тяжелые годы войны с Россией племянник Абдул-Хаида I султан Селим III

(1789–1807) видел глубину поразившего О. и. кризиса, осознавал необходимость модернизации, прежде всего армии и флота. Военную реформу Селим III предпринял, не покушаясь на привилегии янычар, а организуя параллельно совр. части низам-с джедид («нового порядка»). Вводимый Селимом «новый порядок» объединил против себя и стремившихся к автономии местных лидеров, и недовольных нововведениями и ущемлением своих прав представителей старой знати. Стремление Селима модернизировать О. и. по зап. образцу отразилось и на дипломатической активности. Если прежде Османы лишь отправляли посольства к европ. дворам, то теперь были учреждены постоянные представительства в Лондоне (1793), Вене (1794), Берлине (1795) и Париже (1797). Планировавшееся в 1793–1795 гг. открытие посольства в С.-Петербурге так и не состоялось.

В XVIII в. меняется характер взаимоотношений Порты с зап. миром: К-поль постепенно превращается в слабого партнера, к-рому европ. державы навязывают свою волю и заставляют выполнять свои требования. Исповедуемая Европой политика меркантилизма и антимеркантилистская политика монополии Порты привели к хроническому дефициту османской внешней торговли, в которой объемы импорта постоянно превышали экспорт. Оживление как региональной, так и международной коммерции увеличивало таможенные платежи в казну, что было жизненно важно для Порты. Кроме того, О. и. постепенно попадала в экономическую зависимость от Зап. Европы, превращаясь в поставщика сырья. Свидетельством этих процессов была эволюция системы капитуляций. С XVI в. султаны подписывали договоры с рядом европ. монархов, по к-рым их подданным предоставляли привилегии в праве ведения торговых операций, личной безопасности, условиях уплаты таможенных и иных пошлин. Эти соглашения, к-рые в Европе назывались капитуляциями, были заключены с Францией (1569; регулярно возобновлялись в 1581, 1597, 1604, 1673, 1740), Англией (1580), Голландией (1612), Австрией и Польшей, со Швецией (1737), с Данией (1746), Пруссией (1761), Испанией (1782), Россией (1783). Условия капитуляций с течением времени становились все ме-



Султан Селим III.
Портрет. XIX в.
(Музей Топкапы, Стамбул)

нее выгодными для О. и., превращаясь в ее односторонние обязательства. В крупнейших торговых центрах О. и. стала разрастаться сеть зап. консульств. При этом характер консульской деятельности менялся: из простых защитников торговых интересов консулы превращались в полномочных представителей своих держав. В качестве служащих (переводчиков, секретарей и др.) европ. дипломаты набирали представителей местных религ. меньшинств (прежде всего христиан). Статус консульского работника подтверждался бератом (удостоверением), его обладатели, бератлы, пользовались судебным и налоговым иммунитетом. Напр., одним из положений Кючук-Кайнарджийского мира 1774 г. стало право России построить в К-поле церковь с позволением оказывать покровительство всем проживавшим в османской столице православным. Это право постепенно стало расширительно применяться российскими дипломатами по отношению к правосл. населению Румелии, а затем и всей империи.

Т. Ю. Кобицанов

XIX в.: нарастающий внутриполитический кризис. К кон. XVIII в. христиане составляли не менее трети населения О. и., а в ряде балкан. провинций численно преобладали над мусульманами. Несмотря на ряд ограничений в рамках системы миллетов, христиане не подвергались

гонениям, а в городской среде мн. торговцы-христиане пользовались привилегиями благодаря протекции европ. консулов. Тем не менее в дальнейшем по мере нарастания отставания О. и. от Европы вопрос об отношении ислам. гос-ва к христианам приобретал все большее значение. По мере роста национального самосознания христианских народов прежнее господство мусульман в империи уже не было столь бесспорным, и в течение XIX в. постепенно оформился глубокий раскол османского общества по религ. признаку. Он стал поводом для растущего вмешательства европейских держав в дела О. и., привел к ряду трагических событий как для христиан, так и для мусульман и в конечном счете — к падению О. и.

Начало реформ при Селиме III не смогло предотвратить новую серию военных неудач О. и. на рубеже XVIII и XIX вв., в ходе франц. оккупации Египта (1798–1801) и в русско-тур. войне (1806–1812). В эту же эпоху подъем национализма в ряде стран Европы под влиянием идей Французской революции и наполеоновских войн затронул Балканы, способствуя формированию национально-освободительных движений, прежде всего среди сербов и греков.

Свержение Селима III (1807) и крах его военных реформ привели к дальнейшему ослаблению контроля со стороны Стамбула над ситуацией в ряде провинций. Восстания в Сербии (1804–1813 и 1815–1817) и Национально-освободительная революция в Греции (1821–1829) создали тяжелый кризис в отношениях между османскими властями и христианским населением Балкан (Румиллет). К-польский патриарх Григорий V в 1821 г. не поддержал восстание в Греции, но был казнен. В К-поле и ряде др. городов и местностей прошли погромы греков. Создание Греческого гос-ва в результате войны греков за независимость и русско-тур. войны 1828–1829 гг. означало формирование альтернативного центра влияния для правосл. греч. населения О. и. При этом к-польские греки-фанариоты (см. *Фанар*) ощущали угрозу своему традиц. привилегированному положению, а султан и его правительство опасались сепаратизма и стремления к воссоединению с Грецией греч. населения Македонии, островов Эгей-

ского м. и др. областей, не вошедших в состав Греческого гос-ва. Монопольные политические позиции К-польского Патриархата в отношении правосл. населения Балкан постепенно ослабевали в связи с созданием автономной *Белградской (Сербской) митрополии* (1832), провозглашением автокефалии *Элладской Православной Церкви* (1833; официально признана К-польским Патриархатом в 1850) и утратой контроля О. и. над Юж. Грецией, Сербией и Дунайскими княжествами.

Централизаторская политика султана Махмуда II (1808–1839), важнейшими проявлениями к-рой стали ликвидация янычарского корпуса

Абдул-Меджид I (1839–1861) провозгласил Гюльханский Хатт-и шериф, документ, ознаменовавший начало эпохи реформ в О. и., известной как Танзимат. Османское правительство взяло курс на постепенное уравнивание немусульман (христиан и иудеев) в правах с мусульманами. По замыслу османских гос. деятелей это должно было препятствовать росту национализма и сепаратизма среди христ. народов, а также иностранному вмешательству в дела О. и. Тем не менее национальные идеи греческих, сербских, болгарских, валахских, молдавских и армянских интеллигентов все больше вступали в противоречие с принципом

сохранения османского суверенитета и правосл. миллета в традиц. виде. Среди греков, а также час-

Казнь патриарха Григория V во время восстания в К-поле в апр. 1821 г.

Гравюра. 20-е гг. XIX в. (Геннадиевская б-ка, Афины)



ти валахов, славян и албанцев-христиан распространялась т. н. Мегали идея (Великая идея) воссоздания на месте Осман-

ской державы «Великой Греции» или Византии со столицей в К-поле. Одним из вариантов этого проекта была идея эллинизма, продвигавшаяся правящими кругами Греции, мечтавшими о включении в состав Греческого гос-ва областей исторического проживания греков в древности, в т. ч. Балкан, М. Азии и Кипра. В то же время среди правосл. болгар по примеру греческого и сербского национальных движений в 20–30-х гг. XIX в. стали распространяться требования выдвижения церковных иерархов болг. происхождения в епископы, использования церковнослав. языка вместо греческого в богослужении и церковном образовании. Эти первые проявления болг. этнического национализма стали конкурировать в рамках Рум-миллета как с традиц. представлением о доминировании греков-фанариотов, так и с параллельно растущими идеями греч. национализма.

В 30–70-х гг. XIX в. одним из проявлений кризиса системы миллетов стало их дробление и офиц. признание правительством нек-рых новых религ. общин благодаря поддержке

со стороны ряда зап. держав (особенно Англии, Франции и Пруссии). В 1830 г. султан Махмуд II издал фирман, утвердивший права католич. общины как самостоятельного миллета в О. и. В 1835 г. такое же офиц. признание получили греко-и армяно-католики, а в 1850 г. был учрежден протестантский миллет. Стремление каждой христ. конфессии получить статус самостоятельного миллета в О. и. привело к тому, что к кон. XIX в. таковых было уже 12. Дробление миллетов сопровождалось постепенной утратой высшим духовенством монополии на управление ими, особенно в том, что касалось налогообложения, судопроизводства и образования. В руководстве миллетов все большую роль играли богатые и влиятельные миряне, входящие в состав формируемых адм. советов своих общин.

Крымская война (1853–1856) и 2-й период Танзимата. В 50-х гг. XIX в. произошло новое обострение «Восточного вопроса», кульминацией к-рого стала Крымская война. Стремление российского имп. Николая I добиться полного вывода Молдавии и Валахии из-под контроля О. и. и распространить российское влияние на Балканах также и к югу от Дуная встретило жесткое противодействие со стороны Великобритании и Франции. В результате войны, завершившейся Парижским мирным договором (1856), О. и., формально будучи в числе победителей, оказалась в еще большей политической зависимости от Великобритании и Франции, к-рые требовали углубления реформ в сфере статуса немусульман.

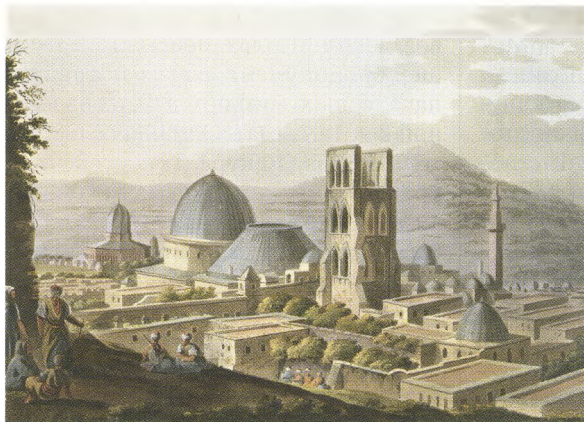
Султанский хатт-и хумаюн 1856 г., изданный под давлением англ. и франц. дипломатии, подчеркивал равноправие мусульман и немусульман в О. и.: христианам и иудеям гарантировалась свобода вероисповедания, позволялось строить культовые сооружения и школы без особого разрешения властей в местах компактного проживания, а также поступать на гос. службу наравне с мусульманами. С 1856 г. прекратилось взимание джизьи с немусульман. При этом за освобождение их от призыва на военную службу вводился особый налог (бедел-и аскери). Введение в действие принципов хатт-и хумаюна вызвало противоречивую реакцию в османском обществе: мн. христиане восприняли

(1826), создание новой регулярной армии и борьба с непокорными местными в ряде провинций, способствовала вновь постепенной консолидации гос. власти. Но в 1831–1840 гг. султану и его правительству пришлось вести борьбу с могущественным наместником Египта Мухаммадом Али-пашой, к-рый создал сильную армию по европ. образцам и стремился подчинить себе сир. провинции О. и. В 1833 г., после серии военных поражений, султан обратился за помощью к России. Пребывание корпуса рус. войск на берегах Босфора для защиты Стамбула и Ункяр-Искелесийский договор о военном союзе между О. и. и Россией вызвал обеспокоенность Великобритании, к-рая в 1840 г. предприняла военную кампанию с целью изгнания войск Мухаммада Али из Сирии и сумела установить свое доминирующее дипломатическое влияние на Порту. Заключенная в 1838 г. англо-тур. торговая конвенция открыла рынки О. и. для потока брит. промышленных товаров.

Эпоха Танзимата (1839–1876). В 1839 г. вступивший на трон султан

дарованное султаном равноправие с мусульманами как факт признания Османским гос-вом превосходства христианства над исламом. Среди мусульм. большинства населения тем временем распространялись тревожные слухи о нежелании христиан повиноваться властям и о возможных новых интервенциях европ. держав. В 1860 г. в горном Ливане произошел *Друзско-маронитский конфликт*, в ходе к-рого мн. марониты погибли и стали беженцами, спасаясь от резни. На фоне этих событий отказ христиан Дамаска от выплаты налога за освобождение от военной службы стал причиной антихрист. погрома, в ходе к-рого погибло от 5 до 20 тыс. чел. В то же время мн. христиане были спасены местными мусульманами. Эта трагедия стала поводом к вводу в Ливан франц. войск. Османские власти сурово наказали зачинщиков и участников резни.

В эпоху реформ Танзимата также активизировалась борьба болг. патриотов за религ. автономию. После создания болг. церковного прихода в К-поле в 1849 г. его руководители наладили прямые контакты с османским правительством в обход контролируемого греками-фанариотами К-польского Патриархата. С 1860 г. в населенных болгарскими местностями духовенство стало отказываться от упоминания имени К-польского патриарха во время пасхальных литургий, началось изгнание греч. духовенства из болг. приходов и епархий. В 1870 г. болг. выборные представители добились султанского фирмана об учреждении Болгарского Экзархата с адм. правами отдельного миллета. В состав Экзархата вошли епархии с преобладающим болг. населением. Согласно фирману, управление Экзархатом вручалось высшему по чину болгарскому митрополиту с титулом экзарха и состоящему при нем Синоду. К-польский патриарх не имел права вмешиваться в духовные дела Болгарского Экзархата. Болг. церковно-народный Собор, прошедший в К-поле, утвердил синодальное устройство Болгарской Православной Церкви. В 1872 г. экзархом был избран митр. Видинский *Анфим I (Чалыков)*. В ответ Поместный Собор К-польской Церкви объявил болгар схизматиками, обвинив их в ереси филетизма. Создание Болгарского Экзархата было воспринято мн. бол-



и предоставил коптам право строить церкви. В 50-х гг. XIX в. патриарх Кирилл IV добился

Храм Гроба Господня
в Иерусалиме.
Гравюра Л. Майера. 1804 г.
(Нью-Йоркская
публичная б-ка)

освобождения коптов от военной службы, основал школы и учредил типографию. Копты-миряне

угарями как признание особого статуса и прав болг. нации в О. и. и стимулировало дальнейший рост национализма.

Второй по численности христ. общиной после православ. Церкви в О. и. XIX в. являлась община Армянской Апостольской Церкви. С кон. XVIII в. на деятельность К-польского армянского патриарха в качестве миллет-банши (главы миллета) все большее влияние оказывали богатые арм. купцы и откупщики. Рост влияния светской арм. знати способствовал созданию школ, в программы к-рых включали дисциплины по образцу европ. школ. В эпоху Танзимата миряне воспользовались новыми гос. установлениями, регулировавшими деятельность миллетов, и в 1860–1863 гг. разработали и обнародовали национальную конституцию арм. миллета. Согласно ей, патриарх оставался главой исполнительной власти миллета, но должен был избираться Генеральной Ассамблеей в составе как духовенства, так и мирян. Ассамблея могла отстранять патриарха от должности в случае доказанности выдвинутых против него обвинений. Конституция также предусматривала создание провинциальных ассамблей и исполнительных советов. Монополия патриарха на регулирование общественной жизни арм. миллета де-факто ликвидировалась, а миряне получали возможность формировать представительные органы власти и активно влиять на их работу.

Коптская Церковь сохраняла свои позиции крупнейшей христ. конфессии в Египте. В период франц. оккупации Египта (1798–1801) часть копт. общины сотрудничала с франц. военной администрацией. Наместник Египта Мухаммед Али-паша (1805–1848) благоволил христианам, поддерживал хорошие отношения с копт. патриархом Петром VII

убедили свое духовенство учредить религ. Маджлис аль-милли (Совет общины). Хедив Исмаил (1863–1879) одобрил создание этого учреждения в 1874 г. и постановил, что копты-миряне будут непосредственно избирать членов совета, призванных контролировать деятельность приходов и школ. Эта реформа встретила сопротивление копт. патриарха Кирилла V (1874–1927), к-рый пытался препятствовать деятельности совета в сфере образования и управления церковным имуществом.

В 30–50-х гг. XIX в. в О. и. активизировалась деятельность зап. католич. и протестант. миссионеров (в основном, французских, британских и американских). Их усилиями с согласия османских властей были созданы миссионерские учебные заведения для местных христиан. В Бейруте амер. миссионеры учредили школы, типографию и научное об-во, что способствовало формированию группы местных арабоязычных христиан различных конфессий, получивших образование по зап. стандартам. Католич. миссионеры (в основном французы) расширяли в Сирии и Ливане сеть своих учебных заведений, укрепляли связи *маронитов* с Францией. В 1841 г. в Иерусалиме учреждено англо-прусское протестант. еп-ство. В 1847 г. при поддержке Франции воссоздан католич. лат. Иерусалимский Патриархат. Активизация католич. и протестант. прозелитизма на Св. земле все более тревожила политиков и церковную общественность в России. 11(23) февр. 1847 г. резолюцией рус. имп. *Николая I Павловича* была учреждена *Русская духовная миссия в Иерусалиме*, которую вскоре возглавил архим. *Порфирий (Успенский)*. Главными зада-

чами миссии стали поддержка рус. паломников, развитие братских отношений с Иерусалимской Православной Церковью, распространение образования среди правосл. арабов, жителей Св. земли. После перерыва, вызванного Крымской войной 1853–1856 гг., деятельность РДМ вновь активизировалась.

Правление Абдул-Хамида II (1876–1909). Правление султана Абдул-Азиза завершилось новой серией переворотов. В мае 1876 г. реформистское крыло османской элиты во главе с Мидхат-пашой, вдохновленное идеями общества «новых османов», свергло Абдул-Азиза и посадило на трон его племянника душевнобольного Мурада V, но спустя 3 месяца его сменил младший брат Мурада Абдул-Хамид II (1876–1909). Политическим кризисом не замедлили воспользоваться как балканские христиане, так и европ. державы. Летом 1876 г. Сербия и Черногория начали войну при поддержке рус. добровольцев. В дек. в К-поле состоялась дипломатическая конференция, на которой европ. державы требовали реформ для христиан. В этой обстановке Абдул-Хамид по настоянию Мидхат-паши 23 дек. 1876 г. опубликовал Конституцию О. и. Тем не менее конференция завершилась безрезультатно; правительство О. и. отказалось предоставлять права автономии Боснии, Герцеговине и Болгарии, что привело к дальнейшему обострению ситуации и к вступлению России в войну против О. и. весной 1877 г. После русско-тур. войны 1877–1878 гг. и Берлинского конгресса 1878 г. О. и. утратила значительные территории на Балканах преимущественно с христ. населением, произошло значительное переустройство этого региона (окончательно признан суверенитет Сербии, получила автономию и вскоре независимость Болгария, расширены владения Греции и др. стран за счет О. и., Кипр передан англичанам, Босния перешла под протекторат Австрии).

В Конституции 1876 г. были подтверждены равные права всех османских подданных (османлы) вне зависимости от вероисповедания. Тем не менее далеко не все статьи конституции были реализованы, хотя формально Абдул-Хамид ее не отменял. В 1878 г. парламент был распущен и не созывался до 1908 г. Лидеры реформистского течения в ос-

манской элите, в т. ч. Мидхат-паша, подверглись репрессиям; вину за поражение в войне султан возложил на своих полководцев. В следующие десятилетия Абдул-Хамид правил самовластно при поддержке группы верных приближенных и министров. На всех уровнях подчеркивались принципы сакральности власти султана как халифа всех мусульман и обязанность подданных безоговорочно подчиняться его воле. Доля мусульман в провинциях, оставшихся под контролем Порты, значительно выросла за счет притока мусульм. переселенцев (мухаджиров) с Балкан и Сев. Кавказа. Султан уделял большое внимание развитию гос. системы образования и инфраструктуры (строилась Хиджазская железная дорога). Положение финансов империи оставалось тяжелым (в 1882 О. и. объявила себя банкротом). В то же время укрепление христ. гос-в на Балканах создало для христиан в О. и. новые возможности для развития. С международным признанием суверенитета Сербии Сербская Православная Церковь в 1879 г. получила автокефалию, признанную К-польской Патриархией. Болгарская Православная Церковь (БПЦ) де-факто была разделена на 2 части. В получившем автономию Болгарском княжестве Церковь управлялась Свящ. Синодом и председателем Экзархата в Софии. После 1885 г., когда Болгарии отошла и Вост. Румелия, этот порядок был распространен и на этот регион. Другая часть БПЦ, возглавляемая болг. экзархом в К-поле, оставалась османским институтом, но получала субсидии из бюджета Болгарии. Под контролем экзарха оставались болг. епархии в Македонии, Сев. Греции и во Фракии.

По мере ослабления влияния К-польского Патриархата правосл. Церкви не только на Балканах, но и на Св. земле становились все более самостоятельными; монопольные прежде позиции греков среди высшего духовенства все чаще оспаривались. Деятельность российского *Палестинского православного общества* (ППО; создано в 1882) способствовала росту самосознания арабоязычного правосл. населения Сирии, Ливана и Палестины. К нач. XX в. стараниями ППО на территории Иерусалимского и Антиохийского Патриархатов была создана сеть школ, образование в к-рых по-

лучили представители неск. поколений араб. правосл. интеллигенции. Рус. школы ППО на Св. земле стали успешно конкурировать с католич. и протестант. учебными заведениями. В 1899 г. при активном содействии ППО и российской дипломатии Свящ. Синод Антиохийской Православной Церкви впервые за долгое время избрал патриархом не грека, а араба-сирийца *Мелетия II (Думани)*. Итогом соперничества между греками и арабами среди епископата и монашества стало преобладание арабоязычного правосл. духовенства в руководстве Антиохийского Патриархата, в то время как Иерусалимский Патриархат остался под контролем греков.

Отношения между О. и. и Армянской Апостольской Церковью начали ухудшаться после Берлинского конгресса 1878 г., когда статус армян в составе империи приобрел международное значение. 61-я статья Берлинского трактата гласила: «Блистательная Порта обязуется осуществить, без дальнейшего замедления, улучшения и реформы, вызываемые местными потребностями в областях, населенных армянами, и обеспечить их безопасность от черкесов и курдов. Она будет периодически сообщать о мерах, принятых ею для этой цели, державам, которые будут наблюдать за их применением». Международное давление и активность арм. националистических орг-ций усиливали подозрительность султана Абдул-Хамида в нелояльности арм. общины и в стремлении армян добиться независимости провинций Вост. Анатолии от О. и. по примеру Болгарии. Давление на местное христ. население провоцировало повстанческое движение, в целях подавления к-рого власти в свою очередь усиливали репрессии. В ходе массовых убийств армян и ассирийцев в 1894–1896 гг. в Вост. Анатолии жертвами тур. иррегулярных формирований, действовавших при попустительстве властей, стали десятки тысяч человек. В то же время некоторые христиане (в т. ч. греки и армяне) в правление Абдул-Хамида делали успешную карьеру на гос. службе, занимая министерские посты и получая ранг паши (напр., А. Каратеодори-паша, А. Дадян-паша). К кон. XIX в. среди христ. общин ассир. Церкви Востока, проживавших в Вост. Анатолии и Сев. Ираке, постепенно распространяется этническое

самоназвание «атурая» (ассирийцы); наряду с ним продолжал использоваться этноним «сурая» (сирийцы). Несмотря на усилия католич. миссионеров, ассир. патриархи отказывались от общения с Римско-католической Церковью или от слияния с Халдейской католической Церковью.

Крупные территориальные потери, понесенные О. и. во 2-й пол. XIX в., привели к сокращению доли христиан в общем составе населения империи. Это было связано как с выходом из состава О. и. большинства Балканских стран, так и с массовым переселением мусульман с Балкан и Сев. Кавказа в К-поль, М. Азию и Сирию. Тем не менее в нач. XX в., согласно османским переписям, население О. и. составляло 20 млн чел. и из них христианами было ок. 23%. Наиболее крупной конфессией среди них оставались православные (более 13% от всего населения О. и.) (Karpat. 1985. P. 162–169).

Революция «младотурок» и гибель империи (1908–1923). Долгое правление Абдул-Хамида II постепенно приводило к росту протестных настроений среди либерально настроенной части османской элиты, прежде всего среди офицерства. В 1889 г. была образована нелегальная партия «Единение и прогресс» (в лит-ре известна как движение «младотурок»), нацеленная на то, чтобы любой ценой добиваться от правительства введения конституции в действие, дальнейших реформ и модернизации О. и. Летом 1908 г. группа офицеров подняла мятеж в Македонии и вскоре во главе большой армии из всех балканских эялетов подошла к К-полю. Под их давлением Абдул-Хамид 24 июля 1908 г. объявил о созыве нового парламента; «младотурки» установили контроль над армией и гос. аппаратом. В ходе дальнейшей политической борьбы в апр. 1909 г. в К-поле произошёл мятеж в поддержку султана. В ответ руководство партии двинуло на К-поль войска, заняло столицу и 27 апр. объявило султана Абдул-Хамида II низложенным. Парламент О. и. избрал новым султаном его брата Мехмеда V (1909–1918), но его власть была уже существенно ограничена в пользу правительства «младотурок», ответственного перед парламентом.

«Младотурецкая» революция не привела к существенным переменам в жизни христиан О. и. Нек-рые хри-

стиане (особенно те, кто получили образование в гос. школах и поступали на гос. службу) идентифицировали себя как османлы наравне с мусульманами. Другие предпочитали сохранять традиц. образ жизни и конфессиональную идентичность. Церкви сохраняли контроль над религ. образованием, взаимодействуя с местными общественными советами. Согласно последней переписи населения О. и. в 1914 г., численность православных превышала 1,7 млн чел., правосл. Церковь оставалась крупнейшей христ. конфессией, несмотря на переход части ее духовенства и паствы в лоно национальных православ. Церквей (*Shaw St. J. The Ottoman Census System and Population, 1831–1914 // JMES. 1978. Vol. 9. N 3. P. 336*). К началу Балканских войн (1912) Болгарский Экзархат расширился, несмотря на конфронтацию с К-польской Патриархией и Сербской Православной Церковью в борьбе за права юрисдикции над Македонией. После 2-й Балканской войны (1913) подавляющее большинство болгар оказалось за пределами вновь сократившихся владений О. и., а Болгарский Экзархат был вынужден переехать из К-поля в Софию, оставив представителя в османской столице. «Младотурецкая» революция позволила надеяться на улучшение отношений между О. и. и Армянской Церковью, но с усилением централизаторской политики «младотурок» это становилось все менее вероятным.

В 10-х гг. XX в. О. и. переживала новую череду кризисов. Темпы реформ и развития империи уже фатально не успевали за нарастающими внешними и внутренними проблемами. В ходе итало-турецкой (1911–1912) и Балканских войн (1912–1913) О. и. лишилась еще части территорий на Балканах и в Эгейском м. Ответом на эти события стал переворот, организованный «младотурками» в янв. 1913 г., в результате к-рого реальная власть в О. и. была сосредоточена в руках руководства партии, а правительство возглавил «триумвират» с участием Энвер-паши, Талаат-паши и Джемаль-паши. Осенью 1914 г. лидеры «младотурок», будучи во многом самонадеянны и рассчитывая взять реванш за предыдущие военные неудачи, втянули О. и. в первую мировую войну на стороне Германии и Австро-Венгрии.

Первая мировая война стала катастрофой для христиан Закавказья,

М. Азии и ряда др. ближневосточных стран (армян, греков-понтийцев и ассирийцев). «Младотурецкое» руководство, оказавшись перед угрозой поражения османской армии от наступающих в Закавказье рус. войск, весной 1915 г. приняло решение о массовой депортации христианского (в первую очередь армянского, а также греческого и ассирийского) населения из широкой прифронтовой полосы, включавшей целые провинции. В качестве предлога для депортации использовались случаи вооруженного сопротивления армян призыву в «трудовые батальоны», в к-рых мобилизованные христиане умирали от непосильного, каторжного труда. Жертвами депортаций в пустынные вост. районы Сирии, сопровождавшихся массовыми убийствами и грабежами, а также гибелью переселенцев от голода, стали в общей сложности сотни тысяч армян, понтийских греков и ассирийцев. Спасти от резни и депортаций удавалось лишь тем, кто бежали под защиту рус. войск и повстанческих отрядов сопротивления. Ко времени окончания первой мировой войны (1918) большинство христиан Вост. и Центр. Анатолии погибли или были изгнаны с территорий исторического проживания. Христ. население Сирии, Ливана, Палестины и Ирака оказалось на территориях, занятых войсками Антанты. Первая мировая война обернулась для О. и. окончательным военно-политическим крахом, оккупацией и разделом территории. 3 июля 1918 г., когда положение О. и. в войне было уже безнадежным, Мехмед V скончался.

Последним султаном рода Османов стал Мехмед VI (1918–1922), сын Абдул-Меджида I. 30 окт. 1918 г. О. и. заключила со странами Антанты Мудросское перемирие, фактически капитулировав; 13–14 нояб. войска и флот союзников заняли К-поль; лидеры правительства и партии «младотурок» бежали в Германию. Правительство Мехмеда VI было сформировано из членов партии «Свобода и согласие», оппозиционной «младотуркам», и поставлено под контроль верховного комиссара Антанты. Мехмед VI оказался марионеткой зап. держав. В 1919 г. в ходе начавшейся греко-тур. войны его правительство не могло активно противостоять вторжению греч. войск в М. Азию, а с нач. 1920 г. пы-

талось выступать против тур. национального движения М. Кемальши. Созванное кемалистами в апр. 1920 г. Великое национальное собрание турок в Анкаре объявило, что султан находится «в плену у неверных» и поэтому его приказы не подлежат исполнению. В авг. 1920 г. под давлением Антанты правительство Мехмеда VI подписало Севрский мирный договор, подразумевавший расчленение владений О. и в М. Азии и у черноморских проливов. Под властью султана должны были остаться К-поль и сев. часть М. Азии; остальные земли передавались Греции, Италии, Франции, Великобритании и Армении. Однако в 1922 г. греч. армия в М. Азии потерпела поражение от кемалистов, что еще более подорвало авторитет султанского правительства в К-поле в глазах большинства турок. 1 нояб. 1922 г. Великое национальное собрание объявило о разделении властных прерогатив султаната и халифата и об упразднении султаната. Тем самым Мехмед VI был объявлен низложенным и 17 нояб. покинул К-поль на брит. корабле. 18 нояб. он также был лишен полномочий халифа, которые были переданы Абдул-Меджиду II, сыну султана Абдул-Азиза. По условиям Лозаннского мирного договора (1923) были установлены новые границы Турции, после эвакуации войск Антанты в Стамбул вступили войска кемалистов. 23 окт. 1923 г. было официально провозглашено создание республики *Турция*; О. и. упразднилась. Вопрос о сохранении статуса халифа в Турции некоторое время обсуждался, однако 3 марта 1924 г. Национальное собрание издало закон об изгнании из страны всех членов династии Османов и о прекращении полномочий халифа.

Д. Р. Жантиев

Лит.: Базил К. М. Босфор и новые очерки К-поля. СПб., 1836. 2 ч.; он же. Сирия и Палестина под турецким правительством в ист. и полит. отношениях. СПб., 1875². 2 т.; Ubicini A. Lettres sur la Turquie, ou Tableau statistique, religieux, politique, administratif, militaire, commercial, etc. de l'Empire Ottoman, depuis le Khatti-Cherif de Gulkane (1839). P., 1853²; Толубийский. Очерк III; Finn J. Stirring Times. L., 1878. 2 vol.; Порфирий (Успенский). Алекс. Патриархия; Hurewitz J. C. Diplomacy in the Near and Middle East. Princeton, 1956. 2 vol.; Новичев А. Д. История Турции. Л., 1963–1978. 4 т.; Davison R. Reform in the Ottoman Empire, 1856–1876. Princeton, 1963; Cahen C. Pre-Ottoman Turkey. N. Y., 1968; Vryonis Sp. The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from XIth through

the XVth Cent. Berkeley, 1971; Inalcik H. The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300–1600. L., 1973; Shaw S. J., Shaw E. K. History of the Ottoman Empire and Modern Turkey. Camb., 1976–1977. 2 vol.; Иванов Н. А. Османское завоевание араб. стран: 1516–1574. М., 1984; Karpat K. II. The Ottoman Population, 1830–1914. Madison, 1985; Жуков К. А. Эрейские эмираты в XIV–XV вв. М., 1988; Mantzaran R. Histoire de l'Empire Ottoman. P., 1989; Мейер М. С. Османская империя в XVIII в.: Черты структурного кризиса. М., 1991; Еремеев Д. Е., Мейер М. С. История Турции в ср. века и новое время. М., 1992; Kramers J. H. Murad I // EI. 1993. Vol. 7. P. 592–594; idem. Murad II // Ibid. P. 594–595; The Ottoman Emirate: (1300–1389) / Ed. E. Zakhariadou. Reithymnon, 1993; Жантиев Д. Р. Традиция и модернизация на Арабском Востоке: Реформы в сир. провинциях Османской империи (кон. XVIII – нач. XX в.). М., 1998; Ottoman Greeks in the Age of Nationalism: Politics, Economy, and Society in the XIXth Cent. / Ed. D. Gondicas, Ch. Issawi. Princeton, 1999; Masters B. Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism. Camb., 2001; Hitzel F. L'Empire Ottoman: XV^e–XVIII^e siècles. P., 2002²; Кобищанов Т. Ю. Христ. общины в арабо-османском мире: XVII – 1-я треть XIX в. М., 2003; Lowry H. W. The Nature of the Early Ottoman State. Albany, 2003; Лебедев А. П. История Греко-вост. Церкви под властью турок. СПб., 2004²; История Османского государства, общества и цивилизации / Под ред. Э. Ихсаноглу. М., 2006. 2 т.; The Cambridge History of Turkey. Camb., 2006–2012. 3 vol.; Kastritsis D. The Sons of Bayezid: Empire Building and Representation in the Ottoman Civil War of 1402–1413. Leiden; Boston, 2007; Lindner R. P. Explorations in Ottoman Prehistory. Ann Arbor, 2007; Imber C. The Ottoman Empire, 1300–1650: The Structure of Power. N. Y., 2009²; Куриллина С. А. «Очарованные странники»: Арабо-османский мир глазами рос. паломников XVI–XVIII вв. М., 2010; Панченко К. А. Ближневост. Православие под османским владычеством: Первые три столетия, 1516–1831. М., 2012; Якушев М. И. Антиохийский и Иерусалимский патриархаты в политике Рос. империи: 1830-е – нач. XX в. М., 2013; Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Abridged Edition / Ed. B. Braude. Boulder, 2014.

**Д. Р. Жантиев, Т. Ю. Кобищанов,
Т. К. Кореев, К. А. Панченко**

ОСМОГЛАСИЕ [греч. ὁκτώηχος, ὁκταήχια], система организации церковных напевов на 8 гласов, имеющих индивидуальные мелодико-формульные ладовые характеристики (см. в ст. *Глас*). О. распространилось в Византийской империи и в более поздней греч. традиции, в слав. странах, Румынии, Армении (см. в ст. *Армянский обряд*, разд. «Церковное пение и гимнография»), в Грузии, Сирии (западносир. традиции – мелькитская и яковитская), в Египте (О. присутствует только в небольшом числе копт. рукописей) и на Западе (*григорианское пение* и возникшее на его основе церковное многоголосие).

В византийской церковно-певческой традиции возникновение и сложение системы О. следует отнести приблизительно к VII–VIII вв.; на это указывают соответствующие рубрики с упоминанием гласовой принадлежности отдельных песнопений в пространной версии иерусалимского Лекционария, сохранившегося в груз. переводе (списки: Sinait. iber. 37, 982 г.; Paris. georg. 3, X–XI вв.; лакургский (кальский) – НПБГ. № 40, X в.; латальский – ИЭМС. М 635, X в.; см. изд.: *Кекелидзе*. Канонарь. 1912; *Tarchnischvili*. Grand Lectionnaire. 1959–1960). Т. о., есть основания предполагать палестинское происхождение визант. О., к-рому, возможно, предшествовала иная организация церковных напевов (см. в ст. *Византийская империя*, разд. «Церковное пение»). Существуют предположения, что осмогласный принцип сформировался веком ранее (см. анализ папирусов VI–VII вв.: *Troelsgård*. 2008. P. 668–679) или даже в IV–V вв. (*Фрейсхов*. 2014). Последняя гипотеза может быть подвергнута сомнению, поскольку сведения почерпнуты из списков «Изречений египетских отцов», к-рые датируются значительно позднее (XI–XII вв.), чем собственно тексты (IV–VI вв.) (см. статьи *Глас*, *Византийская империя*, разд. «Церковное пение»; *Лозовая*. Модальный комплекс. 2011. С. 336–337. Примеч. 5).

Восемь гласов делятся на 2 группы: 4 основных, или господствующих (κύριοι), гласа и 4 плагальных гласа. Основные гласы могли называться также автентическими гласами, в т. ч. в ранних источниках (Sinait. gr. 212, VII–VIII вв.; см.: *Husmann*. 1976; см. также статьи *Автентический лад*, *Плагальный лад*). В трактате «Вопросоответник Псевдо-Иоанна Дамаскина о пападическом искусстве» (предположительно XIV в.) описаны 8 гласов, 4 основных и 4 плагальных: «Вопрос: а сколько существует разновидностей гласов? Ответ: восемь, то есть первый, второй, третий, четвертый и от них плагальные» (*Die Erotapokriseis*. 1997. S. 72). Финалисы (заключительные звуки напевов) плагальных гласов отстоят от финалисов соответствующих основных гласов на квинту вниз. Плагальная разновидность 3-го гласа в певческих книгах традиционно и почти неизменно называется термином βαρύς (низкий), однако

в теоретических текстах встречается и термин «плагальный третьего» (Troelsgård. 2011. P. 61).

Соотношение между финалисами 8 гласов описано в трактатах XV–XVIII вв. следующим образом: «Если ты будешь петь вверх на одну ступень (φωνή) от 1-го гласа (ἤχος), то получится 2-й глас... подобным образом, если ты будешь вновь петь на одну ступень вверх от 2-го гласа, то получится 3-й глас... если ты будешь подобным образом петь на одну ступень вверх от 3-го гласа, будет 4-й глас...» (БАН. РАИК. № 63. Л. 49, кон. XVIII — нач. XIX в.; изд. и рус. пер.: *Герцман*. 1994. С. 468–469, 505). В описании также указаны интервальные расстояния между финалисами основных и плагальных гласов: «Когда понижаешься от первого гласа на четыре ступени, то обнаруживается его плагальный... Когда ты так же понижаешь второй глас на четыре ступени, то обнаруживается его плагальный...» (Там же).

В схеме соотношения гласов визант. О., создание к-рой приписывается прп. *Иоанну Кукузелю*, показаны квинтовые соподчинения (т. н. система «тетрафонии», или «трохос»). Подобные схемы предвзвешивают певч. сборники обиходных песнопений, начиная с Аколумии 1336 г. (Athen. Bibl. Nat. 2458. Fol. 5v). Приблизительно в 1-й трети XV в. *Иоанн Ласкарь* составил иную по форме схему гласов, содержащую также объяснение соотношения дифонии (строение звукоряда, при котором функционально тождественны ступени на расстоянии терции) и трифонии (строение звукоряда, при котором функционально тождественны ступени на расстоянии кварты) (Ath. Dionys. 570. Fol. 40–42v, кон. XV в.; см.: *Chaldaeakes*. 2017). В более пространном виде соотношение гласов по системе трифонии было представлено в трактате «Толкование параллаги» *Иосифа*, еп. Мефонского (списки: Ath. Dionys. 570. Fol. 119–124; Athen. Bibl. Nat. 968, XVII в.; БАН. РАИК. № 63. Л. 52–54 об., кон. XVIII — нач. XIX в.; изд.: *Ἀλυσζάκης*. 1985. Σ. 235–239). В трактате объясняются взаимодействие плагальных и автентических гласов и образование гласовых разновидностей в системе дифонии и трифонии: «...плагальный первого в дифонии имеет третий (т. е. становится третьим, приобретает его качество. — И. С.), а плагальный второго

в дифонии имеет четвертый, плагальный третьего, то есть βαρύς, в дифонии имеет первый, а плагальный четвертого в дифонии имеет второй, βαρύς в трифонии имеет второй, и плагальный второго в трифонии имеет первый, который со фторой образует γενανώ, а плагальный первого в трифонии имеет четвертый» (см. также в ст. *Фтора*).

Возможно, сложению канонических 8 мелодико-формульных «структур» (4 автентических и 4 плагальных), традиционно приписываемых прп. *Иоанну Дамаскину*, предшествовала систематизация напевов церковной гимнографии на 10 или 16 гласов. Так, в трактате «*Агиополит*» говорится о 16 гласах «в Асме» (Ἄσμη; скорее всего подразумевается к-польская традиция *песнопения последования*) и о 10 — в Святограде (Ἀγιοπολίτης; по всей вероятности, имеется в виду иерусалимская традиция). Однако указанное количество гласов не означает существование иных по мелодическим характеристикам гласовых систем; к 8 гласам в этой классификации прибавлялись дополнительные гласовые «субсистемы», а именно: 4 «медальных» гласа, 4 «фторальных» или только 2 архаичных (глас γενανώ и глас πανά). В самой ранней рукописи руководства *Пападики*, представляющего собой список певч. терминов (Ath. Laur. Г. 67. Fol. 519, нач. X в.), указано 13 разновидностей гласов: 4 главных, 3 медальных, 2 фторальных и 4 плагальных. В теоретических текстах встречаются и указания на соответствия названий гласов визант. О. и античных ладов: в трактате «*Агиополит*»: 1-й — иподорийский, 2-й — инофригийский, 3-й — инолидийский, 4-й — дорийский, 1-й плагальный — фригийский, 2-й плагальный — лидийский, βαρύς — миксолидийский, 4-й плагальный — иномиксолидийский (The Hagiopolites. 1983. P. 36); в Пападики: 1-й — дорийский, 2-й — лидийский, 3-й — фригийский, 4-й — миксолидийский, 5-й — гиподорийский, 6-й — гипофригийский, βαρύς — гипофригийский, 4-й плагальный — гипомиксолидийский (Vat. Barber. gr. 300, XV в.; см.: *Tardo*. 1938. P. 151, 152).

Основными характеристиками гласа являются фипалисы и система опорных тонов, а также наличие определенных, свойственных кон-

кретному гласу мелодических формул. В визант. певч. традиции конкретным выражением характеристики гласа стали ихимы (*интонационные формулы*) — определенные настройки на ладовое содержание песнопения того или иного гласа, графически фиксировавшиеся в виде *мантирий* (комплекса буквенных элементов и невм) гласа.

При общей ладово-звукорядной основе осмогласная система не совсем стабильна по характеристикам, но зависит от того, к каким жанрам она применяется. В основном различие обнаруживается в употреблении разных мелодических формул в различных жанрах одного гласа, однако иногда один и тот же глас может иметь также разные финалисы в ирмологическом и пападическом видах мелоса. «Например, стихира 1-го гласа почти всегда включает главную каденцию гласа βαρύς в качестве срединной каденции, тогда как [каденция], похожая на основную каденцию 4-го плагального гласа, появляется как срединная во втором гласе» (Troelsgård. 2011. P. 61). Кроме того, в гласах нередко используются различные заключительные каденции: в песнопениях *Стихираря* и *Ирмология* в автентических гласах заключительные каденции могут быть как на своей теоретической основе, так и квинтой ниже, а в плагальных гласах, за исключением βαρύς, часто встречаются каденции на верхней кварте; в *Псалтиконе* окончания

Пример 1

Образование автентических (в восходящем направлении) и плагальных (в нисходящем направлении) византийских гласов (по изд.: Strunk. 1977)

Автентические гласы

Плагальные гласы

на терцию выше теоретической основы преобладают во 2-м плагальном и в 4-м автентическом гласах (см.: *Thodberg*. 1966. S. 154–157; *Troelsgård*. 2011. P. 61).

О. *Странк* писал, что в основе визант. О. лежит древнегреч. совершенная (полная) система с 2 разделенными тетраchorдами определен-

Византийская каденция

величю милость [подобны]
во зло жи хомъ

[illegible]

накшвесеи лентъ

Н₂ — М — О — Г — Х — Н — Г — [степени]
е ди но держ а вней

На Западе система из 8 церковных ладов появилась в период введения григорианского пения в империи *Каролингов* (2-я пол. VIII–IX в.), очевидно, под влиянием визант. О. или даже являлась прямым заимствованием его. В более ранних зап. традициях — *староримском пении*, *амвросианском пении*, *бенеventанском* (см. *Бенеventанский обряд*), *испано-мо-сарабском пении* — О. отсутствует. Ряд особенностей древнейших памятников григорианского пения (нетипичные амбитусы и финалисы, акценты на аномальных звуковысотных уровнях, неожиданное повышение или понижение высоты тона, различные подписания у неясных в ладовом отношении мелодий, общие мелодические формулы в разных ладах, редко встречающиеся ладовые обозначения в певч. рукописях до сер. X в.) может указывать на то, что первоначально принцип О. применялся к уже существовавшему корпусу песнопений как средство его систематизации и теоретического осмысления, а не для создания новых мелодий (*Jeffery. The Earliest Octoechoi. 2001. P. 161–163, 173*).

Для обозначения церковного лада в лат. средневек. теории со времен *Бозция* (нач. VI в.) использовались в качестве синонимов лат. термины *tonus, modus, tropus* (последний реже), притом что они могли иметь и др. значения (см. в статьях *Глас, Модус, Трон*); соответственно в русскоязычной лит-ре термины «тон», «модус», «лад» для обозначения элемента зап. О. применяются как синонимы. Нумерация ладов на Западе была либо сквозная (I–VIII), либо 2-частная, состоящая из латинизированных греч. терминов: обозначения разновидности — *authentus* (*authenticus*; в греч. муз. теории и практике этот термин употребляется реже) или *plagis*, и числительного — *protus, deuterus, tritus, tetrardus* (для плагальных — в род. падеже: *plagis proti* и т. п.). Отличный от византийского порядок ладов (автентические и плагальные расположены попарно, а не отдельными группами: нечетные — автентические, четные — плагальные), возможно, свидетельствует о заимствовании более ранней версии О.: такой же принцип расположения гласов (но с обычной для Востока нумерацией) присутствует в нек-рых ранних сир. и арм. источниках (*Ibid.* P. 157).

На раннем этапе существования григорианского О. в певч. практике имели хождение *тонариш* — певч. руководства смешанного типа (каталоги), похожие отчасти на певч. сборник, отчасти на трактат об О.: в них песнопения распределены по 8 тонам с теоретическими комментариями по каждому из них, как, напр., в анонимном трактате-тонариш XI в. «*Commentum super tonos*» (см.: *Поспелова*. 2008).

Теория раннего зап. О. изложена в ряде трактатов IX–X вв. (*анонимы* «*Alia musica*», «*Commemoratio brevis*» (рус. пер.: *Ефимова*. 1998. С. I–XLIX), «*Musica Хуквальда*, «*Musica disciplina*» *Аврелиана из Реоме* и др.). В кон. IX — нач. X в. О. было осмыслено в терминах античной теории музыки, однако сами лат. лады по строению отличались от древнегреч. ладов, с названиями к-рых (дорийский, фригийский, лидийский, миксолидийский, гиподорийский, гипофригийский, гиолидийский, гиономиксолидийский) их стали связывать в теоретических текстах. Особенности вост. и зап. систем О. свидетельствуют о том, что они разошлись весьма значи-

тельно, если не были с самого начала достаточно самостоятельными, будучи родственными лишь в самых общих чертах (число ладов, деление ладов на автентические и плагальные, роль интонационных формул для запоминания ладов).

При типологическом сходстве с визант. О. и общих корнях в христ. богослужении зап. О. существенно отличается в первую очередь тем, что его теоретическое осмысление началось гораздо раньше (с IX–X вв., продолжалось до XVI–XVII вв.), т. е. практически одновременно с появлением нотированных (см. *Невмы*) певч. рукописей (IX в.; самые ранние образцы певч. книг без *нотации* датируются VIII–IX вв.), и поэтому оно закрепилось в историческом сознании как некая устойчивая музыкально-теоретическая система, унифицирующая и регламентирующая в какой-то степени ладовую структуру средневек. хора.

Наибольшее отличие зап. О. от восточного — более четкая регламентация звукоярдного строения ладов в трактатах — наглядно выражается в том, что зап. церковные лады хорошо и однозначно иллюстрируются звукоярдными таблицами (гаммами). На Западе достаточно рано (с XI–XII вв.) был осуществлен переход с неменной нотации на нотолинейную, что позволило более ясно фиксировать и представлять строение как звукоярдное, так и самих песнопений. В лат. средневек. певч. рукописях указания на лад не всегда проставлены в отличие от византийских, где это было нормой; в современных, т. н. солемских, изданиях григорианского пения указание на тон песнопения является правильным.

Др. важное различие состоит в том, что в греч. О., по всей вероятности, широко использовались в древности и используются в наст. время интервалы менее полутона, а также лады с увеличенной секундой, к-рые восходят к античным хроматическому и энгармоническому родам интервальных систем. Это кажется вполне естественным в силу преемственности христ. мелоса от дохристианского (античного) на греч. и ближневост. почве.

Хотя существуют нек-рые свидетельства использования микротонов и в зап. церковном пении (особенно на ранней стадии), очевидно,

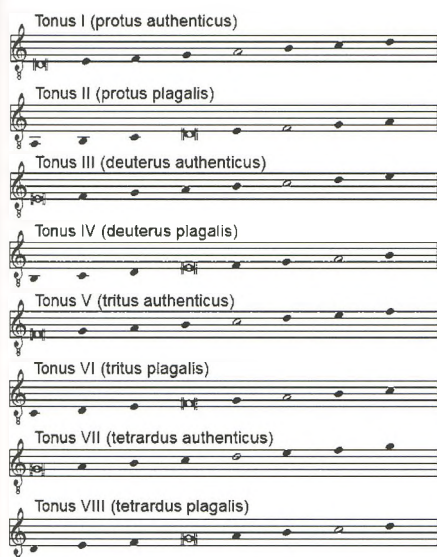
это было скорее уделом устной практики, и в «историческом остатке» по мере его распространения на север присутствует сугубо диатоническая (миксодиатоническая) система звукоярд для зап. О.

Вместе с тем эволюция ладовой системы зап. О. была весьма длительной и сложной, что позволило совр. ученым (см.: *Ефимова*. 1998) выделить в ней 3 периода: устный, или «донаучный» (до IX в.), устно-письменный, или переходный (IX–X вв.), и письменный, или «научный» (от X в. и далее), притом что письменный этап не исключает присутствия черт устной практики (широкая вариантность напевов, их неоднозначная ладовая атрибуция в разных региональных традициях и т. п.). В трактатах теоретики тщательно обсуждали случаи смешения ладов в одном песнопении, пытались согласовать их с системой О. (см.: *Сторчак*. 2018). Уже в IX в. к 8 ладам были добавлены 4 смешанных лада, в трактате «*De modis*» они названы греч. термином *parapteres* (букв. — «крылья»), не использовавшимся в греч. муз. теории; в лат. теории они упоминаются до XI в. включительно (см.: *Bailey*. 1977/1978; *Jeffery*. *The Earliest Octoechoi*. 2001. P. 163–165). Явление того же рода — т. н. *tonus peregrinus* (блуждающий тон) в системе исламидии, выходящий за рамки 8 исламидовых тонов.

В наст. время систему зап. О. принято иллюстрировать звукоярдными схемами, к-рые воспроизводят поздний (письменный) этап его функционирования и осмысления (см. пример 3: как бревис обозначен финалис, как целая нота — реперкусса (тон повторения, 2-я ладовая опора, к-рая была основной в псалмовых тонах); церковные тоны получили следующие античные наименования: I — дорийский, II — гиподорийский, III — фригийский, IV — гипофригийский, V — лидийский, VI — гиолидийский, VII — миксолидийский, VIII — гиономиксолидийский). Эта система в целом следует способу представления церковных ладов в средневек. теории. Основными характеристиками лада (Ю. Н. Холопов назвал их «модальными индексами» — *Холопов*. 2015. С. 46–47) являются: 1) финалис; 2) амбитус — диапазон используемого звукоярд, понимаемый как сумма отрезков вверх и вниз от финалиса; 3) характерные мелодичес-

Пример 3

Звукорядные схемы западного осмогласия



кие формулы — напр., начальные, идущие от псалмовых тонов; 4) реперкуса — 2-я ладовая опора после финалиса, в псалмовых тонах также — тенор, туба, т. е. тон повторения или речитации; 5) принципии — начальные звуки песнопений; 6) интервальная структура звукоряда — сочетание видов квинты и кварты в октавном звукоряде с разным положением полутона в них (см. при-

ристикам следует добавить т. н. дистинкции (*distinctiones*, букв. — «отделы», «разделения»), под к-рыми понимались последние, каденционные звуки хоральных фраз (отчасти и сами фразы), образующие каденционный план песнопения. В тонариях группа песнопений одного лада с одинаковыми окончаниями псалмовых тонов могла называться *diffinitio*, *definitio*, *divisio*, *differentia*, *varietas*, *corda*; со временем устоялось название *differentia*; в IX в. в одном ладу могло быть от 1–2 до 13 таких групп, это мелодическое разнообразие внутри лада было возможно благодаря сольному исполнению псалмовых стихов, позднее (с X в.) их стал исполнять хор, что потребовало уменьшения числа мелодических вариантов. Возможно, *differentiae* являются остатком более ранней классификации напевов, чем О. Все эти параметры в той или иной степени находились в поле зрения средневек. теоретиков: Псевдо-Одо (Псевдо-Одо. 2006), Гвидо Аретинского (см.: Пушкина. 2009), Маркетто Падуанского (см.: Сторчак. 2018), И. Тинкториса (см.: Поспелова. 2009), Г. Глареана (см.: Клейнер. 1994) и др.

В XVI в. благодаря реформе Глареана система ладов была расширена до 12: был образован т. н. додекахорд (см.: Там же) за счет добавления ионийского (с финалисом «с») и эолийского (с финалисом «а») ладов с их плагальными разновидностями. Композиторы и теоретики отреагировали на это событие по-разному: часть приняла нововведение, часть осталась на традиц. позициях. Напр., Царлино принял реформу (см.: Холопов и др. 2006. С. 150–152; Гуляницкая. 1987). Однако эта новация произошла в теории и касалась гл. обр. трактовки ладов в многоголосии. Показательно, что Царлино привел для ладов 2-голосные приме-

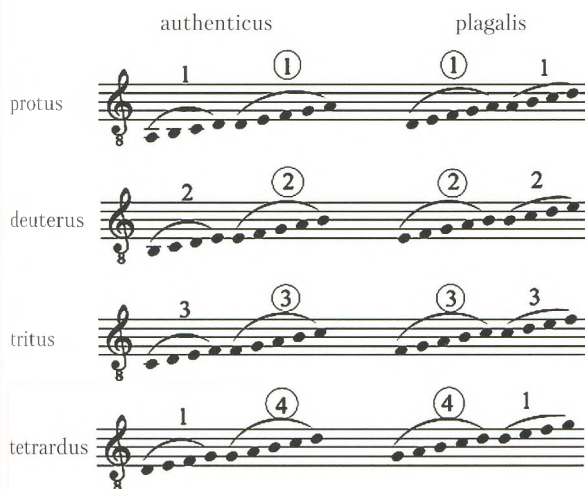
ковное многоголосие (в мон-рях монодия сохранялась дольше и сохраняется в какой-то степени и доньяне), принципы ладового анализа одноголосной мелодии по инерции прилагались теоретиками к отдельным голосам многоголосных сочинений. Кроме того, теоретики, судя по всему, стремились учесть ладовые особенности светской музыки, к тому времени бурно развившейся и привлекавшей внимание ученых. В монодии же в основном сохранялось 8 ладов.

В XX в. произошло еще одно переосмысление теории О. Основываясь во многом на реформе Глареана, исследователи усмотрели в многоголосной музыке эпохи Ренессанса не 8 и не 12, а 5 ладов, о к-рых впервые написал, вероятно, К. Еппесен (Jeppesen. 1956. S. 60), а вслед за ним и нек-рые отечественные теоретики, напр. Ю. Н. Холопов, обозначивший их как «пентаих» (Холопов. 1988. С. 196). Пять ладов — это 6 главных (автентических) Глареана за вычетом лидийского, к-рый, как считалось, был вытеснен ионийским. Плагальные лады были упразднены, как и деление на автентические и плагальные, т. к. категория амбитуса в многоголосии во многом теряет свое значение. Др. зап. теоретики, напр. Б. Майер, продолжали настаивать на актуальности 8-ладовой системы даже по отношению к многоголосию, выдвигая контраргументы, в частности т. н. ключевание (см.: Лыжов. Спор К. Дальхауза и Б. Майера. 2016).

Можно утверждать, что все эти музыкально-теоретические системы не противоречат друг другу и доказывают, что ладовые (ладово-мелодические) системы могут интерпретироваться с разных сторон и точек зрения. Система О. имеет во многом литургическое происхождение и основана на символике числа 8 (число заповедей блаженства; 8-й день как осуществление полноты времен и день Воскресения; 2×4 , где 2 — божественная и человеческая природы Христа, а 4 — число концов креста, на к-ром был распят Христос), тогда как по акустическим основаниям в диатонике может быть только 7 видов октавы и они просматриваются в системе 8 ладов, если применить в анализе песнопений строго звукорядные критерии. При учете вариантной ступени b/h звукоряды ладов меняются,

Пример 4

Образование западных церковных тонов (гласов) из видов кварты и квинты



мер 4; обведенные цифры — порядковые номера видов квинты; необведенные цифры — порядковые номера видов кварты; схемы V и VI тонов могут корректироваться: с 3-го на 4-й вид квинты в связи с использованием «b круглого» вместо «b квадратного»). К этим характе-

ры и поменял нумерацию ладов, поставив на место 1-го лада введенный Глареаном ионийский лад от «с». Это было закономерно, т. к. к XVI в. григорианское пение как монодическая практика уже приходило в упадок, особенно в крупных городах и в соборах, где культивировалось цер-

и в системе 8 ладов можно найти те же 7 видов октавы, к-рые были обнаружены и описаны древними греками, или 7 т. н. ладов народной музыки (натуральных диатонических ладов). Данное противоречие легко устраняется, если иметь в виду разные подходы (см.: *Поспелова*. Средневековая ладовая система. 2011; указываются также иные возможные предпосылки ограничения ладов числом 8/4, связанные с ангимитонными корнями ладов и расположением большой/малой терций от финалиса в составе квинты — *Лыжов*. Ладовая система. 2016. С. 24).

Однако при формальном сходстве октавных диатонических звукорядов нет сходства собственно структур содержащих их церковных (средневековых) ладов и греч. видов октавы, т. к. внутреннее (функциональное) наполнение последних остается неизвестным (именно как ладов, а не звукорядов). Также невыясненным является соотношение средневек. ладов и т. н. ладов народной музыки (или натуральных диатонических ладов), с к-рыми имеется внешнее звукорядное (а может быть, и отчасти внутреннее) сходство.

Лит-ра о зап. О. очень обширна (см., напр., библиографию в статьях: *Powers, Wiering*. 2001; *Jeffery*. The Earliest Oktoechoi. 2001). При этом рассматриваются сами песнопения, организованные по системе О. или отклоняющиеся от него (не укладывающиеся в эту систему), в т. ч. в разных региональных традициях (старорим. пение, амвросианское пение и т. п.), и теория, передающая систему 8 ладов.

В отечественном музыкознании зап. О. стало объектом научного исследования значительно позже, чем древнерус. О. Начало систематического изучения проблем западного О. было положено переводом некоторых значимых средневековых трактатов под ред. В. П. Шестакова (Муз. эстетика. 1966), а также диссертацией Т. Б. Барановой (1980). В дальнейшем зап. О. было описано в энциклопедических статьях (см.: *Холопов*. 1981; *Он же*. 1990). В диссертации и статьях В. Г. Карцовника тема григорианского пения раскрыта в комплексе более широкой источниковедческой и исторической проблематики (*Карцовник*. 1985). Единичные отечественные диссертации собственно по ладовой (ладово-мелодической) системе зап.

О. появлялись со значительным временным отрывом (*Лебедева*. 1988; *Клейнер*. 1994; *Ефимова*. 1998; *Москв*. 2007; *Сторчак*. 2018). Мн. отечественные исследователи изучали проблемы зап. О. в контексте смежных проблем, особенно в связи с модальной (старомодальной) гармонией, т. е. в проекции на средневековоренессансное многоголосие (*Лебедев*. 1988; *Ходорковская*. 1988; *Катуляк*. 1992; *Лыжов*. 2003; *Лебедев*. 2008). Российские ученые обычно используют методологию, укорененную в традициях отечественных исследований по проблемам лада и гармонии, дополняя ее элементами аутентичной ладовой теории и методами, отчасти заимствованными у зарубежных ученых.

Ист. и лит.: *Jeppesen K.* Kontrapunkt: Lehrbuch der klassischen Vokalpolyphonie. Lpz., 1956; *Hermelink S.* Dispositiones modorum: Die Tonarten in der Musik Palestrinas und seiner Zeitgenossen. Tutzing, 1960; Муз. эстетика западноевроп. средневековья и Возрождения / Сост.: В. П. Шестаков. М., 1966; *Dahlhaus C.* Untersuchungen über die Entstehung der harmonischen Tonalität. Kassel; Basel, 1967; *Meier B.* Die Tonarten der klassischen Vokalpolyphonie. Utrecht, 1974 (англ. пер.: N. Y., 1988); *Bailey T.* «De Modis Musicis»: A New Ed. and Explanation // Kirchenmusikalisches Jb. Köln, 1977/1978. Bd. 61/62. S. 47–60; *Баранова Т. Б.* Переход от модальности к тональной системе в западноевроп. музыке XVI–XVII вв.: АКД. М., 1980; *Холопов Ю. Н.* Средневековые лады // МЭ. 1981. Т. 5. С. 240–249; *он же*. Гармония: Теоретический курс. М., 1988, 2003; *он же*. Церковные лады // Муз. энцикл. словарь. М., 1990. С. 613–614; *он же*. Практические рекомендации к определению лада в старинной музыке // *Он же*. О принципах композиции старинной музыки: Ст. и мат-лы. М., 2015. С. 219–259; *Лозовая И. Е.* О принципах формообразования в средневек. европ. монодии: визант., григорианская и древнерус. певч. культуры // Из истории форм и жанров вокальной музыки. М., 1982. С. 3–21; *Карцовник В. Г.* Гимнографические элементы средневек. хорала: АКД. Л., 1985; The Lucidarium of *Marchetto of Padua* / Crit. Ed., Transl., Comment. J. W. Herlinger. Chicago, 1985; *Гуляницкая Н. С.* Додекамодальная система Царлипо // История гармонических стилей: Заруб. музыка доклассического периода / ГМПИ. М., 1987. С. 33–54; *Лебедев С. Н.* Проблема модальной гармонии в музыке раннего Возрождения: АКД. М., 1988; *он же*. Прототональность в музыке западноевроп. средневековья и Возрождения // Ad musicum: К 75-летию со дня рождения Ю. Н. Холопова. М., 2008. С. 33–47; *он же*. Церковные лады // БРЭ. 2017. Т. 34. С. 314; *Лебедева И. Г.* Принципы мелодической организации западноевроп. средневек. монодии: АКД. Л., 1988; *она же*. Проблемы формульности в средневек. хорале // Старинная музыка в контексте совр. культуры: Проблемы интерпретации и источниковедения. М., 1989. С. 148–155; *Ходорковская Е. С.* Ренессансные представления о функциях модальных ладов в многоголосии XVI в.: К проблеме рецепции муз. наследия средневековья // Проблемы му-

зыказнания: Муз. культура средневековья. Теория. Практика. Традиция: Сб. науч. тр. Л., 1988. Вып. 1. С. 129–148; *Дьячкова Л. С.* Средневек. ладовая система западноевроп. монодии: Вопросы теории и практики. М., 1992; *Катуляк М. И.* «Тенор правит кантиленой»: К изучению модальной гармонии в музыке эпохи Возрождения // Методы изучения старинной музыки: Сб. науч. тр. М., 1992. С. 188–208; *Meier B.* Alte Tonarten: Dargestellt an der Instrumentalmusik des 16. und 17. Jh. Kassel, 1992; *Клейнер Б. А.* «Додекахорд» Г. Глазана: К исслед. 12-ладовой теории по первоисточнику: АКД. М., 1994; *Ефимова Н. И.* Раннехрист. пение в Зап. Европе VIII–X ст.: К проблеме эволюции модальной системы средневековья. М., 1998, 2004²; *она же*. Григорианский хорал: два типа средневек. модальности: Лекция по курсу гармонии. М., 2000; *она же*. Латинский гимн «Ut queant Laxis»: жизнь в традиции: Из опыта осмысления логических уровней монодийной системы // Муз. наука в XXI в.: пути и поиски: Мат-лы междунар. науч. конф. РАО. М., 2015. С. 317–327; *она же*. О природе монодийной модальности средневек. лат. гимнов // Тридцать три этюда о музыке: Liber amicorum: Сб. ст. / Ред.-сост.: А. Г. Коробова. Екат., 2015. С. 328–341; *Jeffery P.* The Earliest Oktoechoi: The Role of Jerusalem and Palestine in the Beginnings of Modal Ordering // The Study of Medieval Chant, Path and Bridges, East and West: In Honour of K. Levy. Woodbridge, 2001. P. 147–209 [Библиогр.]; *idem*. Oktoechos // NGDMM. 2001. Vol. 18. P. 370–373; *Powers H., Wiering F.* Mode // Ibid. Vol. 16. P. 775–860; *Лыжов Г. И.* Теоретические проблемы мотетной композиции 2-й пол. XVI в.: (На мат-ле «Magnum opus musicum» Орландо ди Лассо): АКД. М., 2003; *он же*. Ладовая система 2-й пол. XVI в.: Свидетельство ученика Лассо // Техника муз. сочинения в разьяснениях автора: Мат-лы междунар. науч. конф. 16–17 апр. 2015 г. / Ред.-сост.: Л. Л. Гервер. М., 2016. С. 6–28; *он же*. Спор К. Дальхауза и Б. Майера о старинных ладах // Музыкальные миры Ю. Н. Холопова. М., 2016. С. 293–306; *Поспелова Р. Л.* Ладовое учение в трактате «Диалог о музыке» // От Гвидо до Кейджа: Полифонические чтения. М., 2006. С. 16–45; *она же*. Дифференция как ладовая категория в «Commentum super tonos» (трактате-тонарии XI в.) // Гимнология. 2008. Вып. 5. С. 25–38; *она же*. Трактаты о музыке Иоанна Тинкториса. М., 2009; *она же*. Средневековая ладовая система: «аутентичный» и «современный» подходы // История освещает путь современности: Сб. ст. к 100-летию В. В. Протопопова. М., 2011. С. 247–259; *она же*. Теория октоиха в поздних ссылках (трактат о ладах И. Тинкториса) // Гимнология. 2011. Вып. 6. С. 370–382; *она же*. «Начало. Середина. Концепт»: Средневек. учение о ладе, как учение о муз. форме // Музыкальное искусство и наука в XXI в.: История, теория, исполнительство, педагогика. Астрахань, 2014. С. 22–27; *Псевдо-Одо*. Диалог о музыке / Пер.: Р. Л. Поспелова // От Гвидо до Кейджа. М., 2006. С. 339–357; *Пушкитина Ю. В.* Ладовая мутация в зап. хорале XI в.: (Неизв. страницы истории) // Там же. С. 46–70; *она же*. Трактат Гвидо Аретинского «Микролог» в контексте муз. культуры Высокого Средневековья: АКД. М., 2009; *Холопов Ю. Н. и др.* Музыкально-теоретические системы. М., 2006. С. 88–92; *Москв*. Ю. В. Францисканская традиция мессы: Модальность григорианского хорала. М., 2007; *она же*. Григорианская модальность и формообразование: На мат-ле францисканских ру-

кописных книг Градуалов // Журнал Об-ва теории музыки. М., 2013. № 2(2). С. 23 [Электр. ресурс]; Caldwell J. Modes and Modality: A Unifying Concept for Western Chant? // Music in Medieval Europe: Stud. in Honour of B. Gillinham / Ed. T. Bailey, A. Santosuosso. Aldershot, 2007. P. 35–48; Кюрегян Т. С. и др. Григорианский хорал: Учеб. пособие. М., 2008². С. 19–26; Atkinson C. The Critical Nexus: Tone-System, Mode and Notation in Early Medieval Music. N. Y., 2009; Сторчак Н. С. Многоликость лада в трактате Маркетто Падуанского «Lucidarium in arte musicae plane» // Старинная музыка. М., 2014. № 4(66). С. 4–8; она же. Теория ладообразующих видов кварты и квинты Маркетто Падуанского (или разъяснение о «музыкальных блюдах») // Музыковедение. М., 2015. № 6. С. 62–70; она же. Учение о ладовой переменности в «Разъяснении» Маркетто Падуанского // Науч. вестн. Моск. консерватории. 2016. № 1(24). С. 46–59; она же. Акциденции и транспозиции в контексте нотационной практики григорианского хора-ла: К изучению ладовой теории Маркетто Падуанского // Гимпология. 2017. Вып. 7. С. 451–459; она же. Ладовая теория 7 веков назад: К изучению трактата «Lucidarium» Маркетто Падуанского: АКД. Каз., 2018; Гвидо Аретинский. Трактаты о музыке / Изд. подгот.: С. Н. Лебедев, Ю. В. Пушкина (в печати).

Р. Л. Поспелова

ОСМОГЛАСНИК, в рус. церковно-певч. традиции — песнопение, разделенное на 8 частей, каждая из к-рых распета на один из гласов. О. является частным случаем *многогласника*. В О. необходимо использовать все 8 гласовых обозначений и ни одно из них не должно повторяться. Исключение составляет лишь тот случай, когда в последней строке песнопения появляется тот глас, с к-рого оно начиналось, тогда гласовых обозначений становится 9. Все О. относятся к *самогласнам*, и те из них, в к-рых использован одинаковый порядок гласов, тем не менее имеют самостоятельные напевы.

Порядок чередования гласов выбирался не случайно: в известных О. использованы 7 различных порядков, к-рые следуют календарному порядку гласов (от 1-го до 8-го) или нарушают его. В последнем случае распевщик предлагает свой принцип, чаще всего основанный на муз. осмыслении гласов. Так, в О. Усекновению главы св. Иоанна Предтечи порядок гласов опирается на их сродномузыкальность. Интересен порядок, предложенный в О. на Успение Пресв. Богородицы: 1–5–2–6–4–3–7–8(1). Сначала следуют 2 пары родственных гласов: 1-й и 5-й, 2-й и 6-й, а затем еще одна пара (4-й и 8-й) обрамляет другую (3-й и 7-й). Этот порядок напоминает толкование гласов, предложенное в нач.

XVII в. иноком *Христофором*: «Первого гласу знамя и пятого едина попевка. А второго и шестого гласу едину попевку имеют. А третий и четвертый, и седмый и осмый попевками не согласуются» (*Христофор, инок*. Ключ знаменной, 1604 г. М., 1983. С. 38). В О. первыми звучат 2 пары гласов, имеющие «едину попевку», а затем — гласы, «попевками не согласующиеся». Этот порядок был выработан в Др. Руси; в визант. источниках известно чередование гласов по сродномузыкальности. Известны 2 случая, когда рус. музыканты прибегают к этому порядку: в списке РНБ. Кир.-Бел. № 9/1086 (ненотированном, с выставленными гласовыми обозначениями) и в синодальном изд. «Праздники нотного пения» (М., 1888 и перизд.).

В наст. время известны 30 О. в рукописях и нотных изданиях с XII по XX в., в певч. книгах Стихирарь месячный, Праздники и Обиход, а также не включенных в певч. книги. По литургической принадлежности это песнопения будничного и воскресного богослужений: «Верую», «Свете тихий», тропарь «Воскресение Христова видевшие», богородичны «Преблагословенна еси» и «Достойно есть», песнопения чина заздравной чаши «Днесь возгреме» и чина «мефимон» (т. е. великого повечерия (см. ст. *Повечерие*)) «Бесплотное естество херувимское», а также стихиры на «Слава, и ныне»; и на целование иконы в двенадесятые, великие и средние праздники: Сретение Господне, Успение и Покров Пресв. Богородицы, явление Ее икон Колочской и Владимирской, на памяти вост. святых (Усекновение главы св. Иоанна Предтечи, вмч. Пантелеимона, мучеников Маккавеев, вмч. Артемия) и рус. святых (св. блж. Прокопия Устюжского, преподобных Зосимы и Савватия Соловецких, блгв. князей Феодора Ростиславича, Давида и Константина Ярославских). Известны и внебогослужебные песнопения: «Трудолюбивый о Бозе песнорачительно...» на текст *Тихона Макариевского* под заголовком «Поучение учителя ученикам на виршу», а также покаянный стих «Милая моя братия».

О. были заимствованы из Византии. В рукописях XII–XIII вв. содержится 3 О.: Успению Пресв. Богородицы «Богочинальным мановением», Усекновению главы св. Иоанна Предтечи «Днесь беззаконобразная

мати», вмч. Пантелеимону «Всемилоливый Господе». К сер. XVII в. их число достигает 17, а затем уменьшается. Наибольшее число О. — в 4-м томе Стихираря «Дьячес око» (РГБ. Ф. 379. № 63–66). Одни О. присутствуют практически в каждой певч. книге Стихирарь или Праздники (напр., песнопения двенадесатым праздникам — Успению Богородицы и Сретению Господню), другие известны только по одному списку (О. спмч. Ипатию, еп. Гангрскому — РНБ. ППК. С. 40. Л. 492 об.). Вместе с др. песнопениями *знаменного распева* О. пережили смену редакций в 3-й четв. XV в. и в 1669 г.

На протяжении 3 веков постепенно происходило становление формы О. Первоначально О. не отличались от многогласников: терминология еще отсутствовала, гласовые обозначения проставлялись мелко, черными чернилами в крюковой строке. Чередование гласов может быть как регулярным, так и нерегулярным, притом что муз. текст имеет не больше разночтений, чем любые списки песнопений этого периода.

Важнейшим этапом истории О. стала 2-я пол. XV в. — время, когда наблюдается т. н. стилевой перелом. В нотации О. произошли характерные изменения, появилась новая редакция словесного и муз. текста. Сохранились неск. рукописей, относящихся к этому времени, к-рые показывают процесс изменений в песнопениях (РНБ. Q. I. 94, сер. XV в.; Кир.-Бел. № 654/911, 50–60-е гг. XV в.; РГБ. Ф. 304. № 408, 3-я четв. XV в.; РНБ. Кир.-Бел. № 9/1086, 40–70-е гг. XV в.). По этим спискам можно судить о работе музыканта над песнопением. После написания текста выставлялись гласовые обозначения и лишь потом вписывались крюки.

В этот период О. были выделены из корпуса многогласников и осознаны как самостоятельное явление. В 3 рукописях 3-й четв. XV в. появился термин «осмогласник». Так названы стихира Сретению в рукописи РНБ Q. I. 94 (Л. 118) и стихира вмч. Пантелеимону «Всемилоливый Господи» в рукописи РГБ. Ф. 304. № 408 (Л. 272). Песнопения обозначены в 1-м случае «осмогласной», во 2-м — «смогла» с очевидным пропуском для инициала О. Во всех этих случаях термин относится к ненотированному или частично нотированному песнопению. Иногда

в ненотированном песнопении выставляются гласовые обозначения, что не встречается в более ранних списках.

К кон. XV в. наметились основные принципы чередования гласов: календарный (1–2–3–4–5–6–7–8) в О. Сретению и вмч. Пантелеимону, сродномузыкальный (1–5–2–6–3–7–4–8) в песнопении Усекновению главы св. Иоанна Предтечи и модификация сродномуз. принципа (1–5–2–6–4–3–7–8) в О. Успению.

С кон. XV в. О. фиксируются иначе: гласовые обозначения выставляются не в крюковой, а в текстовой строке, иногда киноварью; чередование гласов и места постановки гласовых обозначений едины для всех списков. С кон. XVI в. стало практически обязательным возвращение в последней строке к начальному гласу песнопения, ранее применявшееся только в единичных списках.

Период кон. XVI — нач. XVII в. характеризуется резким увеличением количества О. Важным стимулом для этого послужило распевание новых богослужебных текстов в кон. XVI в. в связи с канонизацией рус. святых на Макариевских Соборах. Кроме того, в это время были распеты ранее читавшиеся тексты, заново распеты песнопения ранее существовавших служб, к их числу относятся песнопения свт. Николаю Чудотворцу, мученикам Маккавеем, празднику Покрова Пресв. Богородицы.

О., созданные в этот период, явно несут отпечаток работы с порядком гласов. В каждом песнопении их последовательность построена по определенному принципу. В ряде песнопений использован уже известный порядок. Во всех О. из Обихода, а также в песнопениях Ярославским и Соловецким святым, в О. прав. Прокопию Устюжскому «Яко течение» гласы выстроены по порядку от 1-го до 8-го, а затем повторяется 1-й глас. О. празднику Покрова и Прокопию Устюжскому «Восия днесъ» унаследовали порядок гласов стихир «Богоначальным мановением»: 1–5–2–6–4–3–7–8–1.

Для нек-рых О. характерен особый порядок чередования гласов, в к-ром, однако, просматривается связь с более древним образом. Напр., О. Явлению иконы Богородицы в Можайске имеет следующий порядок чередования гласов: 8–4–7–3–6–2–1–5–8. Здесь гласы чередуются по системе сродномузыкальности, как

в О. Усекновению главы св. Иоанна Предтечи, но их последовательность начинается с 8-го гласа, и он же появляется в последней строке. В О. мученикам Маккавеем (8–2–3–4–5–6–7–1–8) за основу взята календарная последовательность гласов, но 1-й глас заменен 8-м.

В нач. XVII в. нек-рые О. имели альтернативные одногласовые распевы. В сер. XVII в. тексты известных к тому времени О. — мученикам Маккавеем и «Воскресение Христово видевше» — были дополнены еще одним осмогласным распевом, обозначенным как «Ин перевод осмогласник». Часть песнопений имеет оригинальный порядок гласов («Днесъ Владычица и Богородица», «ин перевод» О. мученикам Маккавеем), для нек-рых использован принцип парафразы.

Принцип парафразы затрагивает и текст и напев. Напр., ряд О. создан на основе песнопения св. кн. Феодору Смоленскому и Ярославскому с общим инципитом «Радуйся и веселися граде» и календарным порядком гласов. Тексты представляют собой более или менее вольный парафраз на текст образца: тексты 3 О. (блгв. кн. Александру Невскому, свт. Петру Московскому и святым Петру и Февронии Муромским) совпадают в нек-рых фрагментах, а текст О. св. князьям Василию и Константину Ярославским является оригинальным. Так же обстоит дело и с напевами О.: одинаковые слова текста озвучены одинаково. Можно полагать, что музыка и текст создавались одновременно из отдельных фрагментов.

После правки певч. книг 2-й комиссией (1669) количество О. в рукописях офиц. Церкви уменьшается, и к XVIII в. в них остались 2 О.: Сретению «Иже на херувимех носимый» и Успению «Богоначальным мановением», к-рые были записаны 5-линейной нотацией и вошли в печатные издания Синода (Праздники. М., 1772 и переизд.). О. Обихода в этот период встречаются в единичных списках. Появляются и новые песнопения-О.: «Бесплотное естество херувимское» и «Достойно есть», О. сщмч. Ипатию, еп. Гангрскому.

В старообрядческих рукописях и изданиях можно встретить более ранние О., записанные знаменной пометной нотацией: «Свете тихий», «Воскресение Христово видевше», О. Стихираря.

Кроме основного знаменного известны и другие распевы О. В путевых Стихирарях 70-х гг. XVI — сер. XVII в. помещали О. путевого распева: стихир Успению, Сретению, Покрову, прав. Прокопию Устюжскому и мученикам Маккавеем (напр., ркп. сер. XVII в. РНБ. Q.I.186); в путевых Обиходах записывали «Свете тихий» и «Преблагословенна еси» (РНБ. Солов. № 690/763. Л. 85, 272). Существуют и строчные партитуры О.: Успению и Сретению (напр., РНБ. Погод. № 400. Л. 116 об., 204, кон. XVII — нач. XVIII в.), «Свете тихий» (РНБ. Погод. № 394. Л. 231, кон. XVII — нач. XVIII в.). О. Успению «Богоначальным мановением» стабильно фиксируется в киевско-литов. Ирмологионах; его распев представляет собой извод знаменного, определяемый как киевский (напр., РНБ. ППК. Q. 13. Л. 284–286 об., кон. XVII — нач. XVIII в.).

Лит.: **Общая:** Strunk O. The Tonal System of Byzantine Music // MQ. 1942. Vol. 28. N 2. P. 190–204; Бражников М. В. Древнерус. теория музыки. Л., 1972. С. 221–251; Захарьина Н. Б. Песнопения-осмогласники в древнерус. нотированных рукописях // Источниковедческое изучение памятников письменной культуры. Л., 1990. С. 26–38; она же. Интонационный словарь и композиция песнопений-осмогласников знам. распева: АКД. СПб., 1992; **по отдельным осмогласникам:** «Богоначальным мановением»: Преображенский А. В. Греко-русские певчие параллели XII–XIII вв. // De musica: Временник отд. теории и истории музыки. Л., 1926. Вып. 2. С. 60–77; Strunk. 1942 (крюковой текст с расшифровкой); Бражников М. В. Памятники рус. духовной музыки. Л., 1974. Вып. 2. С. 58–61 (расшифровка); Raasted J. Zur Analyse der bulgarisch-griechischen Melodie des Doxastikons «Bogonachalnim manovieniem» // CIMAGL. 1984. Vol. 48. P. 131–147; Стихира на Успение: Знам. расп. (нач. XVII в.) / Расшифровка: Н. Б. Захарьина // 1000 лет рус. церк. музыки. Вашингтон, 1991. С. 23–26, 678. (Памятники рус. духовной музыки. Сер. 1: Т. 1); Захарьина Н. Б. Художественное время в древнерус. песнопении: На материале осмогласника Успению Богородицы // Источниковедческое изучение памятников письменной культуры: Поэтика древнерус. певч. искусства: Сб. науч. тр. СПб., 1992. С. 99–124 (крюковой текст с расшифровкой); она же. Стихира Успению Богородицы «Богоначальным мановением» // Рукописные памятники / РНБ. СПб., 1999. Вып. 5: Из истории муз. культуры. С. 31–61 (строчное многоголосие по ркп. РНБ. Q.I.189, крюковой текст с расшифровкой); Титова Е. А. Осмогласник «Богоначальным мановением» в контексте песнопений службы Успения // Древнерус. песнопение: Пути во времени: По материалам науч. конф. «Бражниковские чт.—2002». СПб., 2004. С. 98–107; Сиротинська Н. Стихира «Богоначальным мановением» праздника Успения Пресвятой Богородицы в укр. сакральній монодії // Колофонія: Наук. зб. з історії церк. монодії та гімнографії. Львів, 2008. Число 4. С. 57–71; «Днесъ възгреме труба доброгогласная»: Снимки с певч. рукописей Соловецкой

б-ки: Прил. к неизд. описанию их С. В. Смоленского. Б. м., б. г.; Орлов А. С. Чаша государевы. М., 1913. С. 21–22; Бражников М. В. Новые памятники знаменного распева. Л., 1967. С. 31–36 (расшифровка); Сергеев В. И. Русские песнопения XVII в. на ист. тему // ПЖНО, 1975. М., 1976. С. 41–43; Герасимова И. В. Под властью рус. царя: Социокультурная среда Вильны в сер. XVII в. СПб., 2015. С. 58–59 (словесный текст, ист. анализ); «На херувимех седяи»/«Иже на херувимех носимый»: Успенский Н. Д. Древнерусское певч. искусство. М., 1971². С. 431; Гундарова Ю. В. Худож. значение осмогласника Сретению Господню // Древнерус. песнопение: Пути во времени. СПб., 2004. С. 89–97; «Яко течение» и «Воссия днесь»: св. Проклону Устюжскому: Захарьина Н. Б. Осмогласники как жанр древнерус. певч. искусства // МААС. 1988. Т. 1. С. 1087–1123 (фотокопии и расшифровки); «Днесь Владычица и Богородица»: Удольский В. М. Замечания для истории церк. пения в России. М., 1846. С. 4–6; Титова Е. А. «А нарицается сий стих Цамблак» // Древнерус. песнопение: Пути во времени. СПб., 2005. Вып. 2: По мат-лам науч. конф. «Бражниковские чт.–2004». С. 14–27; «Трудолюбивый о Боже песнорачителю»: Смоляков Б. Г. Знаменная композиция на текст Тихона Макарьевского // Всерос. фестиваль «Невские хоры ассамблеи»: Мат-лы Всерос. науч.-практ. конф. «Прошлое и настоящее русской хорой культуры», Ленинград, 18–24 мая 1981 г. М., 1984. С. 99–101; «Милая моя братия»: Стихи умиленные: Русские духовные стихи шшсьмешной традиции XVI–XIX вв. с распевами по знамени и на линейной ноте / Сост.: П. В. Терентьева. [М.] 2012. С. 266–272 (крюковой текст и расшифровка); «Днесь возрадуемся еже на небесах», «Богочаальным ма новением» (Покрову) // Покров Пресв. Богородицы и Приснодевы Марии: (Песнопения знам. расп.) / Сост.: Е. Ю. Нечипоренко. Новосибир., 2005. С. 60–69 (крюковые тексты с расшифровкой).

Н. Б. Захарьина

ОСМУНД [лат. Osmundus] († 1099), св. (пам. зап. 4 дек.), еп. Солсберийский (Сарисберийский). Племянник и соратник Вильгельма Завоевателя, лорд-канцлер. Один из составителей «Книги Страшного Суда» (Doomsday Book).

Источники. Упоминания об О. встречаются в «Деяниях понтификов» и «Деяниях королей» Уильяма Мальмсберийского (*Willelmus Malmesbiriensis*. 1870. P. 183–184, 424–428; *Idem*. 1840. Vol. 1. P. 372, 375; Vol. 2. P. 505), а также в «Истории последних событий в Англии» (*Historia novorum in Anglia*) Эадмера, *Registrum Osmundi* (устав мон-ря согласно норманнскому церковному обычаю, составленный О. после 1092 и переписанный в нач. XIII в.), «Memoranda de Osmundo» (1229), «Laudatio Osmundi» (1456). Помимо этого небольшой синопсис деяний св. Осмунда, включенный в сборник житий святых (*Antonius Florentinus*.

1491. Fol. CCCXVv – CCCXVIr), подготовил Антонин Пьероцци (1389–1459) ок. 1440 г. (*Terwoort*. 2004. P. 138).

Жизнь. О. род. в семье Генриха, гр. Сагии (ныне Се, деп. Орн, Франция) (*Nova Legenda Angliae*. 1901. P. 244), и Изабеллы, дочери Робера, герц. Нормандии, сестры Вильгельма Завоевателя (*Family descent of S. Osmund*. 1891. P. 373). Был одним из королевских капелланов, в 1078 г. стал епископом Сарисбери (Сарума, ныне Солсбери, Великобритания), возможно, был также эрлом Дорсета (*In Festo*. 1901. P. 244). Будучи одним из авторов «Книги Страшного Суда», вероятно, занимался переписью земельных владений графств Дерби,



Осмунд, еп. Солсберийский.
Скульптура на вост. фасаде
собора в Солсбери. 1878 г.
Скульптор Дж. Редферн
Фото: R. Avery. 2010 г.

Ноттингем, Центр. и Сев. Ланкашир, Хантингдон, Уэстморленд, Линкольн и Йорк (*Dictionary of National Biography*. 1895. P. 313). В 1086 г. О. присутствовал на совете в Саруме, к-рый принял результаты работы над переписью, а также признал верховную власть короля над всеми перечисленными в ней землями (*Rich Jones*. 2012. P. XXIV). 5 апр. 1092 г. был освящен новый кафедральный собор в крепости Сарума, построенный под рук. О. (*Willelmus Malmesbiriensis*. 1840. Vol. 2. P. 505). Также

О. реформировал капитул собора по норманнскому образцу. В февр. 1095 г. епископ принимал участие на стороне короля в Соборе в Рокингеме (*Eadmerus Cantuarensis*. 2009. P. 160–162), на к-ром оппонировал архиеп. Кентерберийскому Ансельму (1033–1109) в споре об ивеституре (*Darch, Burns*. 2017. P. 112; *Smith*. 2015. P. 63). После долгих лет епископства мирно скончался.

Почитание. Похоронен в вост. приделе построенного им собора. В 70-х гг. XII в. у могилы О. начали происходить чудеса. 14 июня 1226 г. мощи О. были перенесены в новый кафедральный собор Солсбери, строительство к-рого началось в 1220 г. (им руководил еп. Ричард Пур) (1215–1237).

В 1228 г. Пур послал папе Григорию IX петицию о причислении О. к лику святых (*Lamden*. 1901. P. 32), но Консистория не подтвердила святость О. В 1416 г. еп. Роберт Халлам (1407–1417) подал 2-ю петицию папе Григорию XII. С того же года О. начали почитать как чтимого в Солсбери святого. Канонизирован 1 янв. 1457 г. (*Ibid*. P. VI–XXXI). В 1485 г. каменную урну с прахом О. украсили серебром (*Tavinor*. 2016. P. 25–26). Ныне она располагается в юж. части капеллы во имя Девы Марии в Солсбери. Память О. включена в Римский Мартиролог под 4 дек.

Ист.: *Antonius Florentinus*. Summarium tertii voluminis partis historialis / Ed. A. Koberger. Nürnberg, 1491; BHL. N 6358–6360; *Willelmus Malmesbiriensis*. Gesta Regum Anglorum. / Ed. T. D. Hardy. L., 1840. 2 vol.; *idem*. De gestis pontificum Anglorum / Ed. N. E. Hamilton. L., 1870²; *Family descent of S. Osmund* // *Charters and Documents Illustrating the History of the Cathedral, City, and Diocese of Salisbury, in the 12th and 13th Cent.* / Ed. W. H. Rich Jones. L., 1891. P. 373; *In Festo* (Translatione) S. Osmundi: In primo Nocturno // *Nova Legenda Anglie: As Collected by John of Tynemouth, John Capgrave, and Others* / Ed. C. Horstman. Oxf., 1901. Vol. 2. P. 241–246; *Eadmerus Cantuarensis*. *Historia novorum in Anglia* / Ed. A. Tombolini. Mil., 2009. P. 160–162, 180, 496.

Лит.: *Dictionary of National Biography* / Ed. S. Leslie. N. Y., 1895. Vol. 42. P. 313–315; *Lamden A. R.* The Canonization of St. Osmund, from the Manuscript Records in the Monument foom of Salisbury Cathedral / Ed. A. R. Malden. Salisbury, 1901. P. VI–XXXI 32–33; *Farmer H.* Osmund // *BiblISS*. 1967. T. 9. Col. 1283–1284; *Terwoort A.* «Pro inchoacione librerie»: A Close Look at Two Late-Medieval Schoolmasters and Their Books // *Education and Learning in the Netherlands, 1400–1600: Essays in Honour of H. de Ridder-Symoens* / Ed. K. Goudriaan e. a. Leiden; Boston, 2004. P. 133–154; *Rich Jones W. H.* Introduction // *Vetus Registrum Sarisberiense Alias Dictum Registrum S. Osmundi Episcopi: The Register of S. Osmund* / Ed. W. H. Rich

Jones, Camb. etc., 2012². Vol. 2. P. XXIV; Smith W. The Use of Hereford: The Sources of a Medieval English Diocesan Rite. Farnham, 2015. P. 63; Tacinor M. Shrines of the Saints: In England and Wales. Norwich, 2016. P. 25–26; Darch J. H., Burns S. K. Saints on Earth: Common Worship. L., 2017. P. 112.

И. М. Косов

ОСНОВНОЕ БОГОСЛОВИЕ, богословская дисциплина, задачей которой является анализ фундаментальных положений христ. вероучения с позиции интеллектуальных, моральных, культурных и др. общепризнанных норм и критериев. Как самостоятельная дисциплина возникла в сер. XIX в. в католич. богословской науке. Название «основное богословие» является калькой с нем. слова Fundamentaltheologie. Первое сочинение с таким подзаголовком «Leitfaden für Vorlesungen über die allgemeine Einleitung in die theologische Wissenschaft und die Theorie der Religion und Offenbarung als erster Teil der Fundamental-Theologie» (Руководство для лекций по всеобщему введению в теологическую науку и теорию религии и откровения как первая часть фундаментальной теологии) было опубликовано в Праге в 1859 г. Й. Н. Эрлихом, к-рый в 1856 г. занял кафедру О. б. в Пражском ун-те.

В 1856 г. была образована 1-я кафедра основного и обличительного богословия в рус. духовных школах, в КазДА (Знаменский П. В. История Казанской ДА за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870). Каз., 1892. Вып. 2. Ч. 1. С. 250). Произошло это, вероятно, благодаря архиеп. Григорию (Постникову), в то время архиепископу Казанскому и Свияжскому, уделявшему большое внимание развитию апологетической и миссионерской деятельности. Согласно новому уставу духовных академий 1869 г., О. б. стало обязательным предметом для всех академий наряду с догматическим богословием (Объяснительная записка к проекту устава духовных академий. СПб., 1868). В уставе 1884 г. О. б. было заменено дисциплиной «Введение в круг богословских наук», к-рая знакомила студентов с основной лит-рой, методологией богословских дисциплин, определяла место каждой из них в «общем строе академического образования» (Объяснительная записка к проекту изменений в уставе православных духовных академий.

СПб., 1883. С. 18). Как следует из объяснительной записки к проекту устава 1909 г., эти задачи оказались трудновыполнимыми на практике. Кроме того, авторы проекта нового устава отмечали, что ввиду «крайнего развития атеистических и рационалистических учений» назрела необходимость вернуть в учебный план О. б. (Устав православных духовных академий, высочайше утвержденный 2 апр. 1910 г. Серг. II., 1910. С. 63). В результате в уставе 1910 г. О. б. было возвращено в учебные планы духовных академий и преподавалось вплоть до их закрытия в революционные годы. После возрождения духовных школ в СССР, в 40-х гг. XX в., было восстановлено и преподавание О. б.

Задачи, содержание и методология курса О. б. не были одинаковыми на протяжении истории. В интерпретации авторов учебных пособий по О. б. данная дисциплина тяготела к апологетике, философской (естественной) теологии, пропедевтическому введению в круг богословских дисциплин, охватывала нек-рые разделы догматического богословия, религиоведения, нравственного богословия и даже аскетики. В связи с этим название дисциплины в учебных планах духовных учебных заведений, а также названия учебных пособий варьировались: «Введение в богословие», «Христианская апологетика», «Апологетическое богословие». В МДА до кон. XIX в. О. б. не было в учебном плане, несмотря на предписание уставов, поскольку содержание курса до 1869 г. излагалось в рамках курса метафизики, читавшегося такими авторитетными профессорами, как прот. Ф. А. Голубинский и В. Д. Кудрявцев-Платонов, а после 1869 г. — в рамках курсов естественнонаучной апологетики, 1-м преподавателем которой стал проф. Д. Ф. Голубинский, и введения в богословские науки, переименованного в О. б. только после принятия устава 1910 г. В КазДА в 1867 г. по решению Аитония (Амфитеатрова), архиеп. Казанского и Свияжского, О. б. было отделено от обличительного богословия и вновь присоединено к догматике. В наст. время в рус. духовном образовании отсутствует разработанная концепция О. б. На практике оно обыкновенно приравнивается к богословскому разделу апологетики (см. классификацию в ст. *Апологетика*).

Значимый вклад в становление О. б. в рус. духовно-академической науке сделал преподаватель КазДА иером. Хрисанф (Ретивцев; впол. епископ), читавший курс в 1858–1865 гг. В лекциях он сделал акцент на истории религий, рассматривал доказательства бытия Божия и бессмертия души, вопрос о происхождении религии и Божественном откровении. Впол., в период ректорства в СПбДА (1869–1874), архим. Хрисанф составил программу по О. б. для семинарий, которая предполагала 4 основных тематических блока: критику теорий, касающихся существа религии и ее происхождения; обзор нехрист. религий (язычество, иудаизм, ислам); рассмотрение христианства как истинной богодухновенной религии и православия как единственно истинной формы христианства. Первым стандартным учебным курсом, соответствовавшим утвержденной программе, стал выдержавший 10 изданий до 1917 г. курс «Руководство к основному богословию» (1876) архим. Августина (Гуляницкого; впол. епископ). Предлагая вариант прочтения названия своего предмета как «основное богословие», автор отмечает значимость дисциплины, к-рая «полагает основу для всех прочих наук христианского богословия» (Августин (Гуляницкий), архим. Руководство к основному богословию. М., 1904³. С. 5). О. б., по его мнению, должно содержать в первую очередь «систематическое изложение рациональных оснований в пользу истины о божественном происхождении и божественном достоинстве христианства» (Там же. С. 3). Такой подход сближает О. б. с естественной теологией. По мнению архим. Августина, «с точки зрения самого разума в его здравых понятиях христианство не может быть не признано за религию не только совершенную, но и единственно истинную и богооткровенную» (Там же. С. 5). С естественной теологией О. б. объединяет прежде всего рассмотрение доказательств бытия Божия. В этом отношении архим. Августин испытал влияние «Лекций по умозрительному богословию» проф. МДА прот. Ф. А. Голубинского (М., 1868).

Наиболее проработанным и известным курсом О. б. стал курс «Христианская апологетика», прочитанный в 1881/82 уч. г. в СПбДА проф. Н. П. Рождественским. Рождествен-

ский мыслит О. б. как «фундамент для всего здания богословской науки» (*Рождественский Н. П.* Христианская апологетика: Курс основного богословия, читанный студентам СПбДА в 1881/82 уч. г. СПб., 1884. Ч. 1. С. 5). Др. богословские дисциплины, напр. догматическое или нравственное богословие, относятся к О. б. как частное к общему (Там же), поскольку опираются на утвержденные О. б. основные понятия о религии вообще (фактически о теизме) и о христ. откровении в частности. Основополагающими постулатами теизма в целом Рождественский называет бытие Божие, действительность сверхчувственного мира, бессмертие человека, а христианства — божественное происхождение христ. веры, богооткровенное достоинство христ. учения, богочеловеческую природу Основателя, значимость Церкви (Там же. С. 7–8). Утверждая, что О. б. исходит «из положительных основ веры и раскрывает последние в строгом согласии с учением православной Церкви» (Там же. С. 5), Рождественский соглашается с немецкими (как католическими, так и протестантскими) авторами философской догматики (или основной догматики) в том, что О. б. решает задачу философского раскрытия религ. истин. Отвечая на утверждение предполагаемых оппонентов о том, что догматы являются предметом только веры, Рождественский приводит в пример св. отцов Церкви, широко использовавших философский инструментарий в своих целях (Там же. С. 125–127). Структура курса Рождественского опирается на состав курсов предшественников, еп. Хрисанфа и еп. Августина, и включает 2 части: «Учение о религии вообще» и «Учение о религии откровенной, христианской». Первая часть разделена на 2 отдела. В 1-м — «Религия с ее субъективной стороны» — разбирается вопрос о существовании религии, о ее отношении к нравственности, научному знанию, искусству, дается критический разбор теорий происхождения религии, доказываются изначальность и всеобщность религии, а также монотеистический характер первоначальной религии, приводятся теории возникновения политеизма в его основных формах. Во 2-м разд., «Основные истины религии», Рождественский рассматривает доказательство бытия Божия (космо-

логическое, телеологическое, онтологическое, нравственное), основные формы религий (теизм, деизм, пантеизм, а также материализм как своеобразное проявление религиозности), основания для веры в бессмертие души. Вторая часть сочинения также включает 2 отдела: в 1-м дается религиозоведческий обзор «естественных религий» (индуизма, буддизма, зороастризма, религий Древнего Египта, Вавилона, Ассирии, Финикии, Греции, Рима), во 2-м — содержится учение о христ. Откровении, подробно обсуждаются проблемы, связанные с определением природы Божественного откровения и его видов, а также в 2 главах приводятся основные постулаты ветхозаветной и новозаветной религий.

Подобной схемы придерживались и другие дореволюционные авторы, напр. прот. Д. А. Тихомиров (Курс основного богословия. СПб., 1887), Н. А. Елеонский (Краткие записки по основному богословию. М., 1890), В. И. Добротворский (Основное богословие или христианская апологетика. Серг. П., 1895), Г. Я. Прозоров (Чтения по основному богословию: Для студентов Киев. политехн. ин-та имп. Александра II. К., 1900) и др. (см. обзор: *Шохин В. К.* Философская теология и основное богословие // Вестн. ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. 2014. Вып. 1(51). С. 57–79).

Пособия по О. б., появившиеся после долгого перерыва, в 90-х гг. XX в., — архиеп. *Михаила (Мудьюгина)* (Введение в основное богословие. М., 1995), А. И. *Осинова* (Путь разума в поисках истины: Основное богословие. М., 1997, 2008⁷), Д. Ю. Лушников (Основное богословие: Учеб. пособие. СПб., 2015) — зависят от дореволюционных курсов как методологически, так и содержательно. К особенностям этих пособий можно отнести включение в их состав дополнительных разделов, таких как «Религия в социальной жизни» (религия и труд, семья, гос-во) в пособии архиеп. Михаила и «Духовная жизнь» (по сочинениям свт. Игнатия (Брянчанинова)) в книге Осинова, к-рые, впрочем, не относятся к предмету О. б.

«ОСНОВЫ СОЦИАЛЬНОЙ КОНЦЕПЦИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ» — см. в ст. *Социальное учение Русской Православной Церкви*.

«ОСНОВЫ УЧЕНИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ О ДОСТОИНСТВЕ, СВОБОДЕ И ПРАВАХ ЧЕЛОВЕКА» — см. в ст. *Социальное учение Русской Православной Церкви*.

ОСОБНОЖИТЕЛЬНЫЙ МОНАСТЫРЬ — см. в ст. *Монашество*.

ОСОГОВСКИЙ МОНАСТЫРЬ [македон. Осоговски манастир] (Сарандапорский), во имя прп. *Иоакима Осоговского* обитель Кумановско-Осоговской епархии непризнанной Македонской Православной Церкви (МПЦ). Находится на крутом склоне горного массива Осогово, под вершиной Калин-Камен, в долине р. Крива, в 3 км от г. Крива-Паланка (Республика Македония). Изначально именовался Сарандапорским по греч. названию р. Крива (Сарандапор), но впоследствии получил название Осоговский. Основание обители описывается в поздних списках (старший — XV в.) Жития прп. Иоакима Осоговского (XI — нач. XII в.?). В правление визант. имп. *Мануила I Комнина* (1143–1180) овдовевший свящ. Феодор родом из обл. Овче-Поле после явления во сне прп. Иоакима пришел в места, где тот подвизался, и возвел ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы (часто перестраивалась, по архитектурным особенностям ныне датируется XVI в.). Впоследствии свящ. Феодор принял монашество с именем Феодан и возглавил сложившуюся вокруг него монашескую общину. После обретения мощей прп. Иоакима обитель стала центром паломничества. В Карловацком родословии XVI в. (*Стојановић Љ.* Стари српски родослови и летописи. Београд: Српски Карловци, 1927. С. 32) утверждается, что О. м. основал серб. кор. *Милутин* (1282–1321), но, по мнению С. Душанича, речь идет об обновлении обители (*Душанић.* 1941. С. 27). В 1330 г. в мон-ре серб. кор. *Стефан Дечанский* молился о победе в предстоящей битве с болг. царем Михаилом III Шишманом (1323–1330). Во 2-й пол. XIV в. при покровительстве воеводы Кюстендилской обл. Константина был отстроен монастырский комплекс.

После османского завоевания положение О. м. осложнилось: известно решение 1474 г., вынесенное Советом Дубровникской республики, о выделении 50 перперов осоговским насельникам. В июле 1585 г. обитель

пострадала при землетрясении. В конце того же или в начале следующего года еп. Кюстендилский Виссарион (см. *Виссарион I*, митр. Дабро-Боснийский), игумен О. м. Гервасий и иеромонах из мон-ря *Лесново* Стефан (в лит-ре иногда вместо Гервасия упом. Симеон, а вместо лесновского монаха — безымянный посланник Билинского мон-ря) при-



Осоговский монастырь.
Фотография. 2014 г.

были в Москву с грамотой патриарха Печского (имя не указано, вероятно Савватий (Соколович)), в которой излагалась просьба к царю Феодору Иоанновичу стать ктитorem обители (*Муравьев А. Н.* Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1858. Ч. 1. С. 182–183; *Пејић С.* Кратко приповедање о митр. Висариону (–1585–1589–) // Ниш и Византија: Симпозијум VIII, 3–5 јун 2009. Ниш, 2010. С. 391–399). В 1639/40 г. старцы Сарадапорского мон-ря направлялись в Москву за милостыней, но, т. к. в Путивле они не представили жалованной грамоты, их направили обратно, выдав небольшую сумму (Москва–Сербия, Белград–Россия: Сб. док-тов и мат-лов. М., 2009. Т. 1: Обществ. и полит. связи XVI–XVIII вв. С. 21, 54). Ок. 1660 г. в О. м. побывал турецкий путешественник Эвлия Челеби, сообщивший о многочисленности братии и гостей обители (*Евлија Челеби*. Путотпис: Одломци о југословенским земљама. Сарајево, 1979. С. 296–297).

В 1683 г. по дороге на Св. землю О. м. посетил Печский патриарх *Арсений III (Черноевич)*. Во время 2-го визита, в 1686 г., он велел провести ревизию церковной ризницы; в составленной описи обозначены: 47 серебряных лампад, 20 позолоченных лампад, 7 чаш, дискос, большая чаша с крышкой, 3 потира (один из них очень древний), 2 киота, 4 Евангелия,

47 крестов, панагия и проч. (*Стојановић*. Записи. 1982. Књ. 1. С. 440. Бр. 1859).

В 1690 г. австр. войска разграбили обитель. Бег Крива-Паланки получил разрешение от османских властей снести здания мон-ря и забрать имущество. До сер. XIX в. О. м. лежал в развалинах. По просьбе жителя Крива-Паланки хаджи Стефана Бегликция османские власти в 1847 г. разрешили возродить обитель: была восстановлена ц. в честь Рож-

дства Пресв. Богородицы и возведен 3-нефный собор во имя прп. Иоакима Осоговского (1847–1851; с 5 большими и 7 малыми куполами,

2 открытыми галереями, 4-ярусной колокольной; росписи 1884 г. и 1944 г. — Димитра Андонова Пап-радишки). В клир О. м., возможно, входил просветитель иером. Иоаким (см. *Кырчовский Иоаким*), который здесь часто находился. На рубеже XIX и XX вв. в мон-ре проживал лишь один монах, а в 10-х гг. XX в., во время Балканских войн, здесь недолго пребывали болгарские монахи.

В 1924 г. О. м. посетил серб. кор. Александр I Карагеоргиевич. Из настоятелей довоенного периода известны рус. архим. Кесарий, иером. Никанор (Добрич) и старец Анапия Святогорец (Герасимов; 1879–1963), к-рый с 1936 г. духовно окормлял возникшее при мон-ре сестричество во главе с игум. Аполлинарией (эта община была самой многочисленной в Македонии). После провозглашения автокефалии МПЦ (1967) часть монахинь О. м. перешла в юрисдикцию Сербской Православной Церкви (*Јанчовски Т.* Монаштвото во Македонија, 1944–2007. Скопје, 2010. С. 90), поэтому вскоре обитель опустела. С 1990 г. ею управляли священники из Крива-Паланки. В 2007 г. в обители проживала лишь игум. Злата (Там же. С. 138). С 1987 г. Мин-во культуры Республики Македония совместно с МПЦ ежегодно проводят в монастыре т. н. изобразительные колонии — пленэры, мастер-классы и выставки македон. художников и студентов.

В О. м. неск. столетий действовал скрипторий, в разных собраниях хранятся созданные в нем кодексы (самый ранний — *Минея* 2-й пол. XIII в. (НБКМ. N 113) с древнейшим списком службы прп. Иоакиму). Отсюда происходит Сарадапорская краткая летопись нач. XVI в., описывающая события от сотворения мира до 1512 г. (Сараево. Национальный музей Боснии и Герцеговины. Бр. E543. Л. 3196 — 325a).

Лит.: *Бошковић Ђ.* Архитектонски споменици на Тари и под Осогом // ГСНД. 1933. Књ. 12. С. 154–155; *Душанић С.* Иоаким Осоговски-Сарадапорски и његов манастир // Хришћанско дело. Скопје, 1941. Год. 7. Св. 1. С. 26–38; Манастир «Св. Иоаким Осоговски» (Крива Паланка): И житије на светејот. Крива Паланка, 1973; *Михајловски Ј.* Манастир Св. Иоаким Осоговски. Крива Паланка, 1991; *Поп-Атанасов Ѓ., Велев И., Јакимовска-Тошиќ М.* Скрипторски центри во средновеков. Македонија. Скопје, 1997. С. 247–266; *Миловска Д.* Ракосната традиција во македонските цркви и манастири. Скопје, 2007. Кн. 1. С. 70–74; *Корнаков Д.* Македонски манастири. Скопје, 2009. С. 97–102; *Антонов А.* Сарадапорският летопис и други приписки в ръкописен кодекс от XVI в. // Факти и мистификации в старите текстове. София, 2011. С. 415–436; *Petrova D.* Stories from the Conversion of the Bulgarians and the Russians in the Annals of Saradapor // Scripta & e-Scripta. Sofia 2014. N 13. P. 223–235.

ОСОРГИНЫ, церковно-общественные и муз. деятели рус. зарубежья.

Михаил Михайлович (30.06.1887, усадьба Сергиевское Калужского у. и губ., ныне с. Кольцово Ферзиковского р-на Калужской обл. — 29.10.1950, Париж), церковно-общественный деятель, псаломщик, автор обработок церковных распевов. Происходил из древнего рода московских потомственных дворян. Старший сын землевладельца Калужской губ. М. М. Осоргина (впосл. гродненский и тульский губернатор, в эмиграции во Франции принял священнический сан). Первоначальное образование получил дома, среднее — в гродненской и тульской гимназиях. С детских лет прислуживал, читал и пел в сельской Покровской ц. в имении Сергиевское. Окончил 2 курса юридического фак-та Московского ун-та (1907–1909), был определен на военную службу в лейб-гвардии Кирасирский полк (1909–1912), получил чин корнета, вышел в запас и перешел на гражданскую службу с причислением к МВД (1912). Член Калужской уездной земской управы, действительный статский советник, камергер имп. двора, помощник



еп. *Сергия (Королёва)* составил певч. обиход хора

Осоргины (слева направо):

*Николай Михайлович,
Сергей Михайлович,
Иулиания Михайловна,
иером. Афанасий
(Михаил Михайлович — сын),
Михаил Михайлович,
Елена Николаевна
(урожд. Муравьёва).
Фотография. 1946/47 г.*

подворья на основе *ва-
лаамского распева* и мос-

предводителя дворянства Калужского у. (1912–1914).

В годы первой мировой войны служил ординарцем главнокомандующего Северо-Западным фронтом, затем командиром автомобильной роты. Во время службы на Румынском фронте занимал разные должности в Ясской военной комендатуре. После Февральской революции стал помощником заведующего поездом Красного Креста, обслуживавшим демобилизованных и раненых солдат Западного фронта, затем получил должность заведующего. Вместе с поездом оказался в Донской обл. и перешел в Добровольческую армию на Юге России. В конце гражданской войны находился в Крыму и служил помощником начальника Ялтинского у., одновременно будучи псаломщиком Николаевской ц. при Ялтинском санатории морского ведомства. Женился на гр. Е. Н. Муравьёвой-Виленской (1919).

В кон. 1920 г. эмигрировал в К-поль, затем в Германию, где поселился в Баден-Бадене (1921). Псаломщик Преображенской ц. в Баден-Бадене и Сергиевского храма в Бад-Киссингене (1922–1923). Добился возвращения находящегося под секвестром рус. правосл. храма в Штутгарте, содействовал организации прихода при нем (1923). В янв. 1924 г. переехал в Париж, был поручителем митр. *Евлогия (Георгиевского)* при покупке имения в Париже для устройства в нем церкви и богословской школы. Член Комитета по сооружению Сергиевского подворья в Париже (1924–1925) и ответственный за его хозяйство. Псаломщик и регент студенческого хора *Православного богословского института преподобного Сергия Радонежского* (1925–1950). Совместно с еп. *Венямином (Федченковым)* и при участии

епископа *Сергия (Королёва)* составил певч. обиход хора Сергиевского подворья (1925–1950). Преподаватель церковного устава в Свято-Сергиевском богословском ин-те (1925–1947), организатор и преподаватель курсов псаломщиков при объединении «Православное дело» в Париже (сер. 30-х гг. XX в.). Автор статей по богослужебному уставу. Автор гармонизации церковных распевов («Милость мира» и «Плотию уснув» киевского распева, «Объятия Отча» болгарского распева, тропарь прп. Сергию Радонежскому и «Взбранной Воеводе» греческого распева, самоподобен «Небесных чинов» и др.). Записал с хором Богословского ин-та 2 граммпластинки церковных песнопений. Похоронен на рус. кладбище в Сент-Женевьев-де-Буа.

Арх.: Епарх. управление Рус. Экзархата КП (Париж). Ф.: Духовенство. Д.: Прощения об определении на церковную службу (1925); Ф.: Сергиевское подворье. Д.: Комитет по сооружению Сергиевского подворья (1924–1925); Ф.: Приходы. Д.: Сергиевское подворье (1925–1950).

Соч.: Многая лета [гр. К. А. Хрестовичу-Бутеневу, благодетелю Сергиевского подворья] // Возрождение: Газ. П., 1927. № 778. 20 июля. С. 3; Богослужебные указания // ЦВЗЕЕ. 1930. № 1. С. 25–32; Уставщик: Схемы правосл. чинопоследований суготного круга. П., 1936; Exposé de l'histoire de la musique religieuse en Russie // Congrès intern. de musique sacrée. P., 1937. P. 122–128; Особенности богослужений Великого четвертка и пятка в 1939 г. // ЦВЗЕЕ. 1939. № 1/2. С. 18–22; Памяти Д. С. Стеллецкого // Там же. 1947. № 6. С. 9–12; Воспоминания о приобретении Сергиевского подворья // Вестн. РХД. 1987. № 151. С. 249–273 (перезд.: Наше наследие. М., 1994. № 32. С. 83–91).

Лит.: 25-летний юбилей Правосл. Богословского ин-та в Париже: 1925–1950. П., 1950; *Семенов-Тянь-Шанский А., свящ.* Памяти М. М. Осоргина // ВРСХД. 1950. № 6. С. 30–33; *А. III. М. М. Осоргин* // ЦВЗЕЕ. 1951. № 1(28). С. 18–19; *Кассиан (Безобразов), еп.* Слово на отпевании М. М. Осоргина // Там же. С. 19–20; *Ossorguine N. M.* Un chanteur hors du commun: M. Ossorguine // Messager orthodoxe. P., 1987. N 104. P. 76–82; *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни. М., 1994. С. 402–404,

407, 431–432, 444; *Рар Г.* Киссингенский храм: его пастыри и богомольцы (1921–1984) // Братский вестн. Бад-Киссинген, 1997. Вып. 6. С. 4–12; *Рахманова М. П. М. М. Осоргин* // Золотая книга эмиграции. М., 1997. С. 474–475; *Ковалевский П. Е.* Дневники (1937–1948). СПб., 2001. Т. 1.

Николай Михайлович (8.09.1924, Париж — 5.11.2014, там же), псаломщик, регент, церковно-общественный деятель, автор обработок церковных распевов. Сын М. М. Осоргина. Род. на Сергиевском подворье. Учился в Русской гимназии в Париже. С раннего детства прислуживал в церкви Сергиевского подворья, где 8 янв. 1939 г. был посвящен в чтеца митр. *Евлогием (Георгиевским)*. Во время второй мировой войны прислуживал в Александро-Невском соборе в Париже. Член братства иподиаконов и прислужников при соборе. Окончил техническое уч-ще



*Н. М. Осоргин.
Фотография. 2005 г.*

(1946), Православный богословский ин-т прп. Сергия Радонежского в Париже (1949). Член студенческого братства им. преподобных Сергия и Иконы Радонежских. В 1950 г. женился на И. В. Александрович. Руководил кружком по изучению церковного пения при Русском студенческом христианском движении (1949–1955). 1 окт. 1951 г. был назначен псаломщиком ц. прп. Сергия Радонежского на Сергиевском подворье, исполнял это служение до самой смерти. Член приходского совета ц. прп. Сергия Радонежского (1951–2014). Регент мужского хора студентов Богословского ин-та и певчих ц. прп. Сергия. Преподаватель церковного устава

в Богословском ин-те (1951–2005). Администратор Сергиевского подворья (1951–2005). Директор епархиального свечного завода при Сергиевском подворье (1951–1995). Член редакционной комиссии по составлению «Нотного сборника православного русского церковного пения» (1962–1975; т. II. Лондонский сборник). Член комитета Об-ва ревнителей православного церковного пения (1968). Участник работ Межправославной комиссии по вопросу церковного календаря в Шамбези (1977). Член епархиального совета Архиепископии русских православных церквей в Зап. Европе (1981–1994). Автор статей по литургическому богословию.

Автор гармонизаций рус. церковных распевов («Херувимская» обиходная № 13, «Достойно есть» напева царя Феодора, Непорочны заупокойные валаамского распева, «Покой, Спасе» болгарского распева, Стихиры Пасхи обычного напева). Продолжил начатую отцом традицию муж. пения в Сергиевском храме и ввел частое применение мелодий знаменного распева как унисонно (догматики Октоиха, праздничные задостойники), так и многоголосно (в гармонизации А. Д. Кастальского). Записал грампластинки церковных песнопений. Передал неск. поколениям молодежи рус. эмиграции любовь к церковному уставу и богослужебному пению. Вел активную концертную деятельность с хором Сергиевского подворья, свидетельствуя т. о. о Православии перед зап. миром, выступал с хором во Франции, в Бельгии, Голландии, Швейцарии, Великобритании и Швеции (50–90-е гг. XX в.). Похоронен на рус. кладбище в Сент-Женевьев-де-Буа.

Арх.: Епарх. управление Рус. Экзархата КП (Париж). Ф.: Приходы. Д.: Сергиевское подворье (1939–2014).

Соч.: Проблемы, связанные с применением нового стиля в церк. календаре // ВРХД. 1965. № 78. С. 1–5; La Résurrection du Christ en tant que victoire définitive sur la mort à travers le septième jour, d'après la liturgie orthodoxe // Le Christ dans la liturgie: CSS, 27^e Semaine. R., 1981. P. 151–167; La Triade (Trihéméron), thème du 4^e Evangile selon la liturgie orthodoxe // La liturgie, son sens, son esprit, sa méthode: CSS, 28^e Semaine. R., 1982. P. 191–213; La Sainte Trinité et le Temps Pascal // Trinité et liturgie: CSS, 30^e Semaine. R., 1984. P. 179–194; К вопросу о литургическом календаре // ВРЗЕПЭ. 1985. № 114. С. 143–161; Eschatologie et cycles liturgiques // Eschatologie et liturgie: CSS, 31^e Semaine. R., 1985. P. 207–226; La place de la Mère de Dieu dans la liturgie orthodoxe // Saints et sainteté dans

la liturgie: CSS, 33^e Semaine. R., 1987. P. 275–290; Que signifie la sanctification du temps? // Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie: CSS, 34^e Semaine. R., 1988. P. 225–240; L'Annonciation, la Nativité et Pâques comme image de la résurrection au 3^e jour, en relation avec la formule de Nicé déterminant Pâques // Liturgie, conversion et vie monastique: CSS, 35^e Semaine. R., 1989. P. 226–281; Eléments cosmiques de la mystagogie chrétienne // Mystagogie: Pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne: CSS, 39^e Semaine. R., 1993. P. 243–251; L'union d'Adam et d'Eve comme fondement du sacrement du mariage // Le mariage: CSS, 40^e Semaine. R., 1994. P. 239–254; La date de Pâques orthodoxe, le 1^{er} mai 1994 // Nouvelles de Saint-Serge. P., 1994. N 18. P. 12–20; Церковное пение зарубежья: Интервью / Бесед.: М. Асмус // Радонеж: Газ. 1997. № 18(62).

Лит.: Бобринский Б., *протопр.* Н. М. Осоргин // Прп. Сергей в Париже: История Парижского Правосл. богословского ин-та. СПб., 2010. С. 499–502; А. Н. [Нивьер А. П.] In memoriam N. M. Ossorguine (1924–2014) // www.exarchat.eu/spip.php?article1585 [Электр. ресурс].

А. П. Нивьер

ОСОРЬИН Дружина (Каллистрат) Георгиевич (ок. 1578 — сер. XVII в.), сын прп. *Георгия* Васильевича Осорьина и прп. *Иулиании Осорьиной* (прав. Лазаревской), рус. агиограф XVII в. Происходил из старомосковского рода детей боярских (АСЗ. Т. 3. № 306–309. С. 250–252; № 535. С. 454), к-рый был тесным образом связан с приказной средой (Правящая элита Рус. гос-ва IX — нач. XVIII в.: Очерки истории. СПб., 2006. С. 262). Злобины-Осорьины, ближайшие родственники О., являлись старинными вкладчиками Троице-Сергиева мон-ря (*Кириченко Л. А., Николаева С. В.* Кормовая книга Троице-Сергиева мон-ря 1674 г.: (Исслед. и публ.). М., 2008 (по указ.)). Следует признать устаревшими принятые в историографии версии о рождении О. ок. 1570–1572 гг. (*Скрипиль*. 1948. С. 259) или ок. 1574 г. (*Кротов*. 1987. С. 16–18) (ср.: *Руди, Соколова*. 1993. С. 429). О времени рождения О. свидетельствует текст ввозной грамоты от 4 сент. 1590 г. муромскому вотчиннику Г. В. Осорьину на нижегородское поместье, в к-рой сообщается, что у него был сын «Дружин[ка] двунатцати лет» (АСЗ. Т. 2. № 338. С. 298). Детство О. до его зачисления в нач. 90-х гг. XVI в. в новики прошло в отцовском поместье в дер. Ярцово-Чирьево в Березопольском стане Нижегородского у. (Там же. № 337. С. 297).

В 1605 г. упоминается в десятне (списке служилых людей) как городской сын боярский. Несмотря на

свое небоярское происхождение, в XVII в. О. и нек-рые его родственники входили в немногочисленную группу уездной военнослужилой знати Русского гос-ва, к-рым удалось сохранить за собой родовые вотчины, полученные их предками в XV–XVI вв. (*Шватченко О. А.* Светские феод. вотчины в России во 2-й пол. XVII в.: Ист.-геогр. очерк. М., 1996. С. 274; *Лантева Т. А.* Провинциальное дворянство России в XVII в. М., 2010. С. 349–350).

В 1610–1643 гг. О. занимал должность губного старосты. Одной из важных его задач было «обыскивати и имати лихих людей». В эпоху *Смутного времени* это была должность, связанная с риском для жизни (о некоторых обстоятельствах службы О. см.: АСЗ. Т. 4. № 518. С. 423–425; *Антонов А. В.* К биографии стрелецкого головы А. А. Миклушина // Памяти [М. П.] Лукичева: Сб. ст. по истории и источниковедению. М., 2006. С. 523–540).

Зиму—лето 1613 г. О. провел в Москве, где рассматривалась его челобитная «о вотчинном деле» (Документы Печатного приказа. 1994. С. 14, 150, 153) в связи с проведением Земского собора, на к-ром рус. царем был избран *Михаил Феодорович Романов*.

В 1615 г. благодаря высокому служебному положению О. удалось привлечь внимание местного духовенства к нетленным мощам своей матери. Он способствовал распространению и утверждению почитания в Муроме своих родителей в *муромском в честь Преображения Господня мужском монастыре*. Некоторые из исцеленных у гробницы прп. Иулиании Лазаревской были вкладчиками этой обители.

В 1625 и 1632 гг. О. были адресованы царские грамоты о выборе кандидатов на должность губных целовальников. В 1637 г. в описании г. Мурома отмечается двор О. в городе.

В марте—сент. 1643 г., после получения царской грамоты, он был вынужден оставить свою должность из-за доноса. Несмотря на благоприятный исход дела, О. продал единственную вотчину, чтобы иметь возможность оплатить иск. К авг. 1644 г. он был отпущен из-под ареста и смог вернуться в Муром.

В кон. 1644 г. против 50 муромских дворян был подан ложный донос о том, что они якобы специаль-

но не явились на службу в Одоев без уважительных причин. В дек. 1644 г. 12 обвиняемых во главе с О. приехали в Москву, чтобы оправдаться. В челобитной царю Михаилу Феодоровичу О. вспоминал, что уже из-за 1-го доноса он лишился средств к существованию («кормлюся по племянники и друзьям»). Разбор этого дела затянулся до весны 1645 г., когда О. и др. муромцам наконец удалось оправдаться.

Последнее датированное чудо в принадлежащей О. краткой редакции Жития прп. Иулиании относится к 8 мая 1649 г. (БЛДР. Т. 15. С. 117). После сер. XVII в. О. в источниках не упоминается.

В рус. лит-ре XVII в. О. выступает как новатор. Агиограф принадлежал не к монашеской или духовной, а к служилой среде, поэтому в написанном им Житии его матери преобладает мирское содержание. Как автор О. упоминается в заглавии Пространной редакции Жития: «Житие и преставление святых и преподобных и праведных матерее нашей Иулиании Лазаревския. Списание многогрешным Калистратом, пореклу Дружину Осорьиным, сыном ея, что в Муромских пределах» (ОР РНБ. ОЛДП. Q.688. Л. 144). Агиограф гордится происхождением из древнего богатого рода, тесно связанного с двором царя *Иоанна IV Васильевича* Грозного. О. подробно описывает повседневный быт и отношения в кругу семьи. В совр. историографии поддерживается мнение Ф. И. Буслаева (Буслаев. 1861), что О. первым в лит-ре сделал важный вывод о том, что «женщина может быть святой и в семье, а не обязательно в монастыре» (Очерки рус. культуры XVII в. М., 1979. Ч. 2: Духовная жизнь. С. 110).

Арх.: РГАДА. Ф. 210. Московский стол. Стб. 189. Ст. 4. Л. 1–58; Белгородский стол. Стб. 1108; Ф. 388. № 845. Л. 328–350 [Кошня 1785 г.]; Ф. 1180. Муромская губная изба. Оп. 1. № 1; Ф. 1209. Столбцы по Мурому. № 103/35995. Л. 61 об. – 62, 77, 219; Ф. 1209. Столбцы по Н. Новгороду. № 629/20978. Л. 36–38; РГБ. Ф. 215. Архив М. М. Осоргина. Картон 3. № 7, 14–17, 19.

Соч.: Скрипиль М. О., ред. Повесть об Ульянии Осорьинной: Ист. коммент. и тексты // ТОДРЛ. 1948. Т. 6. С. 256–323; Рус. повесть XVII в. / Сост.: М. О. Скрипиль, Л., 1954. С. 39–47, 200–208; Повесть об Ульянии Осорьинной / Подгот. текста, коммент.: Т. Р. Руди // ПЛДР: XVII в. 1988. Кн. 1. С. 98–104, 612–615; То же // БЛДР. 2006. Т. 15: XVII в. С. 108–117; Житие Юлиании Лазаревской: Повесть об Ульянии Осорьинной / Исслед., подгот. текста: Т. Р. Руди. СПб., 1996.

Ист.: ААЭ. Т. 3. № 163. С. 230; № 210. С. 308; № 295. С. 437; № 297. С. 438; АЮБДР. Т. 1. Стб. 694–696; Тихоограов К. Владимирский сб.: Мат-лы для статистики, этнографии, истории и археологии Владимирской губ. М., 1857. С. 147; Сторожев В. Н. Мат-лы для истории рус. дворянства. М., 1891. Вып. 1: Тысячная книга и десятины XVI в. С. 73, 86; Титов А. А. Ист. обозрение г. Муром // Тр. Владимирской УАК. 1902. Т. 4. Прил. С. 45 (отд. паг.); Док-ты Печатного приказа (1613–1615 гг.) / Сост.: С. Б. Веселовский. М., 1994. С. 14, 150, 153.

Лит.: Буслаев Ф. И. Идеальные жен. характеры Др. Руси // Он же. Ист. очерки. СПб., 1861. Т. 2. С. 238–268; Толстой М. В. Юлиания Иустиниовна Осоргина, благочестивая и праведная помянница XVI в. // Он же. Рус. подвижники. М., 1868. С. 67–78 (То же // ДЧ. 1869. Ч. 1. № 1. С. 3–17); Ключевский. Древнерусские жития. С. 322–323; он же. Добрые люди Др. Руси. М., 1896². С. 9–16; Барсуков. Источники агиографии. Стб. 282–283; Лихачев П. И. Грамоты рода Осорьинных // ИРГО. 1900. Вып. 1. Отд. 3. С. 14–40; История рус. лит-ры X–XVII вв. / Ред.: Д. С. Лихачев. М., 1980. С. 351–354; Кротов М. Г. Новое об авторе «Жития Ульянии Лазаревской» // ПКНО. 1985. М., 1987. С. 16–18; Руди Т. Р. Об одной реалии в «Повести об Ульянии Осорьинной» // Лит-ра Др. Руси: Источниковедение. Л., 1988. С. 177–179; она же. Повесть об Ульянии Осорьинной // ТОДРЛ. 1988. Т. 41. С. 119–121; она же. Повесть об Ульянии Осорьинной: (Лит. история произведения): АКД. Л., 1989; она же. «Повесть об Ульянии Осорьинной» и нижегородские земли // В память Отечества: Мат-лы науч. чт. Горький, 1989. С. 81–87; Руди Т. Р., Соколова Л. В. Осорьин Калистрат (Дружина) Георгиевич // СККДР. 1993. Вып. 3. Ч. 2. С. 429–433 [Библиогр.].

А. В. Кузьмин

ОСРОЕНА [Эдесское царство; греч. Ὀσροηνή, Ὀσδρονή, Ὀρρονή; сир. ܐܕܝܨܐ, ܐܕܝܨܐ ܕܥܝܪܐܐܝܐ], историческая область в Сев. Месопотамии (юго-восток совр. Турции и север совр. Сирии), эллинистическое царство (2-я пол. II в. до Р. Х. — сер. III в. по Р. Х.), первое известное гос-во, в к-ром на рубеже II и III вв. христианство получило офиц. покровительство властей. На западе граница О. доходила по р. Евфрат, на востоке достигала р. Тигр. Столица О. — Эдесса (сир. Урхай; ныне Шанлыурфа, Турция). Основными жителями О. были арамеи, говорившие на восточноарам. диалекте Эдессы, к-рый не позднее III в. по Р. Х. стал основой классического сир. языка; греческое и латинское население составляло в О. меньшинство. Древнейшим городом на территории О. был Харран (Карры; сир. ܫܪܪܐ; греч. Κάρραι; лат. Carrhae; близ совр. дер. Алтынбашак, Турция), вероятно, тождественный библейскому Харрану. В VI–II вв. О. последовательно входила в состав гос-ва

Ахеменидов, империи Александра Великого и державы Селевкидов. При распаде последней возник ряд полунезависимых араам. гос-в, особую роль среди которых играли О. и Адиабена. О., ставшая отдельным гос-вом в 132 г. до Р. Х., находилась на стыке Софенского и Коммагенского царств, Вел. Армении, а также новообразованной Парфянской империи. В О. утвердилась династия семит. происхождения, к-рую принято называть династией Авгарей, поскольку это имя, наряду с именем Ману, было наиболее распространено среди ее представителей (*Shahid*. 1984. P. 3–8; *Segal*. 1985). В 64–63 гг. до Р. Х. селевкидская Сирия была завоевана римлянами и преобразована в провинцию. О. и Адиабена стали буферными гос-вами на границе римской и парфянской сфер влияния. Цари Адиабены занимали антирим. позицию, О. стала союзницей римлян и форпостом для их походов против Парфии. В I в. по Р. Х. Коммагена была присоединена к Римской империи, Евфрат стал пограничной рекой между Римом, с одной стороны, и О., Адиабеной и Софеной — с другой. В это время на престоле О. находился царь Авгарь V бар Ману Уккама (4 г. до Р. Х. — 7 г. по Р. Х., 13–50 гг. по Р. Х.), с именем к-рого раннехрист. предание связало неск. апокрифов, повествующих о начале проповеди христианства в О., в т. ч. «Переписку Авгаря с Иисусом Христом». Эти апокрифы содержат значительное число анахронизмов. В действительности христианство приобрело в О. статус покровительствуемой религии в правление Авгаря VIII бар Ману (177–212), за столетие до легализации христиан в Римской империи (*Segal*. 1970. P. 70). Вероятно, Авгарь VIII, желавший утвердить самостоятельность О., выбрал христианство как религию, в равной степени удаленную от Римской и Парфянской империй (подробнее см. в статьях *Авгарь*, *Аддай*).

В ходе военных кампаний имп. *Септимия Севера* против Парфии (195 и 197–198) О. была подчинена Риму (*Dio Cassius*. Hist. Rom. LXXV 1–2; Scr. hist. Aug. Septimius Severus. XVIII 1), причем ее территория была разделена на провинцию Осроена, к-рая вошла в состав Римской империи, и полунезависимое Эдесское царство. Последним продолжал править Авгарь VIII, принявший тогда

же рим имя — Луций Элий Септимий. По всей видимости, в состав царства Авгаря входили территории, непосредственно примыкавшие к Эдессе. Септимий способствовал развитию тесных отношений между Эдесским царством и провинцией О., причем оба указанных политических образования должны были служить форпостом рим. влияния на Востоке. В 214/6 г. имп. *Каракалла* присоединил Эдесское царство к провинции О.; Эдесса получила статус рим. колонии. Династия Авгарей была сохранена, однако ее представители, видимо, не обладали реальной властью. Номинальная независимость О. была ликвидирована в 244/9 г. В 260 г. Эдессу и Карры на нек-рое время захватили войска персид. шаха Шапура I, однако вскоре О. перешла под контроль правителя *Пальмиры* Луция Септимия Одената (ок. 250–266/7). После гибели Одената его 2-я жена, *Зенобия*, исполнявшая обязанности регента, начала военную кампанию против Рима, к-рая завершилась победой имп. *Аврелиана* (270–275) и пленением Зенобии. С этого времени вплоть до *арабских завоеваний* в сер. VII в. О. оставалась римской (византийской) провинцией.

Ист.: *Plin. Sen. Natur. Hist. Vol. 1; Dio Cassius. Hist. Rom. XL 20–23; LXX 1–2; Plut. Vitae; Chron. Edess.; Ps.-Dionys. Chron. Vol. 1. P. 50–131 [textus]; P. 40–98 [versio].*

Лит.: *Segal J. B. Edessa, «The Blessed City». Oxf., 1970; idem. Abgar // Elran. 1985. Vol. 1. Fasc. 2. P. 210–213; Shahid I. Rome and the Arabs: A Prolegomenon to the Study of Byzantium and the Arabs. Wash., 1984; Fedalto. Hierarchia. Vol. 2. P. 803–813; Абрамзон М. Г. Осроена в рим. вост. политике в I в. до н. э. — III в. н. э. // Проблемы истории, филологии, культуры. М.: Магнитогорск; Поволжье, 2005. Вып. 15. С. 111–119; Baum W. König Abgar bar Manu (ca. 177–212) und die Frage nach dem «christlichen» Staat Edessa // Der Christliche Orient und seine Umwelt: Gesamtheit Studien zu Ehren J. Tubach anlässlich seines 60. Geburtstags / Hrsg. S. G. Vashalomidze, L. Greisiger. Wiesbaden, 2007. S. 99–116; TIB. 2014. Bd. 15; Заболотный Е. А. История конфес. разделения сир. христианства и развитие христологии в IV–VIII вв.: Дис. М., 2016. С. 60–66.*

Е. А. Заболотный

«OSSERVATORE ROMANO» [итал.— «Римский обозреватель»], ежедневная газета Папского престола. Не является его офиц. печатным органом, имеет собственную издательскую политику. Основана в 1861 г. Выходит ежедневно, кроме понедельника и праздничных дней (по гос. календарю *Ватикана*). Из-

дается на итальянском, а также на др. языках: с 1949 г.— на франц. языке (по четвергам; распространяется в 132 странах мира по подписке), с 1968 г.— на англ. языке (по пятницам; распространяется во всех странах мира, печатается также в США и Индии), с 1969 г.— на испан. языке (по пятницам; распространяется во всех странах мира по подписке, печатается также в Аргентине, Мексике и Перу), с 1970 г.— на португ. языке (по четвергам; распространяется в 136 странах мира по подписке, с 2006 печатается также в Бразилии), с 1971 г.— на нем. языке (с 1986 печатается в Германии), с 1980 г. раз в месяц выходит на польск. языке, с 2009 г. издается в Индии (в шт. Керала) на языке малаялам. Офиц. папские документы публикуются во всех еженедельных изданиях на языке оригинала. В рубрике «Наша информация» газета публикует офиц. коммюнике, сведения о папских аудиенциях и назначениях. С 1949 г. по четвергам выходит еженедельное приложение на итал. языке.

Предшественником «О. Р.» была католич. газета с тем же названием, основанная в Риме в 1849 г. и выходившая под рук. аббата Франческо Баттелли. В 1852 г. ее закрыли по требованию министра иностранных дел Савойской монархии Массимо Талларелли, маркиза д'Адзельо, из-за публикаций, показавшихся оскорбительными членам королевского дома. Появление в 1-й пол. XIX в. католич. прессы не было случайным явлением: во мн. европ. странах католич. газеты и журналы служили противовесом светской прессе, имевшей антиклерикальную направленность.

«О. Р.» основали на частные средства адвокат Н. Дзанкини и журналист Дж. Бастиа. Их инициатива поддержана министром внутренних дел Папского гос-ва Маркантонио Пачелли, к-рый сначала предлагал назвать газ. «L'Amico della Verità» (итал.— «Друг истины»). Целью нового католического издания было «опровержение широко распространенной клеветы на Римского понтифика». Первый номер «О. Р.» вышел 1 июля 1861 г., спустя несколько месяцев после создания объединенного Итальянского королевства (17 марта 1861). Газета имела подзаголовок «Политико-религиозная газета», в 1862 г. к нему добавили

2 эпиграфа: «Unicuique suum» (лат.— «Каждому свое») и «Non praevalent» (лат.— «Не одолеют») (имеется в виду цитата: «...и Я говорю тебе: ты — Пётр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата Ада не одолеют ее» — Мф 16. 18)).

В 1866–1884 гг. директором газеты был А. Бавьера, журналист и член почетной гвардии, крестник папы Римского *Пия IX* (1846–1878), к-рый финансово поддерживал издание. Бавьера первым из журналистов присутствовал на *Ватиканском I Соборе* (1869–1870), в «О. Р.» публиковалась хроника соборных заседаний.

После взятия Рима итал. войсками (20 сент. 1870) офиц. газ. Папского престола «Giornale di Roma» была закрыта, ее функции взяла на себя «О. Р.», с 17 окт. 1870 г. возобновившая свое издание. Собственником газеты стало франц. Société générale des publications internationales (Акционерное общество международных изданий), основавшее значительное число католич. газет в разных столицах Европы; об-ву принадлежала и газ. «Journal de Rome», выходившая в Риме в 1881–1885 гг. также под рук. Бавьера. В 1885 г. «О. Р.» приобрел папа Римский *Лев XIII* (1878–1903). Хотя с этого времени газета являлась собственностью Папского престола, она не стала его офиц. печатным органом. В 1909 г. в газете появились рубрики, посвященные театру, искусству и спорту. В 1911 г. «О. Р.» стала издаваться на 6 страницах вместо прежних 4. В этот период газета уделяла первостепенное внимание «римскому вопросу» (см. в ст. *Италия*) и внутренней и внешней политике гос-ва, в отражении этих сторон жизни следуя курсу Папского престола. Во время первой мировой войны газ. «О. Р.» придерживалась позиции нейтралитета, публикуя лишь сведения, к-рые получала от итал. пресс-агентства Стефани (действовало в 1853–1945).

В 1920 г. газету возглавил гр. Дж. Далла Торре дель Темпио ди Сангунетто, оставшийся на этом посту до 1960 г. С «О. Р.» сотрудничали многие видные итал. интеллектуалы, не вовлеченные в фашистские круги. В 1929 г., после подписания *Латеранских соглашений*, редакция газеты разместилась внутри ватиканских стен. В это время в «О. Р.» появились рубрики «Acta diurna» (Ежедневные дела) и «Prob-

lemi del giorno» (Проблемы сегодняшнего дня). В 1933–1940 гг. в них было опубликовано более тысячи статей, независимо трактовавших международную обстановку, что неоднократно приводило к конфликтам с фашистскими властями.

С 1930 по 1938 г. выходило иллюстрированное приложение к газете — «L'Illustrazione Vaticana» (также под рук. Далла Торре). С 1934 г. издавался еженедельник «L'Osservatore romano della domenica» (Воскресный Римский обозреватель), в 1951 г. переименованный в «L'Osservatore della Domenica» (Воскресный обозреватель) (в 1979 он был преобразован в простую вставку в газету и в 2007 перестал выходить). В 1939 г. заместитель гос. секретаря Ватикана Дж. Б. Монтини (папа Римский Павел VI в 1963–1978) создал при Ватикане пресс-бюро, руководство которым возложил на главных редакторов «О. Р.».

Столкновения с фашистскими властями усилились с 1938 г., когда газета выступила с критикой расовой политики фашистского режима, и особенно с началом второй мировой войны — в связи с независимой трактовкой военного конфликта. Тираж газеты вырос до 100 тыс. экз., однако мн. номера подвергались секвестированию. «О. Р.» не публиковала военные бюллетени и в годы войны под давлением фашистского правительства была вынуждена сократить тиражи.

В 1960 г. директором газеты стал Р. Манчини (при нем и до 80-х гг. XX в. газета воздерживалась от комментариев в отношении политики Итальянского гос-ва), в 1978 г. — В. Вольпини, в 1984 г. — М. Аньес, с 2007 г. (и по наст. время) директором «О. Р.» является Дж. М. Вьян. С 2007 г. первая и последняя страницы «О. Р.» публикуются в цвете. В 2008 г. членом редакции стала женщина, Сильвия Гуиди.

В наст. время в газете работают ок. 30 редакторов и 70 адм. и технических работников; с 1937 г. их духовным окормлением занимается орден салезианцев.

«О. Р.» освещает деятельность Папского престола и является одним из 3 официальных источников новостей о ней наряду с Радио Ватикана и телевидением CTV (Centro Televisivo Vaticano). Газета публикует полностью тексты папских документов, официальные документы Папского престо-

ла, информацию о деятельности Папского престола и Римско-католической Церкви во всем мире. В «О. Р.» имеются рубрики, посвященные международным событиям, культуре, внутреннему положению в Италии, местным новостям.

Лит.: Zazinović C. L'Osservatore Romano negli ultimi dieci anni dello Stato Pontificio (1861–1870). R., 1943; Cavalli F. Nel centenario dell'Osservatore Romano // La civiltà Cattolica. R., 1961. Vol. 112. N 3. P. 140–152; Sandmann F. Die Haltung des Vatikans zum Nationalsozialismus im Spiegel des «Osservatore Romano» (von 1929 bis zum Kriegsausbruch): Diss. Mainz, 1965; Leoni Fr. L'Osservatore romano: Origini ed evoluzione. Napoli, 1970; Borzomati P. «L'Osservatore Romano» negli anni della guerra fredda // Studium. R., 1992. Vol. 88. P. 81–96; L'Osservatore Romano: 150 anni: Numero speciale / A cura di Fr. M. Valiante. Vat., 2011.

Е. С. Токарева

ОСТАШКОВСКИЙ В ЧЕСТЬ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ «ЗНАМЕНИЕ» ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ, располагался в г. Осташкове (Тверская обл.).

Предыстория возникновения обители. В 1-й пол. XVII в. в Осташковских слободах сложился небольшой кружок женщин, желавших посвятить себя иноческой жизни (*Успенский*. 1890. С. 4). Поскольку в округе не было жен. мон-ря, то они жили

пожаловал каждой из них по «гривне». К 70-м гг. XVII в. численность «монахинь» достигла 30, и они приняли решение организовать в Осташковских слободах жен. мон-рь.

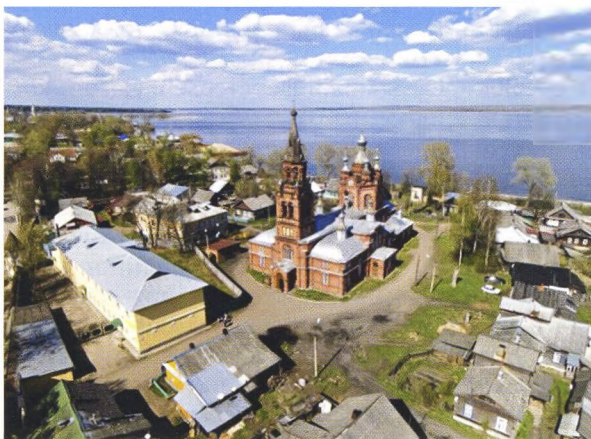
1673–1928 гг. Для основания обители по согласованию с жителями Осташковских слобод была выбрана территория т. н. Старого Струговища, где в XVII в. находились кладбище для погребения «странных» и «убогих» и часовня (именовалась Дальней, Убогий Дом). У осташковских стариц была почитаемая икона Божией Матери «Знамение», к-рой они и решили посвятить обитель.

Испросив благословение патриарха *Питирима*, 4 мая 1673 г. старицы обратились с прошением об устройении мон-ря к парю Алексею Михайловичу (Ист. записка. 1852. С. 4–6). Грамотой от 12 июня 1673 г. осташковскому воеводе И. И. Еврееву царь предписал объявить о своем согласии на устройство обители (Там же. С. 6–8), одновременно благословение дал митр. Сарский и Подонский *Павел* (Там же. С. 8–10). 25 сент. Евреев отвел старицам под строительство мон-ря землю.

Указом Московской духовной д-кастерии от 22 янв. 1725 г. к О. З. м. были приписаны ржевский в честь

Рождества Христова жен. мон-рь и Преображения Господня на Рогоже жен. мон-рь (Пелагenna пустынь) близ Осташкова

Осташковский
Знаменский монастырь.
Фотография. 2016 г.
Фото: М. и В. Архиповы



поблизости от приходских храмов слобод, просили подаяния, зарабатывали на жизнь рукоделием. Они носили монашескую одежду, давали обет безбрачия и не употребляли в пищу мяса. Три старицы: Евпраксия Волговская, Фотиния из Трестина и Марина Безногая — упоминаются в синодике *Ниловой Стоlobенской в честь Богоявления мужской пустыни* 1638 г. как сделавшие вклад на поминовение (Там же. С. 4–5). К 1656 г. таких инокинь было уже 23; при проезде через Осташковские слободы патриарх *Никон* (*Митов*)

в О. З. м., но не упразднена (в 1764 упразднена, храм обращен в приходский).

При введении в 1764 г. монастырских штатов О. З. м. отнесен к обителям 3-го класса.

В 1844–1868 гг. и с 1888 г. в О. З. м. действовал приют для бедных девиц из духовного сословия (в разное время в нем проживали от 9 до 18 чел.).

Во время грандиозного пожара в Осташкове, 8 июня 1868 г., комплекс мон-ря значительно пострадал: практически все деревянные строения были уничтожены, почти

полностью выгорели внутри храмы обители. Лишь благодаря крупным частным пожертвованиям мон-рь удалось достаточно быстро восстановить. Важнейшую роль в этом сыграла супруга городского головы П. И. Савина (урожд. Куликова, в 1-м браке Орлова; 1815–1900).

В нояб. 1918 г. для проведения в жизнь декрета «*Об отделении церкви от государства и школы от церкви*» в Осташкове организована комиссия при уездном ЦИК (*Глафилова*. 2017. С. 74). В мон-ре в нач. 20-х гг. XX в. были созданы община (включала 147 монахинь и 49 мирян; преобладали насельницы, прожившие в О. З. м. 35–50 лет (Там же)) и трудовая коммуна. Еще до окончательного закрытия обители в настоящем корпусе разместился детский приют (67 воспитанниц и 17 служащих), часть келий была отдана под жилье для рабочих и служащих (впосл. т. н. Рабочий городок) (Там же. С. 79). В 1928 г., после закрытия Вознесенского собора, О. З. м. прекратил существование.

Насельницы и настоятельницы обители. Первой игуменией обители в 1673 г. была избрана Евпраксия (Волговская), проживавшая в Пелагеиной пуст. 22 марта 1674 г. она получила благословение митр. Сарского и Подонского Павла и была возведена в сан игумении (Ист. записка. 1852. С. 12; *Успенский*. 1890. С. 10; возглавляла обитель до 1691). Ее преемницы: игумении Пелагия (со 2 июня 1691), Сусанна (с 5 авг. 1696 (Ист. записка. 1852. С. 19) или 6 авг. 1697 (*Успенский*. 1890. С. 64)), Неонилла (1701–1722), Дорофея (1722–1724), Евфимия (Шатилова; 8 янв. 1725 – 1 марта 1750), Олимпиада (Пожогина-Отрошкевич; 1750–1757, 1759 – 24 авг. 1794), Евпраксия (Шишмарёва; 11 дек. 1794 – 1812), Евстолия (Маринова; 20 февр. 1812 – 1837), Мария (Игнатьева; 1837–1849), Агния (Толстая; 1849–1881), Ольга (Жуковская; 1881 – 15 авг. 1887) (Там же. С. 64–67), Антония (Ушакова) (1887–1891), Аполлинария (Башина; 1891–1894), Еликонида (1894–1911), Маргарита (1911 – не ранее 1917). Последней настоятельницей мон-ря стала игум. Екатерина (Дюкова; не ранее 1917 – 1928), обвиненная в 1931 г. в контрреволюционной деятельности и высланная на 3 года в Казахстан (ее дальнейшая судьба неизв.).

После упразднения в 1725 г. ржевского в честь Рождества Христова

жен. мон-ря в О. З. м. были переведены 12 его насельниц. После закрытия в 1764 г. Пелагеиной пуст. игум. Александра, казначея Матрона, монахини Марфа и Феодора перешли в О. З. м. и были приняты в число насельниц сверх штата.

Численность насельниц мон-ря составляла: свыше 50 чел. (1725), 210 чел. (из них 175 послушниц; 1901), 128 чел. (из них 92 послушницы; 1907), 147 чел. (1919).

Материальное обеспечение. В 1678–1764 гг. О. З. м. получал ругу хлебом, столовыми припасами и «церковными потребами» (*Успенский*. 1890. С. 12, 68). После причисления обители к 3-му классу установлено ежегодное содержание О. З. м. в размере 375 р. 60 к. (Там же. С. 71), в 1797 г. имп. Павлом I Петровичем оно увеличено на 435 р. (Там же. С. 33), к 1901 г. составляло 337 р. 43 к. (*Добровольский*. 1901. С. 624).

Формирование земельных владений обители началось с 80-х гг. XVII в. Грамотой от 1 сент. 1683 г. патриарх *Иоаким (Савёлов)* выделил О. З. м. землю под огороды близ обители, затем в том же году пожаловал обители о-в Попов в Котицком плесе оз. Селигер, замененный по грамоте от 25 февр. 1696 г. на о-в Ивановский. Грамотой от 1 июля 1700 г. патриарх *Адриан* пожаловал О. З. м. о-в Перетье в Сосницком плесе на 10 лет без оброка (с 1714 принадлежал обители на условиях выплаты оброка) (*Успенский*. 1890. С. 13. Примеч. 4). При проведении секуляризации церковных имуществ О. З. м. благодаря усилиям игум. Олимпиады сохранил принадлежавшие ему островки на оз. Селигер.

В 1799 г. владения О. З. м. расширились, он получил пустошь Николаевскую на р. Тихвине (свыше 19 га) близ Голенкова погоста Горышинской вол. Осташковского у. (ныне дер. Голенково-Погост Селижаровского р-на Тверской обл.), мельницу на р. Песочне при впадении ее в Волгу близ посада Селижарово, рыбные ловли на Волге (в окрестностях дер. Починок и в оз. Волосец) (Там же. С. 33; *Добровольский*. 1901. С. 624). В 1844 г. повелением имп. Николая I Павловича обители была выделена лесная Петропавловская дача в Осташковском у. (свыше 47 га).

В XIX в. расширялись владения обители в Осташкове. В 1846 г.

Н. Е. Игнатьева пожаловала О. З. м. дом с землей, в 1853 г. осташковские мещанки, сестры П. Е. Беляева, С. Е. Соколова и П. Е. Ревенкова, пожертвовали еще один дом с половиной смежного с предыдущим участка. О. З. м. принадлежали также 12 пустопорожних мест в 51-м квартале (10 из них поступили в 1858, по записи 1856 г., от потомственной почетной гражданки А. Е. Пальцовой, 2 – от помещицы Новгородской губ. М. И. Кемецкой) и 5 пустопорожних мест в 97-м квартале (4 из них пожалованы в 1865 Кемецкой, 1 – осташковским мещанином И. И. Коробановым и его сестрой А. И. Корнышовой) (*Успенский*. 1890. С. 72–73). На пустопорожних местах были размещены монастырские огороды. В 1850 г. в О. З. м. поступил билет сохранной казны на 5 тыс. р. серебром по завещанию гр. А. А. Орловой-Чесменской (Ист. записка. 1852. С. 39). К 1901 г. монастырский капитал составлял 78 614 р. в кредитных билетах (*Добровольский*. 1901. С. 624).

В 1918 г. все земельные владения мон-ря за пределами Осташкова были национализированы и поступили в ведение уездного и волостных комитетов.

Библиотека. Среди наиболее ценных книг в собрании О. З. м. в кон. XIX в. отмечены: печатные Триодь Цветная (1670, вклад боярина Б. М. Хитрово), Шестоднев (1678), а также комплект Миней-Четых (1689–1691), пожалованный обители митр. Сарским и Подонским *Евфимием (Рылковым)* (*Успенский*. 1890. С. 62–63).

Архив сохранился фрагментарно, незначительная его часть находится в ГАТВО (Ф. 197).

Святые и достопримечательности. Главной святыней мон-ря являлась икона Божией Матери «Знамение». Икона была декорирована богато украшенной ризой, в 1844 г. на средства послушницы В. П. Обрютиной изготовили новую серебряную чеканную позолоченную ризу. До 1831 г. икону украшал дорогой жемчужный убрис с венцом из драгоценных камней, пожалованный в О. З. м. в XVIII в. П. А. Соймоновой; в 1831 г. он был обновлен послушницей М. П. Крюковой (впосл. мон. Мамелхва). Икона хранилась в дубовом киоте с верхом в виде 5-главой церкви (работа московского мастера Н. И. Аханкина, 80-е гг. XIX в. (*Успенский*. 1890. С. 52)).

В 1844 г. был выполнен список с иконы Божией Матери «Знамение», на к-рый была помещена риза с главной святыни обители.

Еще одной святыней обители являлась Тихвинская икона Божией Матери (по преданию, список XVII в.), пожертвованная в монастырь А. Н. Стрешневой в 80-х гг. XVIII в. (Там же. С. 31).

В 1872 г. из Свято-Пантелеимонова мон-ря на Афоне в О. З. м. привезли икону Божией Матери «Скоропослушница». Ее поместили в теплый Вознесенский собор в придел Усекновения главы Иоанна Предтечи.

В приделе в честь иконы Божией Матери «Знамение» находилась икона Христа Спасителя (по всей вероятности, написанная не позднее XVI в.) (Там же. С. 59–61).

В 1889 г. в О. З. м. с Афона была прислана икона вмч. Пантелеимона (Там же. С. 54).

В ризнице мон-ря хранились: вызолоченный серебряный потир, вложенный в обитель одним из крупнейших российских предпринимателей 2-й пол. XVIII в., уроженцем Остафьевской бобыльской слободы С. Я. Яковлевым в 1778 г.; серебряные вызолоченные богослужебные сосуды, переделанные в 1846 г. тщанием игум. Марии из ветхих 2 потиров и дарохранительницы; серебряный вызолоченный ковчег, вложенный Н. Н. Шереметевой (урожд. Тютчевой) (Там же. С. 61).

На колокольне среди прочих находился колокол весом 10 пудов (163,8 кг), подаренный обители архимандритом Чудова мон-ря Евфимием (Рылковым) 20 янв. 1687 г.

Архитектурный ансамбль. Вплоть до 30-х гг. XVIII в. все здания обители были деревянными.

1. Первый храм в честь иконы Божией Матери «Знамение» был построен вскоре после основания обители, один из его приделов был освящен во имя прор. Илии, однако этот придел просуществовал немногим более 10 лет. По благословению патриарха Иоакима (грамота от 5 марта 1686) началось строительство деревянного **храма в честь Вознесения Господня** с приделом в честь иконы Божией Матери «Знамение». В 1730 г. было принято решение о постройке каменного собора, его сооружение велось с 1731 по 1748 г. Разрешение на строительство было выдано синодальным Ка-

зенным приказом 11 февр. 1731 г. (Там же. С. 22). Первым на средства жертвователей (среди к-рых была и имп. Анна Иоанновна) был поставлен теплый трапезный храм, в кон. 1734 г. игумен Ниловой Столобенской пуст. Авраамий освятил его приделы в честь иконы Божией Матери «Знамение» и в честь Усекновения главы Иоанна Предтечи (Там же). К 1748 г. по сторонам теплового храма были возведены основной одноклапный объем летнего собора по типу восьмерик на четверике и колокольня, составившие единый ансамбль. Значительные средства на постройку собора внесли имп. Елизавета Петровна, А. Л. Апраксина (урожд. Соймонова), П. А. Соймонова. 2 июля 1748 г. архиеп. Тверской Митрофан (Слободской) освятил главный престол в честь Вознесения Господня. В 1750 г. в храме установлен резной золоченый иконостас. В 1780 г. перестроено завершение собора: над восьмериком по сторонам были возведены 4 полукруглых фронтона и 4 небольшие главки над ними, т. о., собор стал 5-главым. К кон. XVIII в. на колокольне было 8 колоколов.

В 1803 г. в соборе вместо иконостаса 1750 г. устроен новый, подрядчиком его изготовления стал остафьевский купец А. Шолохов, а золочение — остафьевский купец Т. С. Глазухин. В 1814 г. новый иконостас был установлен в приделе Усекновения главы Иоанна Предтечи. Во 2-й пол. 10-х гг. XIX в. трапезная собора была частично перестроена, после чего в 1820 г. в обновленном приделе иконы Божией Матери «Знамение» также был установлен новый иконостас (на средства В. П. Обрютиной, в 1832 ставшей послушницей обители), а прежний был продан за 200 р. в погост Черенницы Старорусского у. Новгородской губ. В 1825 г. собор был расписан. В 1829 г. на средства М. П. Крюковой (впосл. мон. Мамелхва) была расширена в длину и высоту алтарная часть собора. 13 сент. 1835 г. главный престол вновь освящен архиеп. Тверским Григорием (Постниковым; впосл. митрополит). В 1852 г. на средства остафьевского купца 1-й гильдии Н. К. Абабкова обновлена внутренняя отделка приделов.

В пожаре 1868 г. сгорело почти все внутреннее убранство собора, но конструкции устояли. Уже к ноябрю были изготовлены новые иконостас-

сы приделов, после чего состоялось их освящение: 25 нояб. левого — в честь иконы Божией Матери «Знамение», 11 февр. 1869 г. правого — в честь Усекновения главы Иоанна Предтечи. В 1871–1872 гг. был изготовлен новый иконостас в главном храме (резьбу и позолоту выполнил Т. Е. Глазухин; иконы верхних ярусов написаны Н. И. Бабиным). 29 мая 1873 г. главный престол освящен архиеп. Тверским свт. **Филофеем (Успенским;** впосл. митрополит). В 1878 г. на средства мон. Афанасия (Орловой) были устроены новые придельные иконостасы.

В 1886 г. техник-строитель И. И. Демидов предложил план перестройки собора. В апр.—мае 1887 г. были разобраны теплый храм и колокольня, в 1887–1888 гг. под наблюдением Демидова († 13 марта 1888) и усилениями подрядчика И. Н. Суровкова были возведены новый теплый храм и колокольня в стиле эклектики. 2 февр. 1890 г. настоятелем Ниловой Столобенской пуст. архим. Арсением и игуменом остафьевского Житенного мон-ря Алексием был освящен придел в честь Усекновения главы Иоанна Предтечи. 25 мая того же года архиеп. Тверской **Савва (Тихомиров)** освятил придел в честь иконы Божией Матери «Знамение». В углах перестроенных приделов разместили палатки для ризницы и б-ки. Новую колокольню венчал 6-угольный пирамидальный шпиль, отделанный белой жстью. После завершения строительства в том же стиле был оформлен основной объем, при этом полностью перестроено 5-главое завершение собора. В 1890–1893 гг. по сторонам основного объема возведены 2 новых придела: с правой стороны — в честь Перенесения Нерукотворного образа Спасителя, с левой — во имя Всех святых (**Добровольский.** 1901. С. 624). Внутри собор был заново расписан остафьевскими и тверскими иконописцами.

II. Второй храм в мон-ре впервые появился по благословению патриарха Адриана, данному 16 февр. 1692 г. Это была теплая **церковь в честь Усекновения главы Иоанна Предтечи**, освященная в 1693 г. игуменом Ниловой Столобенской пуст. Пахомием. К 1719 г. церковь обветшала и к 1723 г. стараниями игум. Неониллы была отстроена заново и освящена игуменом Ниловой Столобенской пуст. Паисием. Этот храм

был разобран в 1-й пол.—сер. 30-х гг. XVIII в.

III. В 1784–1793 гг. над вост. воротами мон-ря была возведена **церковь в честь Тихвинской иконы Божией Матери** в стиле классицизма на средства тайного советника В. И. Стрешнева (1707–1782), его жены А. Н. Стрешневой (в 1-м браке Шереметевой, урожд. Миклашевской; 1729–1785) и сестры жены М. Н. Миклашевской. Освящена в 1793 г. архиепископом Тверским *Иринеем* (Клементьевским). В пожаре 1868 г. практически полностью сгорело ее внутреннее убранство, однако к 1873 г. храм был восстановлен, а 3 июня того же года вновь освящен.

IV. Не позднее 1-й пол. XIX в. построен одноэтажный игуменский корпус (в 1858 возведен 2-й деревянный



Собор в честь Вознесения Господня (слева), церковь в честь Тихвинской иконы Божией Матери (справа). Фотография. Нач. XX в.

этаж, после пожара 1868 г. 2-й этаж восстановлен в 1882), в 1840 г.—одноэтажный каменный трапезный корпус (в 1855 надстроен 2-й деревянный этаж), в 1843 г.—каменный одноэтажный корпус для амбара и погреба. В 1-й пол. 90-х гг. XIX в. построена каменная просфорня. Сестринские кельи в нач. XX в. были деревянными (45 к 1901 — см.: Там же).

V. В 1760 г. на средства С. Я. Яковлева возведена каменная монастырская **ограда** с 4 башнями по углам и 3 воротами (длина ок. 600 м) (*Успенский*. 1890. С. 25). В 1862 г. после расширения территории мон-ря сев. часть ограды была перенесена и построена заново, в ней была устроена 5-я башня. В юго-зап. башне была оборудована часовня.

В 90-х гг. XIX в. за стенами О. З. м. построена каменная гостиница для паломников.

1928–2018 гг. После закрытия собора (1928) в зимнем храме разместился зерносклад, а в летнем

с 1930 г.—Осташковский краеведческий музей (*Глафинова*. 2017. С. 79). В 1930–1995 гг. в Вознесенском соборе хранились мощи прп. *Нила Столобенского*, до нач. 10-х гг. XXI в. находились его чудотворный скульптурный образ 80-х гг. XVIII в., список с чудотворной Владимирской Селигерской (Келейной) иконы Божией Матери. Церковь Тихвинской иконы Божией Матери была разрушена.

По ходатайству верующих Осташкова Вознесенский собор был возвращен РПЦ по решению председателя Совета по делам РПЦ при Совете Министров СССР Г. Г. Карпова в окт. 1946 г. (*Рясенский Н. Ф.* О св. мощах прп. *Нила Столобенского*. 1955 г. // Архив Ниловой Столобенской пуст. Ркп.). Богослужения возобновлены 30 марта 1947 г. В 1950 г. сооружена деревянная вызолоченная сень над мощами прп. *Нила Столобенского*. На-

стоятелем собора в 1955–1991 гг. был прот. В. И. Шуста, в посл. мон. Василий, ставший 1-м наместником возрожденной Ниловой Столобенской пуст. в сане архимандрита. 9 июля 1995 г. патриарх Московский и всея Руси *Алексий II (Ридигер)* возглавил перенос мощей прп. *Нила Столобенского* из Вознесенского собора в Богоявленский собор Ниловой Столобенской пуст. В храме находится темничка (скульптурное изображение Христа в темнице) с образом Христа в терновом венце из Ниловой Столобенской пуст. (1-я треть XIX в.).

В июле 2018 г. на территории бывш. мон-ря сгорели 6 деревянных келий. Арх.: РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. Д. 188. № 1 (Опись Знаменского девичьего мон-ря Ржевского у., 1867 г.); ГАТьО. Ф. 160. Оп. 1. Д. 12. № 264. Л. 1–5; Д. 269. Л. 1; Д. 272. Л. 1; Оп. 123. Д. 266. Л. 1–28; Ф. Р–260. Оп. 1. Д. 5, 110; Оп. 4. Д. 8; *Прусавецкий Ф.* Описание г. Осташкова. Нач. XIX в. // Осташковский краевед. музей. Д. 40. Ркп.

Лит.: Ист. записка об Осташковском Знаменском девичьем мон-ре. Тверь, 1852; *Покровский В. И.* Ист.-стат. описание Тверской губ. Тверь, 1879. Т. 1: Ист. очерк губернии, ее территории и народонаселения; *он же*. Ист.-стат. описание г. Осташкова. Тверь, 1880; *Успен-*

ский В. И., прот. Описание Осташковского Знаменского жен. мон-ря. Тверь, 1890; *он же*. Записка о прошлом г. Осташкова. Тверь, 1893; *Добровольский И. И., сост.* Тверской епарх. стат. сб. Тверь, 1901; *Токмаков И. Ф.* Город Осташков Тверской губ. и его уезд: Сб. ист.-стат. и археол. сведений. М., 1906; *Галащев А. А.* Худож. памятники Селигерского края. М., 1978, 1983²; *Барсегян Т. В.* Селигерские земли. М., 1986; *она же*. Земля Истока... Очерки культуры Верхневолжья. М., 2001; *она же*. Нилова пуст.: Мон-рь и мир. М., 2005², 2017³; *Глафинова В. В.* Из истории осташковских мон-рей в 1918–1930-е гг. // Селигерская земля в истории, культуре и духовности России: Сб. мат-лов науч.-просвет. конф. Тверь, 2017. С. 72–81.

Т. В. Барсегян (Куксинская)

ОСТАШКОВСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Тверской (с 1931 Калининской) епархии (см. ст. *Тверская и Кашинская епархия*), существовало с перерывами в 1920–1937 гг. Названо по г. Осташкову (ныне адм. центр Осташковского городского окр. *Тверской области*). О. в. было учреждено во исполнение постановления патриарха свт. *Тихона* (Беллавина), Синода и *Высшего Церковного Совета* от 23 июня 1919 г. об увеличении числа епископов (*Бовкало*. 1996. С. 340). 8 июня (по др. данным, 18 февр.) 1920 г. во епископа Осташковского был хиротонисан настоятель *Ниловой Столобенской в честь Богоявления мужской пустыни* (ныне Осташковский городской окр.) архим. *Гавриил* (*Абальмов*). До 1922 г. он продолжал быть настоятелем обители. В состав О. в. входили приходы на территории Осташковского и Ржевского уездов Тверской губ. 24 нояб. 1922 г. арестован временно управлявший Тверской епархией (вместо находившегося в заключении в Москве Тверского архиеп. *Серафима* (*Александрова*; в посл. митрополит)) викарный Старицкий еп. сщмч. *Петр* (*Зверев*; в посл. архиепископ). 1 дек. 1922 г. Осташковский еп. Гавриил вступил во временное управление епархией. Однако в связи с неприятием архиереем поддерживаемого властями *обновленчества* уже 25 февр. 1923 г. он был арестован по обвинению в «совершении обманных действий с целью возбуждения суеверия», а также в «присвоении себе административных функций» и 16 мая того же года приговорен к 3 годам заключения в СЛОН. В мае 1926 г. архиерея освободили, он возвратился в Тверь, в посл. проживал в Ниловой Столобенской пуст., где 30 июня того же года был вновь арестован по об-

винению в сокрытии от комиссии по *изъятию церковных ценностей* в мае 1922 г. церковной утвари. Еп. Гавриил был приговорен к 1,5 годам заключения, после освобождения из тверской тюрьмы в кон. 1927 г. некоторое время жил в трудовой коммуне «Божье Дело» при официально закрытой *Новосоловецкой Вселуцкой мужской пустыни* бывш. Осташковского у. (ныне о-в Зосимы и Савватия оз. Вселуг Пеновского р-на). Имеются данные, что в этот период еп. Гавриил примыкал к *даниловской группе непоминающих* (Регельсон. 2007. С. 547, 577) и состоял в оппозиции к заместителю патриаршего местоблюстителя митр. *Сергию (Страгородскому;* в посл. патриарх Московский и всея Руси) после издания тем *«Декларации» 1927 г.*

В 1928 г. на Осташковскую кафедру определен еп. сщмч. *Иаков (Маскаев;* в посл. архиепископ), 6 февр. 1929 г. он был назначен епископом Балашовским, викарием Саратовской епархии, после чего назначений на О. в. неск. лет не производилось. В янв. 1936 г. Осташковским викарием определен проживавший в Торонце Великолукский и Торопецкий еп. сщмч. *Иоанн (Троянский)*. Однако к месту назначения он не выехал и продолжал служить в Торонце до ареста 23 июля 1937 г. Имеются сведения, что в 1936 г. по имению приходов Великолукского окр. (существовал в составе Калининской обл. в 1935–1938) еп. Иоанну подчинялись приходы Осташковского р-на (Тверской центр документации новейшей истории. Ф. 7849. Д. 7691-с. Л. 69, 105).

В 1923–1926 гг. существовало обновленческое О. в. раскольничьей Тверской епархии. Его возглавляли «епископ» Николай Троицкий (4 июня 1923 — 12 мая 1925) и «епископ» Нил (Ушаков; 29 сент. — 29 окт. 1926).

Лит.: Еп. Гавриил: (Некр.) // ЖМП. 1958. № 9. С. 8–9; *Манаул*. Русские иерархи, 1893–1965. Т. 2. С. 262–263; Т. 3. С. 176–177, 337–338; *Бовкало А. А.* Постановление 1919 г. об увеличении числа епископов // ЕЖБК. 1996. С. 339–341; За Христа пострадавшие. С. 474, 509; Книга памяти жертв полит. репрессий Калининской обл.: Митролог: 1937–1938. Тверь, 2000. Т. 1. С. 438; *Дамаскин*. Кн. 3. С. 141–142; Кн. 5. С. 131–168; *Регельсон Л. Л.* Трагедия Рус. Церкви, 1917–1945. М., 2007. С. 531, 535, 543, 546, 556, 577; *Лавринов В. В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М., 2016. С. 252, 286, 430, 440, 644. (МИП; 54).

ОСТИЙСКИЕ МУЧЕНИКИ

[лат. *Martyres ad Ostia Tiberina*] (III в. ?) (пам. 30 янв.; пам. греч. 30 янв.; пам. зап. 5 сент., 22, 23, 24 авг., 20 мая), пострадали в эпоху гонений на христиан в г. Остия близ Рима. Сведения об О. м. содержатся в 2 созданных примерно в одно время агиографических циклах, первый из к-рых посвящен мч. Кенсорину (Кенсорино, Цензорину), второй — мч. Аврее (греч. *Χρυσή* (Хрисе)). А. Дюфурк отметил, что эти святые не связаны между собой (*Dufourcq*. 1907. Vol. 2. P. 118). Мученичество Кенсорина сохранилось в 2 редакциях (BHL, N 1722–1723); не позднее кон. IX в. одна из них (BHL, N 1722) была переведена на греч. язык (BHG, N 466) с заглавием «Мученичество святых Кириака, Ипполита, Максима, Хрисы и прочих». Мученичество Авреи имеет более многочисленные редакции (BHL, N 808–813d), что указывает на его большую популярность по сравнению с Мученичеством Кенсорина. По мнению большинства исследователей, оба Мученичества были созданы в Риме не ранее IV в. и не позднее VI в. Так, Дюфурк пришел к выводу, что Мученичество Кенсорина было составлено в 1-й пол. VI в., Мученичество Авреи — немного позднее (*Dufourcq*. 1900. Vol. 1. P. 246–247; 1907. Vol. 2. P. 113–119). К VI в. относил время создания обоих произведений и Ф. Ланцони (*Lanzoni*. Diocesi. P. 101), а Э. Фольери датировал этим периодом Мученичество Кенсорина (*Follieri*. 1977. P. 39). Однако В. Саксер считал, что Мученичество Кенсорина было создано в кон. IV — нач. V в., а Мученичество Авреи — в 1-й пол. V в. (*Saxer*. 1978. P. 120). Также в одной из рукописей XV в. «Большого австрийского легендария» содержится Мученичество еп. Кириака (BHL, N 2055 b; ActaSS. Aug. T. 4. P. 757. Not. 10).

Согласно Мученичеству Кенсорина (BHL, N 1722), при имп. Клавдии (вероятно, *Клавдий II Готский* (268–270)) и викарии Ульпии Ромуле началось жестокое гонение на христиан в окрестностях Рима. Кенсорин занимал важный пост при имп. дворе (*praepositus magisteriae potestatis*) и был тайным христианином. Он не уклонялся от выполнения приказов Клавдия, но при этом помогал единомышленникам в темнице и укреплял их перед казнью. По доносу Кенсорин был доставлен на суд к импера-

тору и открыто исповедовал Христа, после чего его заключили в темницу близ Остии. В том городе находилась дева Аврея (Авра) из царского рода, к-рая пережила мн. гонения, была осуждена, но затем отпущена в свое небольшое имение, где пребывала с верующими мужами и благочестивыми девами. Аврея служила Кенсорино и приносила ему в тюрьму пропитание. В Остии проживали пресв. Максим и диак. Архелай, которые ежедневно совершали богослужения. Всякий раз, когда Максим приходил к Кенсорино, оковы с его рук и ног спадали. Пресвитер призвал тюремных стражников оставить идольское служение, познать Истинного Бога, креститься и припести покаяние в совершенных беззакониях, в т. ч. и в убийствах христиан. Тогда 17 воинов — Феликс, Максим, Таврин, Геркулан, Невин, Гисторакин, Мина, Коммодий, Термес, Мавр, Евсевий, Рустик, Моноксий, Амандин, Олимпий, Кипр и трибун Феодор — приняли крещение от Максима, а Кириак, еп. Остии, совершил над ними миропомазание и наставил в христ. вере. В то время в Остии у некоего сапожника внезапно умер сын. Еп. Кириак, пресв. Максим и Аврея прониклись его горем. Максим обратил сапожника в христианство и крестил. После этого еп. Кириак, придя к пресвитером в дом к новообращенному, помолился и воскресил его сына Фаустина, к-рому было 10 лет. Отрок уверовал во Христа и крестился. Узнав об этом чуде, император решил, что умерший был оживлен с помощью магии. Он приказал викарию Рима Ульпию Ромулу подвергнуть наказанию Аврею за то, что она занимается магией, не почитает богов, а вместе с ней и других, поступающих подобным образом. В Остии Ульпиан заключил всех христиан в темницу. Первой на допрос была вызвана Аврея, она исповедовала Христа и порицала идолов, после чего ее приговорили к пытке на дыбе. Когда по молитвам святой это орудие пыток рухнуло, деву стали бить палками, опалая ее ребра огнем, но она лишь непрестанно восхваляла Бога. Аврею вновь бросили в темницу, а Ульпий велел доставить к себе пресв. Максима и диака Архелая. Викарий обвинил их в том, что они отвращают жителей города от древней религии, и приказал обезглавить у триумфальной арки

перед театром вместе с уверовавшими воинами, а тела — бросить в море. Некий христианин Евсевий похоронил останки мучеников в гроте на Остийской дороге. Тела Таврина и Геркулана он перенес в Римский Порт (ныне Порто), трибуна Феодора похоронил в его гробнице, остальных мучеников — около еп. Кириака и пресв. Максима. Через 5 дней викарий приказал привести Аврею, вновь подверг ее пыткам, а затем велел утопить в море, привязав к ее шее большой камень. Тело святой волны вынесли на берег. Нонн похоронил ее 24 авг. в имении Авреи, за пределами Остии. После этого викарий потребовал от земледельца Сабиниана, знавшего Аврею, выдать ее имущество и принести жертвы богам. Вместо этого Сабиниан исповедовал Христа, заявив, что единственное известное ему сокровище — Бог христиан. Разгневанный Ульпиан, так и не узнав, где спрятаны богатства Авреи, приказал бить земледельца свинцовыми палками по спине. Об этом стало известно старцу Ипполиту (см. ст. *Ипполит*, сщмч.), он добровольно пришел к викарию, обличил его в бесчестии и призвал к истинной вере. Ульпиан приказал связать Ипполита по рукам и ногам и живым бросить в яму перед городскими стенами Римского Порта. Когда Ипполит пребывал в яме, слышался голос, восхваляющий Господа. Викарий приписал это чудо магии, которую якобы практиковал Сабиниан. Он приказал избить земледельца дубинками, затем растянуть его на дыбе и опалить ребра огнем. Под этими пытками Сабиниан скончался, а его тело бросили в колодезь. Ночью 28 дек. пресв. Конкордий достал тело мученика и похоронил его рядом с Авреей.

Греч. перевод лат. Мученичества Кенсорина несколько отличается от оригинала: Аврея здесь названа Хрисой (Хрисией); имена нек-рых из уверовавших стражников переданы иначе: Геркулиан вместо Геркулана, Неверий вместо Невина, Сторакин вместо Гисторакина, Монахрий вместо Монахсия. Воскрешенному Фаустину было 12 лет; перед театром был обезглавлен только Архелай, а Максима бросили в темницу. Евсевий, названный пресвитером, похоронил Архелая на некой равнине. Воины, уверовавшие во Христа и принявшие кре-

щение от пресв. Максима, вместе с ним и с еп. Кириаком были обезглавлены в темнице, а их тела брошены в море. Пресв. Евсевий похоронил Максима и Кириака 8 авг. в крипте на равнине близ Остии. Через 4 дня Евсевий нашел на морском берегу останки воинов и похоронил их вместе с трибуном Феодором. В этом Мученичестве говорится, что Нонн, предавший земле Хрисию, получил др. имя — Ипполит, он был пресвитером и скончался 22 авг. Савиниан, названный главой Остии, был похоронен 27 янв. пресв. Кордием (вместо лат. Конкордия).

В др. лат. редакции Мученичества Кенсорина (BHL, N 1723) говорится, что О. м. пострадали во время гонений имп. *Требониана Галла* (251–253). Кенсорин назван префектом Рима. В остийской тюрьме его посещали пресв. Максим, диак. Архелай и Аврея (здесь не названная девой), по молитвам к-рых совершалось множество чудес. Имена нек-рых стражников в этой редакции переданы иначе: Невин носит имя Венерий, Гисторакин — Сторакин, Коммодий — Коммод, Монахсий — Монахий, Олимпий — Олиппий. Прибыв в Остию, Ульпиан сразу призвал на суд еп. Кириака, пресв. Максима, диака. Архелая, Аврею, Кенсорина и обращенных в христианство стражников. Их подвергли допросу, заключили в темницу, повторно допросили и пытали, после чего казнили 5 сент. у арки перед театром в Остии. Пресв. Евсевий собрал тела казненных христиан и похоронил Таврия и Геркулана в Римском Порте, Феодора — в его гробнице, а еп. Кириака с прочими близ Остии.

В нек-рых редакциях Мученичества Авреи (BHL, N 808–810) время страданий святых датируется периодом правления имп. Клавдия, в других (BHL, N 811–813) — правлением имп. Александра Севера (222–235). Редакция BHL, N 810 по рукописи Brux. lat. 18653–57 (XV–XVI вв.) не содержит эпизода с Сабинианом. В начале Мученичества Аврея представлена как дева благородного происхождения, «дочь императоров», с младенчества христианка. После ареста и пыток император сослал ее вместе с семьей и подданными в Остию, в пригороде которой она пребывала в своем имении Эвпаристи. В дальнейшем по-

вестовании Аврея названа знатной жительницей Остии. В этом городе жили еп. Кириак с пресвитерами Максимом, Евсевием, Конкордием и с диак. Археласом, к-рые силой молитвы исцеляли больных и изгоняли бесов. Кенсорин выступает как важный чиновник при имп. дворе, которого заключили в остийскую тюрьму, т. к. он был тайным христианином. Согласно данному тексту, пресв. Евсевий похоронил стражников 8 авг. в гроте около Остии; нек-рых др. мучеников он похоронил 23 авг. рядом с Кириаком и Максимом, а Аврею 29 авг. предал земле Ноюзий, к-рый также назывался Ипполитом и Нонном. Далее в Мученичестве содержатся хронологические неточности: Нонн был казнен и похоронен 23 авг., Сабиниан похоронен 28 авг. рядом с Авреей.

Историческую основу сказаний об О. м. определить трудно. Противоречивые сообщения об их гибели в различных редакциях Мученичеств не соответствуют данным о гонениях III в., во время к-рых христиане подвергались массовым преследованиям. Болландист Ж. Стиллинг, основываясь на сведениях из «Церковной истории» Евсевия Кесарийского (*Euseb. Hist. eccl.* VII 1) и нек-рых писем сщмч. Киприана Карфагенского, датировал кончину О. м. 252 г., когда правил имп. Требониан Галл (*ActaSS. Sept. T. 2. P. 519*). В «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца указано, что святые пострадали в 269 г. (*Νικόδημος. Συναξαριστής. T. 3. Σ. 191–193*).

В описанных выше агиографических сказаниях соединены отрывочные сведения о мучениках, почитавшихся в Остии и в Римском Порте и пострадавших, вероятно, в разное время. Нек-рые упомянутые в Мученичествах персонажи являются вымышленными (*Dufourcq. 1907. Vol. 2. P. 118; Lanzoni. Diocesi. P. 101*). О низком уровне лит. обработки текстов свидетельствуют допущенные агиографами оплошности: в Мученичестве Кенсорина главный герой внезапно исчезает из повествования и о его кончине ничего не сообщается; в Мученичестве Авреи героиня появляется дважды: как дочь императора, высланная из Рима в Остию, и как благочестивая матрона, жительница Остии (*Dufourcq. 1907. Vol. 2. P. 117–119*). Сюжеты сказаний об О. м. отличаются шаблонностью

и типичны для римских агиографических произведений V–VII вв. Особое внимание, к-рое агиографы уделили обстоятельствам захоронений мучеников, вероятно, было связано с местным почитанием их гробниц (Bauer. 2003. S. 51–52). Т. о., вопреки мнению Сталтинга, к-рый считал Мученичества Кенсорина и Авреи достоверными источниками сведений о гонениях на христиан (ActaSS. Sept. T. 2. P. 519–520), исследователи обычно рассматривают их как лит. произведения, не имеющие исторической ценности (Delehaye. Origines. P. 294).

Почитание. В древнейшем рим. календаре «Depositio martyrum» (сер. IV в.) упомянуты только те О. м., которые были похоронены в Римском Порте: под 5 сент. помещены имена Аконция, Нонна, Геркулана и Таврина (MGH. SS. AA. T. 9. P. 72). Дни памяти почти всех О. м. указаны в Иеронимовом Мартирологе (V–VI вв.): кроме дня памяти мучеников, похороненных в Римском Порте (5 сент.) (MartHieron. P. 489), здесь приведены 2 дня памяти Авреи — под 20 мая с указанием «в Остии» и под 22 авг. с указанием

те (Ibid. P. 339). В Мартирологах Адона Вьеннского и Узуарда (2-я пол. IX в.) память этих мучеников обозначена под 23 авг. (MartAdon. P. 281; MartUsuard. P. 288). В Римском Мартирологе кард. Ц. Барония (80-е гг. XVI в.) под 23 авг. указаны имена еп. Кириака, пресв. Максима, диак. Архелая и прочих пострадавших в Остии при префекте Ульпиане во время правления имп. Александра Севера; под 24 авг. помещено имя девы Авреи, под 5 сент. — Геркулана в Римском Порте (MartRom. P. 354, 356, 381). В совр. редакции Римского Мартиролога восстановлены дни памяти О. м., указанные в древнейших источниках: имя мц. Авреи содержится под 20 мая, имени Кириака и Архелая, не названных ни епископом, ни диаконом, — под 22 авг., память Геркулана и Таврина вместе с Нонном и Аконцием — под 5 сент. (MartRom (Vat.). P. 278, 447, 471).

Гробницы О. м. находились в базиликах, возведенных в IV–V вв. на пригородных некрополях Остии и Римского Порта. Почти все эти базилики в средние века пришли в упадок и были разрушены, в связи с чем их остатки трудно идентифицировать. О почитании О. м. в эпоху поздней античности свидетельствуют фраг-

Базилика св. Авреи
в Остии-Антике. 1483 г.

Фото: D. Jarvis

менты надписей с упоминанием мучеников Хрисы, Таврина и Геркулана. В оратории рядом с театром в 1910 г. был обнаружен саркофаг некоего

Кириака, однако этот Кириак не был ни епископом, ни мучеником, упомянутым в Мученичестве, но христианином, жившим в IV или V в. (Février. 1958. P. 299, 302).

Среди немн. остийских церквей, которые действовали в средние века, была базилика св. Авреи (Сант-Ауреа), построенная, вероятно, в кон. IV в. Об этой базилике упоминается в источниках VII–IX вв. и затем XII в., в то время в ней хранились мощи св. Астерия и 12 др. мучеников (ActaSS. Mai. T. 1. P. 489). В Liber Pontificalis говорится, что папа Сергий I (687–701) заново отстроил и покрыл крышей разрушенную ба-

зилику св. Авреи (LP. T. 1. P. 376). Также базилика была полностью отреставрирована при Льве III (795–816), она упоминается и в описаниях деяний Льва IV (847–855) (LP. T. 2. P. 14, 118). К XV в. древняя базилика обветшала, поэтому кард. Г. д'Эстувиль велел построить на ее месте новую небольшую церковь. Строительство было завершено в 1483 г. по указанию кард. Дж. делла Ровере (впосл. папа Юлий II) (см.: Mastrolilli. 2008). Работы возглавлял архитектор Б. Понтелли. В 1430 г. в базилике были обретены мощи мц. Авреи и св. *Моники*, матери блж. Августина (ActaSS. Mai. T. 1. P. 490). В наст. время мощи Авреи хранятся в мон-ре облаток Иисуса и Марии в Альбано-Лациале. Возможно, мощи нек-рых из О. м. хранились в Парме — ее кафедральный собор был освящен 26 сент. 1104 г. паной *Пасхалием II* в честь Геркулана (ActaSS. Sept. T. 2. P. 519).

В греч. церковной традиции память О. м. отмечается 30 янв. вместе с памятью Ипполита, сщмч. Римского. В Патмосском списке Типикона Великой ц. (IX–X вв.) под этим числом содержится имя сщмч. Ипполита и сообщается о 16 не названных по именам мучеников, пострадавших с ним (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 46). В Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) под 30 янв. перечислены имена 23 мучеников, пострадавших вместе с Ипполитом при имп. Клавдии; подробно говорится о мученичестве Кенсурина, члена сената, Авры, Савина и Ипполита (SynCP. Col. 431–434). В Минологии имп. Василия II (1-я четв. XI в.) память Ипполита и пострадавших с ним помещена под 29 янв.; за исключением мучеников Кенсорина, Хрисы и Савина (PG. 117. Col. 285), число пострадавших и их имена не уточняются.

При переводе в XI–XII вв. греч. синаксарей на славянский язык память сщмч. Ипполита и пострадавших с ним О. м. вошла под 30 янв. в состав краткого слав. нестижного Пролога (греч. и слав. текст см.: Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам: Синаксарь за сент. — февр. / Изд. подгот.: Л. В. Прокопенко и др. М., 2010. Т. 1. С. 686–688). В стишном Прологе, созданном в Болгарии в XIV в., под этим же числом помещены двустижия и Жития Ипполита и О. м., из к-рых по именам названы Кенсорин, Хрисия

«в Римском Порте» (Ibid. P. 264, 456). Под 23 авг. помещены имена Кириака и Архелая, пострадавших в Остии, а также Ипполита, названного Нонном и казненного в Римском Порте (Ibid. P. 459). В Мартирологе Беды Достопочтенного (1-я пол. VIII в.) память О. м. не обозначена (Quentin H. Les martyrologues historiques du Moyen Age. P. 1908. P. 47–48), а в королевских «исторических» Мартирологах приведены лишь отдельные дни памяти этих святых. Так, в Мартирологе Флора Лионского (сер. IX в.) под 22 авг. содержатся имена Ипполита, Кириака и Архелая в Римском Пор-

и Савин (Петков, Спасова. Стиш. Пролог. 2010. Т. 5. С. 136–137). В ВМЧ митр. Макария под 30 янв. приводится краткое сказание о мучениках (Хриса здесь названа Златой) (Иосиф, архим. Оглавление ВМЧ. Стб. 437–438 (1-я паг.)). Вносил свт. Димитрий Ростовский поместил под 30 янв. сказание, основанное на сведениях греч. синаксарей, об Ипполите, о Кенсорине, Савине, Хрисии деве и 20 пострадавших с ними (Книга житий святых. К., 1764. Кн. 2. Л. 444). В календаре РПЦ память Кенсорина (Кенсурина), Савина, Хрисии (Аврел) и 20 др. мучеников отмечается под 30 янв. вместе с памятью сщмч. Ипполита.

Ист.: BHG, N 466; BHL, N 808–809 [Passio Aureae seu Chryses, Censurini et soc.], 1722–1723 [Passio Censurini et soc. mm.]; Acta martyrum ad Ostia Tiberina. R., 1795. P. XLV–LXXIV; ActaSS. Aug. T. 4. P. 755–761; Sept. T. 2. P. 518–524; MartHieron. P. 264, 456; MartRom. P. 357; ЖСв. Янв. С. 436–439; Макари. Σίμων. Νέος Συναξ. Т. 5. Σ. 378–380.

Лит.: Dufourcq A. Étude sur les «Gesta martyrum» romains. P. 1900. Vol. 1. P. 246–249; 1907. Vol. 2. P. 113–120; Септий (Снасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 28–29; Т. 3. С. 44–46; Lanzoni. Diocesi. P. 98–116; Bonnard F. Aurea // DHGE. 1931. Vol. 5. Col. 709; Delehaye. Origines. P. 293–294; Février P. A. Ostie et Porto à la fin de l'antiquité: Topographie religieuse et vie sociale // MArHist. 1958. Vol. 70. P. 295–330; Brandi M. V. Asterio // BiblSS. 1962. Vol. 2. Col. 516–518; Proja G. B. Aurea // Ibid. Col. 595–596; Balboni D. Censorino // Ibid. 1963. Vol. 3. Col. 1124; Follieri E. Sant' Ippolito nell'agiografia e nella liturgia bizantina // Ricerche su Ippolito. R., 1977. P. 31–43; eadem. Sant' Ippolito nell'agiografia bizantina: Ricerche recenti // Nuove Ricerche su Ippolito. R., 1989. P. 131–135; Saxer V. Note di agiografia critica: Porto, l'Isola Sacra e Ippolito a proposito di studi recenti // Miscellanea A. P. Frutaz. R., 1978. P. 97–122; Bauer F. A. Stadtbild und Heiligenlegenden: Die Christianisierung Ostias in der spätantiken Gedankenwelt // Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung / Hrsg. G. Bauer, H.-G. Severin. Wiesbaden, 2003. S. 43–61; Mastrorilli D. Considerazioni sul cimitero paleocristiano di S Aurea ad Ostia. Vat., 2008; Amore A. I martiri di Roma. R., 2013. P. 222–225.

А. Н. Крюкова

ОСТОИЧ [серб. Остојић] Тихомир (5.07.1865, Тиса-Сент-Миклош (Семиклуш, Потиски-Свети-Никола), Австро-Венгрия (ныне Остоичево, Сербия) — 18.10.1921, Вена), серб. историк лит-ры, педагог, музыкант, церковный певец и регент, собиратель церковных песнопений и народных напевов. Посещал Великую серб. православную гимназию в г. Нови-Сад (1881–1884), брал частные уроки музыки с намерением продолжить муз. обучение в Будапеште. Воспитанник будапешт-

ского колледжа для серб. юношей «Текелианум», в 1884–1888 гг. О. изучал филологию в Будапештском ун-те. В 1888–1889 гг. занимался у известного слависта В. Ягича в Вене. Защищал докторскую диссертацию об иером. Досифее (Обрадовиче) (изд. в 1907). В Нови-Саде в гимназии преподавал лит-ру (1889–1911) и церковное пение (до 1895). В 1898 г. стал членом об-ва «Матица сербская», в 1911 г. был избран ее секретарем. Редактор ж. «Летопись Матицы сербской» (1912–1914), член Сербской королевской АН (1910).

С началом первой мировой войны О. был интернирован в Венгрию (Бай, затем Секешфехервар, 1914–1917). В 1920 г. в новом Королевстве сербов, хорватов и словенцев он был избран профессором философского фак-та в Белграде, а затем назначен деканом философского фак-та в Скопье. В том же году был избран членом Югославской академии наук и искусства в Загребе, в 1921 г. — 1-м председателем Скопского научного об-ва. В том же году переехал в Вену на лечение.

О. внес значительный вклад в серб. историографию и историю серб. лит-ры благодаря исследованиям по серб. лит-ре XVIII и XIX вв. Написал учебники по истории серб. лит-ры, готовил к публикации тексты устного народного творчества. Занимался широкоим кругом тем по истории серб. культуры, а также по актуальным национально-политическим вопросам.

О. первым указал возможные пути развития серб. музыковедения. Составил объемное собрание записей гармонизаций серб. церковного пения с краткой историей певч. традиции у сербов и рекомендациями для регентов. Его познания в области музыки в целом и серб. муз. наследия в частности намного превосходили любительский уровень. Он занимался как традиц. монодийным, так и многоголосным церковным пением. Первое собрание записей церковного пения О. подготовил еще будучи учеником гимназии, оно было опубликовано в 1887 г., значительно дополненное издание было напечатано в 1896 г. О. записывал и обрабатывал народные напевы. Сохранилась его переписка с известными современниками. Много лет О. управлял гимназическим хором в соборном храме в Нови-Саде.

Арх.: РГАЛИ. Ф. 1348. Оп. 7. Ед. хр. 55: Письмо К. Ф. Радченко Т. Остоичу (1907). Муз. соч.: Старо карловачко пјеније у српској источној православној цркви као што поју ученици срп. вел. гимназије у Новом Саду сваке недеље и празника на св. литургији: За мешовити лик. Нови Сад, 1887; Мала Катавасија: За 2 дечија гласа. Нови Сад, 1893; Православно српско црквено пјеније по старом карловачком начину. Нови Сад, 1896; То же: [критич. изд. по ркп.] / Ред.: Д. Петровић. Ј. Вранић. Нови Сад; Београд, 2010 (включает 2 текста Т. Остоича: Кратко правило црквено за ликовоју и певаче; Неколико речи о овом делу и о предмету).

Соч.: Српска књижевност од Велике сеобе до Доситеја Обрадовића. Сремски Карловци, 1905; Доситеј Обрадовић у Хонову: Студија из културне и књижевне историје. Нови Сад, 1907; Историја српске народне књижевности. Нови Сад, 1917. Део 1; Захарија Орфелини: Живот и рад му. Београд, 1923; Историја српске књижевности: (Предавања). Београд, 1923; Живот Доситеја Обрадовића / Ред.: Д. Петровић. Бања Лука, 2014.

Библиогр.: Ковачек Б. Библиографија радова Т. Остојића // ЗбМСКЈ. 1965. Књ. 13. Св. 1. С. 231–252.

Лит.: Блажек Д. [Рец. на:] Старо карловачко пјеније у српској источној православној цркви. За мешовити лик сложио Т. Остојић, филозоф // Школски лист. Нови Сад, 1888. Књ. 15. Бр. 3. С. 49–50; Мосусова Н. Преписка између П. Коњовића и Т. Остојића // ЗбМСКЈ. 1971. Књ. 19. Св. 1. С. 153–169; Ковачек Б. Т. Остојић — професор, просветитељ // Свеске Матице српске. Сер. уметности. Нови Сад, 1991. Св. 7(20). С. 7–11; Михалец Д. Хармоније у «Православном српском црквеном појању по старом карловачком начину» Т. Остојића // Там же. С. 78–81; Петровић Д. Т. Остојић и српско појање // Там же. С. 68–77; она же. Непознато писмо Ж.-Б. Тибоа, франц. византолога-музиколога из 1899. г. // ЗРВИ. 2004. Књ. 41. С. 475–483; Томашевић К. Т. Остојић и музичко просвећивање // Свеске Матице српске. 1991. Св. 7(20). С. 82–89; Милановић Б. Црквена музика у Српској великој гимназији у Новом Саду // Зб. Матице српске за сценске уметности и музику. 1994. Бр. 15. С. 87–96; Бубало Ђ. Остојић Т. // Енциклопедија српске историографије. Београд, 1997. С. 547–548; Перковић-Радак И. Од аџеоског појања до хорске уметности: Српска хорска црквена музика у периоду романтизма (до 1914. г.). Београд, 2008. С. 102–104; Пшимуновић-Бешлин Б. Т. Остојић: Између личног и јавног интереса // ЗбМСКЈ. 2016. Књ. 64. Св. 1. С. 217–229.

Д. Петровић

ОСТРІХІЙ, мч. Мелитинский (пам. 7 нояб.) — см. в ст. Мелитинские мученики, 33.

ОСТРОБРА́МСКАЯ ИКОНА БО́ЖИЕЙ МА́ТЕРИ, чудотворная (празднование православное — 26 дек./8 янв.; католическое — 16 нояб.).

История и почитание образа. Согласно последним изысканиям, О. и. была написана в 20–30-х гг. XVII в. неизвестным европ. художником.

Очевидно, тогда же она была помещена в нишу на внутренней стене Острой (Медницкой) брамы (ворот) в г. Вильны (совр. Вильнюс), построенной в нач. XVI в. Название ворот происходит от названия района Вильны Острый конец; литовски ворота Аушрос (ворота Зари). История О. и. и ее почитания прослеживается с 1671 г., когда при ней на воротах была построена 1-я, деревянная часовня. После пожара в 1711 г. она была перестроена в камне, во время работ в 1711–1712 гг. О. и. находилась в стоящем рядом костеле св. Терезы при мон-ре босых кармелитов. До 1845 г., когда мон-рь упразднили, вход в часовню был возможен только с его территории, в связи с чем женщин туда не допускали, а общественные службы проводили на улице перед часовней.

Икона написана на дубовой доске в масляной технике по тонкому слою мелового грунта. При позднейших многочисленных поновлениях авторская живопись, за исключением лика, была полностью записана с сохранением общей композиции, но с изменением рисунка пальцев скрещенных ладоней Богоматери. Первую реставрацию образа выполнил в 1927 г. варшавский худож. Я. Рутковский: доска с оборота была спаркетирована, живопись укреплена, поздние записи оставлены. Вторую реставрацию провела в 1997 г. Я. Билотене (Художественный музей Литвы), поздние записи были частично удалены, а утраты авторской живописи затонированы.

Серебряный позолоченный чеканный оклад иконы состоит из неск. contemporaneous частей, наиболее ранние из к-рых (пластины, закрывающие верхнюю часть одежд Богоматери) относятся к посл. трети XVII в. и были исполнены, по-видимому, в связи с постановкой иконы в 1671 г. в первую, деревянную часовню. Нижние пластины, выполненные в том же стиле, относятся к периоду с кон. XVII в. по 1720 г., когда образ был перенесен в каменную часовню. Нижняя корона выполнена в XVIII в. (по-видимому, в 1754), первоначально находилась выше, была переделана и перемещена с ней на изображение мафорея Богоматери в связи с устройством ок. 1830 г. 2-й короны, закрепленной на месте первоначальной. Оклад поновлялся в 1810 и 1828 гг., чеканная надпись об этом имеется на венце иконы.



*Остробрамская икона Божией Матери.
20–30-е гг. XVII в.
(надвратная часовня Острой брамы,
Вильнюс)*

В 1849 г. оклад дополнен большим серебряным полумесяцем, закрепленным отдельно от иконы, но зрительно воспринимаемым как ее часть. В 1927 г., накануне католич. коронации О. и., обе короны на окладе были заменены копиями из золота с драгоценными камнями, к-рые изготовил вильенский ювелир К. Горзуховский, тогда же осуществивший реставрацию всего оклада. В наст. время на окладе закреплены первоначальные короны, местонахождение золотых копий неизвестно.

Версия о визант. происхождении О. и. впервые была изложена в 1839 г. польско-литов. историком Т. Нарбутом в многотомной «Древней истории литовского народа» («Dzieje starożytnie narodu litewskiego») со ссылкой на некую рукопись 1649–1669 гг. свящ. Даниила Лодзяты, якобы хранившуюся в мон-ре босых кармелитов (ее существование не доказано). Согласно тексту, образ был привезен в Вильну литов. кн. Ольгердом из Корсуи (Херсонеса) после успешного военного похода на Крым в 1369 г. Также упоминалась якобы имевшаяся на иконе надпись с начальными словами правосл. Богородичного песнопения (следы ее не обнаружены при реставрации иконы в 1927).

Первое письменное упоминание об О. и. относится к 1672 г., сразу после устройства деревянной часовни при Острой браме по инициативе католич. свящ. Кароля (Франциска Килчевского), с деятельностью

к-рого связано начало широкого почитания образа в Вильне. Очевидно, импульсом к прославлению образа стало происшедшее в 1671 г. 1-е чудо, зафиксированное в более поздних источниках: воскрешение ребенка, упавшего с крыши дома. Второе чудо случилось при осаде Вильны швед. армией в 1702 г., когда в перестрелке у Остробрамских ворот не погиб ни один из оборонявших город солдат. Позднее сложилось предание о том, что железные двери ворот раздавили шведов, пытавшихся проникнуть в город. Третье чудо относится к 1705 или 1708 г., когда во время Северной войны рус. солдат попытался сорвать драгоценную ризу с иконы и был отброшен на др. конец города, где разбился о каменную стену. Четвертое чудо связано со случившимся в 1706 г. большим пожаром, когда Богоматерь потушила огонь в часовне и кармелитском мон-ре. Эти чудеса не зафиксированы в монастырской хронике, предания о них сложились позднее. Во время пожара 1711 г., уничтожившего деревянную часовню, большой, тяжелый образ, к-рый не под силу поднять одному человеку, вынес из огня юный монах, что также было воспринято как чудесное событие. Следующее чудо — спасение упавшего в колодезь — относится к 1744 г.

С 1731 г. перед О. и. каждую субботу начали проводить литании с муз. сопровождением. По-видимому, в мае 1754 г. икона была украшена 1-й серебряной короной. В 1756 г. прославляющие О. и. вирши вошли в состав 6-го издания популярного польск. молитвенника «Золотой алтарик», изданного в Крелевце. Икона коронована по католич. обряду 2 мая 1927 г. Варшавским карл. Александром Каковским в присутствии Президента Польши И. Мосцицкого и маршала Ю. Пилсудского.

Ранние католич. списки О. и. немногочисленны и датируются в пределах посл. трети XVII — нач. XVIII в.: в Георгиевском костеле в Кремянце Гродненской обл. и костеле Вознесения Богоматери в Лодзи.

Один из чтимых католич. списков О. и. был выполнен В. Ваньковичем (1799–1842) в 1841 г. по заказу польск. эмигрантов для ц. св. Северина в Париже. Поздние особо почитаемые списки находятся в Польше в кафедральном соборе в Белостоке, ц. Сердца Иисусова в Гданьске,

ц. св. Георгия в Кентшине, ц. Богоматери Остробрамской в Кракове, ц. Богоматери Остробрамской в Ольштыне, ц. Богоматери Остробрамской в Варшаве и др. Списки иконы находятся также в правосл. храмах Литвы. Они, как правило, точно воспроизводят чтимый образ с т. зр. иконографии и стиля. На иконе из местного ряда иконостаса Константино-Михайловской ц. в Москве (1913) изображение отредактировано с учетом древней правосл. традиции (изображение одежд) и выполнено в более условном стиле.

Иконография. Согласно высказанной Нарбутом визант. версии происхождения О. и., представленное на ней поясное изображение обращенной влево Богоматери со сложенными на груди руками представляет собой фрагмент композиции «Благовещение». В действительности образ иконографически восходит к западноевроп. источникам и тематически не связан с Благовещением. Изначально О. и. имела парное изображение представленного в развороте вправо Христа Спасителя мира, вместе с к-рым составляла единую смысловую и иконографическую программу. Написанный на аналогичной дубовой доске тех же размеров образ Христа находился в нише на внешней стене Острой брамы. В кон. XVIII в. он был заменен или полностью переписан и перенесен в костел св. Терезы, а с 1845 по 1953 г. находился в кафедральном соборе Вильнюса (ныне в Музее церковного наследия в Вильнюсе). В нише также сохранились остатки стенописного изображения Христа того же иконографического типа.

Изображения Христа и Богоматери восходят к парным гравюрам, выполненным фламанд. гравером Иеронимом Вириком (1553–1619) по рисункам Мартина де Воса (1532–1603). Графические диптихи такого типа известны у мн. фламанд. гравиров и восходят к традиции парного изображения Христа в терновом венце и скорбящей Богоматери со скрещенными на груди руками, сложившейся в XV в. (диптих «Ессе Ното» Адриана Изенбранта, Метрополитен-музей, Нью-Йорк). У М. де Воса эта тема была переосмыслена и получила символическое воплощение без наглядного изображения страдания, но с акцентом на теме прославления Спасителя, где Богоматерь предстает как Заступница (*Misericordia*); этот



Богоматерь.
Гравюра Иеронима Вирикса
по рис. Мартина де Воса.
Коп. XVI — нач. XVII в.
(Королевская б-ка в Брюсселе)

вариант неоднократно использовался в разном композиционном воплощении в графике нидерланд. мастеров XVI в.

У И. Вирикса известны не менее 12 таких парных изображений, различающихся деталями. В О. и. использована композиция одного из них, где грудь и шея Богоматери прикрыты белым платом, края к-рого закинута за плечи, а ладони скреще-



Остробрамская
икона Божией Матери, с чудесами.
Гравюра. Ок. 1801 г.

ны так, что левая прикрывает правую. Положение рук Божией Матери придает образу дополнительный смысл, поскольку соответствует принятому католич. Церковью изображению догмата о Непорочном зача-

тии Марии (*Conseptia Immaculata*). Гравюру сопровождает поясняющая лат. надпись с цитатой из Евангелия от Луки: «*espexit humilitatem anciliae suae, ex hoc beatam me dicent omnes generatione* (что призрел Оп на смирение Рабы Своей, ибо отныне будут ублажать Меня все роды)» (Лк 1. 48).

Не исключено также, что образом для О. и. могла послужить одна из 2 точных перегравировок с листа Вирикса — работы Тома де Лё (1560–1612) и неизвестного нидерланд. мастера (обе в б-ке Католического ун-та в Люблине).

Первое известное воспроизведение О. и. присутствует на гравюре Николая Чаплинского (ок. 1754), где она изображена без оклада. Среди ранних выделяются аналогичные гравюры Игнация Верхельста (ок. 1756, Аугсбург) и неизвестного мастера (1762; в кн.: *Jewasewicz I / Korona całego roku tyle drogiemi kamieniami ile świętych Pańskich przykładami ozdobiona Najjaśniejszey Nieba i Ziemi Monarchini Najłaskawszey Karmelu Matce Najświętszey Bogarodzicy Maryi Pannie. Wilno, 1762*). В киоте и с текстом в картуше внизу О. и. представлена на гравюрах Юзефа Эразма Беллинга и Францишека Бальцевича (после сер. XVIII в.). У последнего в лучах сияния Богоматери впервые появляются изображения звезд. Со 2-й пол. XVIII в. начинают выпускать гравюры с образа, дополненные сценами чудес от него (мастер Т. Е.; Игнаций Каренга, 1796, и др.). Наиболее раннее изображение короны на главе Богоматери появилось на литографии анонимного мастера 1826 г. Первое воспроизведение ее в окладе выполнено в 1840 г. Ю. Озембловским в Вильне. В XIX в. О. и. многократно репродуцировалась в гравюрах и литографиях, издававшихся в Вильне, а также в городах Германии, Италии и во Франции. Обычно изображение Божией Матери на них дополнялось внизу видом улицы перед часовней.

Известны католич. народные ксилографии XIX в., воспроизводившие О. и., а также множество металлических образков и медалей, изготовлявшихся для паломников и по случаю памятных событий, связанных с иконой.

Почитание в России. Правосл. Церковью О. и. была признана чудотворной после вхождения Вильны в состав Российской империи в ре-

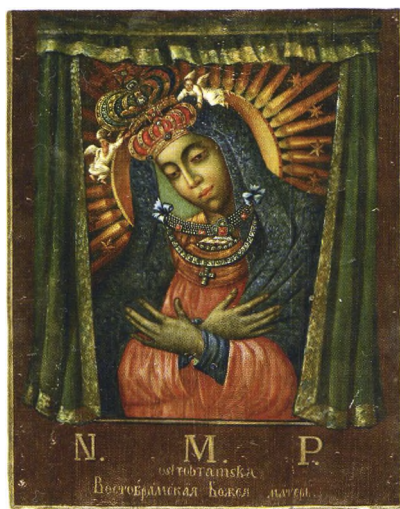
зультате 3-го раздела Польши. Однако имеются достоверные сведения о том, что икона почиталась православными и униатами уже в 1781 г. Адаптации образа способствовала версия Нарбута о его древнем происхождении, активно распространявшаяся Церковью. После учреждения в 1840 г. Виленской епархии архиеп. Иосиф (Семашко) предпринимал безуспешные попытки изъять О. и. у католиков и передать ее в правосл. Свято-Духов монастырь в Вильне.

Композиционно близкие к О. и. образы Божией Матери без определенного названия известны в рус. иконописи с XVIII в. (икона сер.— 3-й четв. XVIII в., частное собрание), но иконографически они не полностью соответствуют ей и восходят к др. зап. гравюрам того же типа. К таким иконам относился образ, принадлежавший прп. Серафиму Саровскому, к-рый известен под данными ему самим святым названиями «Умиление» и «Радость всех радостей». От О. и. этот образ отличает положение скрещенных ладоней Богоматери — правая лежит сверху; различаются одежды Богоматери — шея не закрыта драпировкой, глава покрыта белым платом (все эти различия встречаются на гравюрах Вирикса). Такой образ мог ассоциироваться с О. и. до ее офиц. признания чудотворной правосл. Церковью, поскольку 1-е чудо от виленской святыни (воскрешение упавшего с крыши ребенка) прямо соотносилось с фактом биографии прп. Серафима (падение с колокольни отрока Прохора, чудесно избежавшего гибели). Это могло послужить причиной почитания святым композиционно близкого к О. и. образа.

О. и. иконографически соответствует Градо-Якутская икона Божией Матери (ц. Рождества Пресв. Богородицы в Якутске), но преданию привезенная гр. А. Г. Бестужевой-Рюминой в 1744 г. Образ написан на холсте, датируется кон. XVIII — 1-й треть XIX в., что соответствует версии о его принадлежности декабристу А. А. Бестужеву-Марлинскому, к-рый жил в Якутске в 1827–1829 гг. В отличие от О. и. на этой иконе взор Богоматери направлен на зрителя.

Русские точные списки О. и. появились в 1-й пол. XIX в. Наиболее ранние из них отличаются дополнительными деталями — шторами по сторонам и сверху фигуры Богома-

тери, а также польск. надписями с аббревиатурой Богоматери «N. M. P.», дополняющими рус. надписи в нижней части изображения (подписная икона иконописца Кирилла из Яновой слободы обл. Войска Донского, 1847, ЦМиАР; 2 иконы в частных собраниях). В основе таких изображений лежит одна из гравюр или



Остробрамская икона Божией Матери.
1847 г.

Иконописец Кирилл
из Яновой слободы
(ЦМиАР)

литографий, изданных в 1-й трети XIX в., оригинал к-рой не выявлен. Во 2-й пол. XIX — нач. XX в. рус. списки О. и. выполнялись по современным им католич. гравюрам и литографиям.

В Москве в литографии А. И. Стрельцова в качестве иллюстрации к книге И. Козловского «История иконы Остробрамской Богородицы» (М., 1874) был выпущен лист, воспроизводящий О. и. в типе Бальцевича (в ките) с намеренно утменными ликом и руками. Эта литография не оказала заметного воздействия на рус. традицию изображения иконы. Более успешным в этом отношении стал литографический лист, изданный в 1884 г. И. Д. Сытиным, на к-ром образ был воспроизведен в окладе, с поясняющей надписью и якобы имевшимися на фоне словами из песнопения «Достойно есть»; изображение помещено в рамку с условной орнаментальной плетенкой — деталью, популярной в рус. иконописи кон. XIX в.

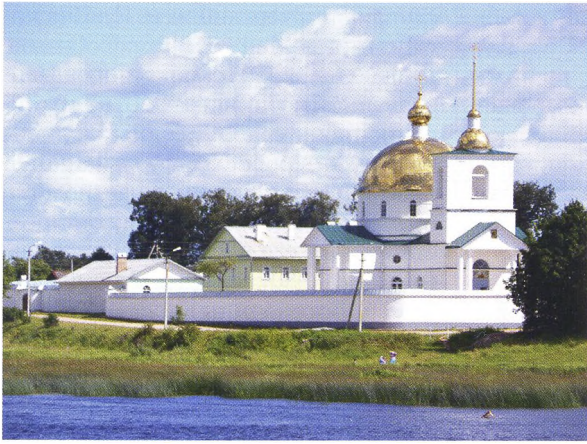
На большинстве известных рус. списков О. и. изображение полумесяца внизу фигуры Богоматери отсутствует (икона нач. XX в., напи-

санная в мастерской жен. Илиинского мон-ря в Мензелинске; Собрание рус. икон при Фонде ап. Андрея Первозванного), но встречаются и точные списки с полумесяцем (иконы кон. XIX — нач. XX в. — в Никольской ц. в Вильнюсе и в частном собрании), а также такие, где он представлен в виде цветочной гирлянды (икона нач. XX в., Холуй, Музей икон Пресв. Богородицы).

Лит.: [Hilarion od św. Grzegorza.] Relacya o cudownym Obrazie Najswiętszey Maryi Panny, który w Wilnie na Bramie Ostrey przy Kościele W.W. Oyców Bosych... Wilno, 1761; Иосиф (Сokolov), архим. Островотная или Остробрамская чудотворная икона Богородицы в г. Вильне. Вильна, 1890²; Соболевский И. Д. [В.]. Сказание об Остробрамской иконе Божией Матери, находящейся в Вильне. Вильна, 1902³; [Nowakowski E.] O cudownych obrazach w Polsce Przenajświętszej Matki Bożej Wiadomości historyczne, bibliograficzne i ikonograficzne, przez x. Wacława z Suigostowa. Kraków, 1902; Uziębło L. O wizerunku N. P. Ostrobramskiej // Tygodnik Ilustrowany. Warsz., 1904. N 41. S. 781–782; Remer J. Konserwacja obrazu Matki Boskiej Ostrobramskiej // Źródła Mocy. Wilno, 1927. Zesz. 2. S. 41–54; Skrudlik M. W sprawie twórcy obrazu N. Maryi Panny Ostrobramskiej: Historia, ikonografia, cześć, bezdroża kultu i fałszywego nabożeństwa. Wilno, 1935; Śledziewski P. Cudowny obraz Najświętszej Marii Panny Ostrobramskiej // Źródła Mocy. Wilno, 1927. Zesz. 2. S. 15–40; Sieczka T., ks. Kult obrazy N. Marii Panny Ostrobramskiej w dzicowym rozwoju. Wilno, 1934; idem. O wotach N. Marii Panny Ostrobramskiej. Wilno, 1934; Tomkiewicz W. Gdzie i kiedy powstał obraz Madonny Ostrobramskiej? // Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku. 1977. T. 3. N 4. S. 39–57; Kałamajska-Saeed M. Ostra Brama w Wilnie. Warsz., 1990; Корнилова Л. А. Страницы белорус. ма-риологии: Жировичская, Бельничская и Остробрамская иконы Богоматери // Сб. Калужского худож. музея. Калуга, 1993. Вып. 1. Ч. 1. С. 31–46; Bilofiené J. Aušros Vartu, paveikslas restauravimas // Acta Academiae Artium Vilnensis = Vilniaus dailės akademijos darbai. Vilnius, 1997. T. 10: Aušros Vartu, Švč. Marijos Gailėtingumo Motinos paveikslas / Ed. A. Simulius. P. 38–44; Bėkšta A. Aušros Vartu, paveikslas tyrimas rentgeno ir ultravioletiniams spinduliams // Ibid. P. 45–49; Panavaitė D., Savickaitė V. Aušros Vartu, paveikslas tapybos technikos tyrimas // Ibid. P. 50–52; Račiūnaitė T. Atvaizdo Gyvastis: Švč. Mergėles Marijos stebuklingųjų, atvaizdų, patirtis Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje XVII–XVIII a. Vilniaus, 2014. P. 271–276.

Н. И. Комашко

**ОСТРОВСКИЙ СИМАНСКИЙ
В ЧЕСТЬ КАЗАНСКОЙ ИКОНЫ
БОЖИЕЙ МАТЕРИ (Спасо-Казанский)
ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ**
(Псковской епархии Псковской митрополии), находится в г. Острове Псковской обл. на месте селца Екатерининского Островского у. Псковской губ. Основан в 1897 г., первоначально как жен. община. К 30-м гг.



С. Печорский, с 1852 г. — свящ. Алексей Владимирский. Прихожанами почитались Казанская икона Божией Матери

*Островский монастырь.
Фотография. 10-е гг. ХХI в.
Фото: А. Пятнов*

в серебряной ризе, обретенная после наводнения в 1851 г.; др. Казанская икона, в серебропозлащенной ризе, 1781 г.; образ Благовещения Пресв.

ХІХ в. село Екатерининское, состоявшее в приходе ц. Покрова Пресв. Богородицы (1793) г. Острова, принадлежало действительному статскому советнику Владимиру Александровичу Симанскому (1786–1860), прадеду Святейшего патриарха Московского и всея Руси *Алексия I (Симанского)*. До сооружения постоянного моста через р. Великую в 1853 г. в случаях весеннего разлива реки Симанские, владевшие паромной переправой, не всегда имели возможность бывать в Покровском храме, особенно во время пасхальных богослужений. В 1838 г. В. Симанский обратился в Псковскую духовную консисторию с прошением о возведении в Екатерининском каменной церкви на месте кладбищенской часовни мучеников Флора и Лавра. Указом Синода от 31 окт. того же года позволялось сооружение храма со статусом кладбищенского, приписного к Покровской ц. В строительстве принимали участие крепостные люди Симанских (*Панов*. 1913. С. 239; *Владимирова*. 2004. С. 149–150). 22 окт. 1845 г. кирпичная ц. в честь Нерукотворного образа Спасителя (1842–1845), построенная в стиле классицизма, была освящена. Основной объем представлял собой восьмерик с узкими диагональными гранями, перекрытый чашевидным куполом с главкой. Над трапезной храма возвышалась квадратная в плане колокольня, увенчанная шпилем. По воспоминаниям патриарха Алексия I, в нач. ХХ в. родовое имение «представляло собою целый ряд небольших, но весьма уютных особняков, а в середине парка возвышалась церковь Спаса с колоннадами на четырех ее сторонах» (*Казем-Бек*. 1998. С. 24).

Первоначально в храме служили заштатные клирики: в 1846 г. — свящ.

Богородицы на царских вратах, «писанный на цинке», работы некоего «итальянского художника»; икона Покрова Пресв. Богородицы (куплена в С.-Петербурге Николаем Симанским, сыном Владимира Александровича); образ мучеников Флора и Лавра, написанный на холсте, по молитвам перед которым однажды выздоровела дочь статского советника Ольга Симанская (1833–1843); в храме хранился обложенный серебром кипарисовый крестик с надписью: «Св. мощи преподобного Марка гробоконателя».

После кончины Владимира Александровича и его жены Е. А. Симанской (1800–1874) центральная часть имения со Спасской ц., у алтаря которой их похоронили, перешла к младшему чаду храмоздателей, морскому офицеру Павлу Владимировичу (1834–1907), духовному сыну прот. прав. *Иоанна Кронштадтского* (Сергиева). В 1893 г. П. Симанский был рукоположен во иерея еп. Псковским и Порховским *Ермогеном (Добронравным)* и в нач. 1895 г. вместе со своим племянником Владимиром Андреевичем, отцом патриарха Алексия I, инициировал устройство при храме жен. общины-богательни. Свящ. Павел пожертвовал в ее пользу неск. домов и большой фруктовый сад, вложил значительный капитал (15 тыс. р.), процент с которого должен был идти на содержание общины. Впосл. о. Павел намеревался добавить еще 10 тыс. р. для увеличения количества сестер и устройства школы, лечебницы и др. заведений (*Панов*. 1913. С. 351–352).

10–26 янв. 1897 г. Синод разрешил учреждение общины в честь Казанской иконы Божией Матери «в целях насаждения и укрепления среди окрестного населения добрых христианских навыков». 16–17 авг.

1897 г. в Екатерининском состоялось торжественное открытие общины; его возглавил еп. Псковский и Порховский *Антонин (Державин)*. 17 авг., в день памяти мч. Павла († ок. 273), в торжестве участвовали прот. Иоанн (Сергиев) и архимандриты псковских мон-рей. Присутствовали на открытии друг свящ. Павла вице-адмирал Ф. А. Геркен (1835–1906), а также студент 2-го курса Московского ун-та С. В. Симанский, буд. патриарх. Пожертвования в пользу новой обители внесли островские купцы Подмошенские, А. П. Посисеев и прот. Иоанн Кронштадтский, приславший сестрам 100 р. перед своим посещением и 100 р. после отъезда.

К 1907 г. общине, в к-рой проживали ок. 50 насельниц, принадлежало: 2 дес. земли, занятой постройками, фруктовым садом и огородом; 5 дес. 1942 кв. саж. пахотной и сенокосной земли при с. Жеребцово и дер. Бережани Островского у., 17 дес. 2125 кв. саж. при дер. Демешкино того же уезда, а также 2 пустоши в Островском у. При обители имелись об-во трезвости (в 1902 в него вступило 130 чел.), церковноприходская школа, школа рукоделия для девочек, богадельня и гомеопатическая лечебница. На средства об-ва трезвости был приобретен и 8 июля 1907 г. поднят на колокольную Спасского храма колокол (30 пудов). Школой рукоделия заведовала старшая дочь Николая Симанского Мария, активно помогавшая своему дяде в создании общины, а затем и мон-ря. Она вела деятельную общественную жизнь: в разные годы входила в состав Общества помощи нуждающимся ученицам Александровской жен. гимназии, Попечительского совета при Доме трудолюбия, Кружка трудовой помощи, являлась председательницей правления Островского благотворительного об-ва и заведующей Островским пунктом помощи ручному труду. Впосл. Мария приняла постриг с именем Сушаша, проживала в *киевском в честь Покрова Пресвятой Богородицы монастыре*.

По представлению еп. Псковского и Порховского *Арсения (Стадницкого)*, поданному в ответ на ходатайство свящ. П. Симанского, 18 апр.–8 мая 1907 г. Синод преобразовал общину в Спасо-Казанский жен. общежительный мон-рь, с открытием при нем штатной вакансии священника

и псаломщика на местные средства. 14 июля 1907 г. архиеп. Арсений прибыл в общину и в Спасском храме совершил всенощное бдение. Утром 15 июля по его распоряжению чин преобразования общины в мон-рь совершил ректор Тульской ДС архим. Алексей (Симанский). За литургией архиерей возвел начальницу общины моп. Руфину († после 1916) в сан игуменнии. На о. Павла был возложен наперсный крест, выдаваемый от Синода (ранее, в мае 1905, он был награжден камилавкой). Свящ. Павел проживал при обители в небольшом деревянном доме (1897), но по состоянию здоровья уже не служил, обязанности настоятеля выполнял заштатный островский свящ. Владимир Николаевич Панов (род. в 1873). О. Павел предполагал возвести на территории О. м. еще неск. зданий, в т. ч. каменный собор в честь Казанской иконы Божией Матери, но 23 дек. 1907 г. скончался (27 дек. погребение у алтаря Спасского храма возглавил прибывший из Тулы архим. Алексей (Симанский)). 27 апр. 1910 г. свящ. В. Панов назначен на должность благочинного 1-го округа Островского у., а в апр. 1913 г. переведен в ц. свт. Николая Чудотворца г. Острова (Псковские ЕВ. Ч. офиц. 1905. № 10. С. 200; 1907. № 21. С. 290; 1910. № 11. С. 166; 1913. № 8. С. 98).

Ок. 1910 г. в мон-ре проживали 8 мантийных монахиш, 18 рясофорных и 37 послушниц-белиц. На территории обители имелись деревянное на камешном фундаменте здание школы рукоделия (1908), каменные келейный корпус с 9 голл. печами (1910), сторожка (1910), деревянные на камешных фундаментах дом просфорни (1911) и дом церковноприходской школы с помещениями для рукодельного класса и ткацкой (1912), переплетная мастерская. По проекту псковского епархиального архит. А. А. Подчекаева справа от Спасского храма предполагалось возведение теплого кирпичного Казанского собора с 2 приделами — во имя равноап. кн. Владимира и во имя мч. Павла. В 1913 г. (РГИА. Ф. 1293. Оп. 109. Д. 64) был заложен фундамент и началось возведение стен, но события первой мировой войны и 2 революций 1917 г. не позволили закончить строительство. К 1918 г. в Спасской ц. служили свящ. Палладий Орлов (1877 — после 1937) и диак. Александр Вере-

тинский. К 20-м гг. XX в. мон-рь был закрыт, на его территории дислоцировался пограничный отряд.

После оккупации в стенах О. м. нек-рое время действовал Симанский пересыльный лагерь. К кон. сент. (пояб.?) 1943 г. Спасский храм был восстановлен как приходский и запово освящен; собрались ранее разогнанные сестры. После освобождения Острова в 1944 г. церковь была закрыта (Галкин, Бовкало. 1997. С. 109). В 50–60-х гг. XX в. помещения О. м. использовались под склады и частное жилье, нек-рое время в бывш. обители действовал клуб, монастырский двор приспособили под огороды; в юго-зап. и сев.-вост. углах монастырской территории построены жилые дома. Постановлением Псковского обл. собрания депутатов от 30 янв. 1998 г. полуразрушенное здание Спасской ц. (утрачены верхняя часть стен, купол и колокольня, а также все портики фасадов) было поставлено на гос. учет как памятник архитектуры регионального значения.

13 окт. 2003 г. создана приходская община храма в честь Казанской иконы Божией Матери г. Острова под рук. благочинного Островского благочиния архим. Сергия (Сосновского). 14 июня 2005 г. О. м. был зарегистрирован, 17 июля 2006 г. решением Синода О. м. был официально открыт, 29 нояб. 2008 г. в нем состоялся 1-й постриг. Восстановлен храм Нерукотворного образа Спасителя (с отступлением от первоначальных форм: в частности, барабан купола, ранее глухой и 8-гранный, стал круглым и световым), отремонтированы 2-этажный деревянный сестринский корпус (1902) и св. ворота (кон. XIX — нач. XX в.), построены деревянный храм во имя св. Иоанна Кронштадтского со звонницей (2005–2006), 8-гранная надкладезная часовня мучеников Флора и Лавра (2005–2006), ограда, 2 трапезные (сестринская и для рабочих), баня, хозяйственные службы, а также корпуса для воскресной школы и небольшого музея патриарха Алексия I (Симанского), разбит парк с прудом. 4 нояб. 2010 г. в восстановленном храме Нерукотворного образа Спасителя состоялось 1-е праздничное богослужение. В авг. 2010 г. в пос. Плюсса Псковской обл. был обретен список Казанской иконы Божией Матери, к-рый считается главной святыней обители.

При О. м. организована богадельня. Указом от 23 мая 2008 г. митр. Псковского и Порховского *Евсевия (Саввина)* в качестве подворья монастырю передан и впоследствии восстановлен храм во имя арх. Михаила (XVII в.) погоста Кухва (ныне дер. Тонковидово Островского р-на Псковской обл.); при нем построенные 2-этажный келейный корпус, дом для священника и хозяйственный двор; открыто 2 источника. На базе мон-ря организуются конференции, чтения, выставки. В летний период на подворье действует правосл. лагерь для подростков. К марту 2019 г. в О. м. проживали настоятельница игум. Маркелла (Павлова) и неск. насельниц.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 177. Д. 1556; Оп. 188. Д. 2286; ГА Псковской обл. Ф. 177. Оп. 1. Д. 242. С. 21.

Лит.: 50-летний юбилей церкви // Псковские ЕВ. Ч. неофиц. 1895. № 22. С. 396–397; Открытие Казанской икон. общины в с. Екатериинском // Там же. 1897. № 18. С. 315–320; Преобразование общины в жеп. монастырь // Там же. 1907. № 17. С. 426–427; Печанский А. Памяти свящ. о. П. В. Симанского, основателя Островского Спасо-Казанского жеп. мон-ря: (К полугодичной копчили) // Там же. 1908. № 11. С. 282–286; Панов Н. А., *прот.* Летопись г. Острова и его уезда Псковской губ.: (Мат-лы к истории г. Острова и его уезда). Остров, 1913; Рус. провинциальный некрополь / Сост.: В. В. Шереметевский. М., 1914. Т. 1. С. 791–792; Шумков А. А. История дворянского имения в свете генеалогии владельцев, 1780–1918 гг.: (Сельцо Екатериновка Островского у.) // Земля Псковская, древняя и современная: Тез. докладов к науч.-практ. конф. Псков, 1992. С. 38–39; Галкин А. К., Бовкало А. А. Псковская духовная миссия и мон-ри на северо-западе России // ЕЖБК. 1997. С. 107–110; Казем-Бек А. Л. Жизнеописание Свят. Патр. Московского и всея Руси Алексия I // БТ. 1998. Сб. 34. С. 13–185; Владимирова Л. И. Генеалогия Симанских в контексте истории Спасо-Казанского мон-ря // Псков. 2004. № 20. С. 148–159; она же. Род Симанских // Псковская земля: История в лицах: «Дворяне все родня друг другу». М., 2006. С. 303–313; Псковский синодальный пострадавших за веру Христову в годину гонений священнослужителей, монашествующих и мирян Псковской епархии XX ст. М.; Псков, 2005. С. 329; Обозный К. П. История Псковской правосл. миссии, 1941–1944 гг. М., 2008. С. 155–156; Орлов В. В. Храмы Псковской земли. Вел. Луки, 2012. С. 97–99; Никитин В. А. Патриарх Алексий I: Служитель Церкви и Отечества. М., 2013. С. 18–22, 49–50; Спасо-Казанский жеп. мон-рь: Кров спасения // Псковская правда-Вече: Газ. 2016. 26 окт. С. 31–35.

Д. Б. Кочетов

ОСТРОГ, муж. мон-рь во имя свт. *Василия Острожского* Черногорско-Приморской епархии Сербской Православной Церкви. Расположен на отвесном склоне одноименной горы, в 15 км к югу от г. Никшич

(Черногория). Название мон-ря происходит от слав. «острог» — крепость. Состоит из Верхнего О. и Нижнего О. Настоятель — митрополит Черногорско-Приморский, с 2000 г. *Амфилохий (Радович)*. Братия ок. 20 чел.

О. основал свт. Василий Острожский не позже 60-х гг. XVII в. в местах, где, согласно преданиям, подвижники жили с давних времен. Возможно, пещерная ц. Введения во храм Пресв. Богородицы существовала и ранее, свт. Василий ее перестроил и благословил расписать. Первым игуменом О. стал иером. Исаия («из Онопошта из с. Попа», внук местночтимого одноименного подвижника), к-рый в 1665 г. в своей узкой пещерке, располагавшейся близ Введенской ц., устроил ц. в честь Животворящего Креста Господня, вероятно, чтобы хранить в ней частицу Животворящего Креста. При жизни свт. Василия († 1671) в О. фактически находилась кафедра его епархии. В завещании святителя, составленном в 1666 г., перечислены приобретенные им для обители земельные участки. Через 7 лет после смерти свт. Василия его мощи были обретенны и положены в кивоте во Введенской ц. Многочисленные чудеса от мощей всегда привлекали множество паломников, как православных, так и др. вероисповеданий.

О. трижды подвергался нападениям турок: в 1768, янв. 1853 и июле 1877 г., неск. раз насельники прятали святыни обители в безопасных местах. Братия О. поддерживала местное население в борьбе против турок: в 1805 г. игум. Петроний (Дамьянович) возглавил восстание против турок, в к-ром приняли участие 400 чел. из местного рода Белопавлич, а в 1820 г. бывш. игум. Георгий (Вуядинович) организовал нападение на турок близ Морачи. При игум. Никодиме (Раичевиче) турки осадили обитель, но после явления свт. Василия отряды осаждавших были сметены во время горного оползня.

В обители действовала монашеская школа, где преподавали и народные ремесла. До открытия народных школ О. был одним из важнейших центров распространения грамотности на черногорских землях. Расцвет школы пришелся на 1805–1836 гг., игуменство Иосифа (Павичевича). Франц. полковник Луи Вьялла де Сомьер, губернатор обл. Котор в 1807–1813 гг., отмечал высокий уровень образования братии О., он пи-

сал, что неск. монахов имели европ. образование.

Игумены О. занимали высокое положение в иерархии настоятелей черногорских мон-рей: именно острожский архим. Иосиф (Павичевич) на гравюре 1830 г. представлен принимающим присягу черногорских предводителей в *Цетинском монастыре*. Из братии О. вышли неск. епископов и митрополитов Черногорских, напр. *Иларион (Роганович)* и *Митрофан (Бай)*. Но во 2-й пол. XIX в. в О. наблюдался упадок монашества, обителью иногда управляли местные священники.

Из игуменов XX в. наиболее известен архим. Леонтий (Митрович), который управлял обителью с 1921 по 1952 г. с перерывами. При нем в монастырском комплексе размещались почтовое отделение, начальная школа, квартиры для священников из близлежащих приходов и учителей. В 1940 г. игум. Леонтий построил здания для начальной школы в с. Црно-Врло. В кон. 40-х гг. XX в. игуменом О. был рус. монах из Киево-Печерской лавры Даниил (Маров).

После нападения Германии на Югославию, в апр. 1941 г., в О. несколько дней провел перед эмиграцией кор. Петр II (см. в ст. *Карагеоргиевичи*). Вместе с патриархом Сербским *Гавриилом V (Дожичем)* он передал архим. Леонтию на хранение ценные предметы, в т. ч. святыни из часовни ап. Андрея, находившейся в королевском дворце в Белграде, — десницу Иоанна Крестителя, частицу Животворящего Креста Господня и чудотворную *Филермскую икону Божией Матери*. Архим. Леонтий раздал местному населению автомобили, оружие и ценности, оставленные королевской свитой, а деньги и ювелирные драгоценности спрятал под кивотом с мощами свт. Василия Острожского. В том же году фашисты изъяли из мон-ря 10 сундуков с золотом, посуду из драгоценных металлов и неск. картин. 23 апр. 1941 г. патриарх Гавриил и архим. Леонтий были арестованы. До июля 1941 г. в мон-ре размещался пункт итал. жандармерии. После антифашистского восстания местного населения Нижний О. подвергся авиационному обстрелу. Ок. 2 лет в О. находился главный штаб черногорских четников (партизан), к-рый был разгромлен в окт. 1943 г. В 1945 г. партизаны нашли в обители часть королевских ценностей и передали их

Национальному банку Югославии. Осенью 1952 г. Служба гос. безопасности Черногории изъяла частицу Животворящего Креста, десницу Иоанна Крестителя (ныне в Цетинском мон-ре) и Филермскую икону (ныне в Национальном музее Черногории в Цетине). В 1953 г. осужден на 2 года архим. Леонтий (Митрович). Тогда же на 7 лет осужден иером. Серафим (Кашич), который впосл., с 1967 по 1991 г., был игуменом О. Несмотря на препятствия коммунистических властей, в XX в. обитель без перерывов действовала, в нее приходили многочисленные паломники.

Верхний О. расположен на высоте 900 м над уровнем моря. Церкви и кельи являются пещерами, закрытыми внешней стеной. **Введенский храм** (максимальная высота 2,7 м), судя по ктиторской записи, был расписан в 1667 г. (но вероятно, это год начала росписи, завершившейся после кончины свт. Василия, т. к. программа указывает на предназначение храма хранить мощи святителя). Судя по манере росписи в визант. стиле в технике альсекко, мастер мог быть членом семейства художников Рафаилович или Димитриевич из Приморья. На юж. стене, над кивотом с мощами, находится образ



Верхний Острог.
Фотография. 2015 г.

святителя в архиерейском облачении в окружении 2 монахов и 2 шестикрылых херувимов. На зап. стене расположены образы свт. Николая Чудотворца и вмч. Георгия Победоносца, возле — образы св. воинов вмч. Димитрия, Нестора (?), Феодора Тирона и Феодора Стратилата, а следом — равноапостольные царь Константин и царица Елена. В следующей зоне находится Деисус, а над окном — едва видный Христос Емма-



Христос Пантократор.
Роспись в Крестовоздвиженской ц.
мон-ря Острог. 1667–1668 гг.
Фотография. 2015 г.

нуил. На сев. стене представлен лик свт. Саввы Сербского, над ним — образ святого, возможно прп. Симеона Мироточивого. Ближе к алтарю помещены образы мучеников Сергия и Вакха и сцена «Введение во храм Богородицы». В алтаре традиционно в нижней зоне находятся сцена «Служение Агнцу», фигуры свт. Кирилла Александрийского, архидиака Стефана, святителей Иоанна Златоуста и Василия Великого, в др. зоне — Деисус. Над ними — поясной образ Пресв. Богородицы с 2 преклоняющимися ангелами, а на своде — Христос Пантократор в медальоне, по кругу к-рого написана часть 102-го псалма. Железный иконостас 1913 г. с чеканными иконами. В 1994 г. храм отреставрировали. В 1774 г. мон. Михаил (Васосевич) пристроил к храму притвор, который расписал даскал Симеон (росписи сохр. фрагментарно).

Храм Животворящего Креста находится над Введенской ц., он украшен фресками (1667–1668) известных мастеров того периода Йована и Радула. На своде представлен лик Христа Пантократора: в пандан ему написан образ Пресв. Богородицы со Христом на юж. стене в окружении первомч. Стефана, архидиака Прохора, прор. Исаии и вмч. Феодора Тиропа. Над ними — «Сошествие Св. Духа на апостолов». В нижней зоне — сцена «Христос во гробе», а слева — список-помятник архиепископов Сербских, епископов Захумских, 6 монахов и 4 священников. Близ входа на сев. стене в нижней зоне помещены фигуры в рост свт. Николая, прп. Симеона Мироточивого и свт. Саввы Сербского, над ними — сцены «Распятие» и «Схождение во ад», выше «Крещение Господне», по сторонам — поясные фигуры царей Давида и Соломона. В юж. алтарной части над окнами представлены поясные фигуры св. воинов Георгия, Димитрия и Нестора, между окнами — лик св. Симеона Столпника. На зап. стене алтаря помещены ростовые фигуры святителей Иоанна Златоуста и Василия Великого, в следующей зоне — фигура прор. Осии со свитком в руке и сцены «Преображение», «Воскрешение Лазаря», «Вход Господень в Иерусалим», в верхней зоне — «Благовещение», «Рождество Христово» и «Сретение». На вост. стене — фигуры святых царя Константина и царицы Елены, справа —

мч. Мины, прп. Параскевы, праведных Иоакима и Анны. Над ними представлены поясные фигуры пророков Иезекииля, Илии, Даниила, Аарона, Моисея, Самуила и Иеремии, на своде — «Вознесение Господне». В центре храма стоит распятие с частицей Животворящего Креста.

Совр. вид Верхнего О. сложился в 1924–1926 гг., когда после пожара 1923 г. по проекту рус. архит. Владимира Сукуренько были отремонтированы фасады храмов и построены келейный и паломнический корпуса. При входе в Верхний О. стоит часовня во имя мч. Исаии Острожского (2016).

Нижний О. находится в местности Косерадичи (или Госерадичи), в 3 км от Верхнего О. (640 м над уровнем моря). Сначала здесь находилось подсобное хозяйство, в 1723 г. возвели ц. вмч. Георгия Победоносца (в 1770 сожжена турками, восстановлена в 1799, в 1896 разрушена при землетрясении, вокруг ее развалин находятся монашеские захоронения), в 1742 г. — жилой корпус, в 1820 г. — однонефный **Троицкий храм** со звонницей (пристроена во 2-й пол. XIX в.; иконостас работы иером. Наума (Андрича) 1969–1973 гг.). В комплекс Нижнего О. входят келейные корпуса (1742, 1800), трапезная (украшена сценой «Острожские монахи на Небесной лестнице» работы Гаврила Марковича). Ограда вокруг Нижнего О. сложена из жерл пупек, использовавшихся в 1876 г. в репаяющей черногорско-тур. битве на плато Вучий-До близ Билечи.

В архиве О. хранятся грамота от 27 нояб. 1651 г. патриарха Печского Гавриила (Раича) о посвящении свт. Василия во епископа Герцеговинского, завещание святителя 1666 г.,

а также документы о деятельности обители с 1885 г. Мн. ценности из ризницы и б-ки О. сейчас находятся в различных собраниях: напр., Минея на сент. — в ц. прор. Илии в г. Плевля (Черногория), подсвечник (1799) — в мусульм. текке в г. Благай (Босния и Герцеговина), медный сосуд (1761) — в мон-ре Блишкова (Черногория). От библиотечного собрания сохранились лишь сборник XVI в. (с утратами) и «Архиерейский чиповник» (1638), принадлежавший Никону, экзарху патриарха Печского Арсения (Черносвича). Сейчас в ризнице имеются 15 икон (древнейшие из них — XVII в.: свт. Николая Чудотворца и «Схождение во ад», возможно, кисти иконописцев семей Рафаилович или Димитриевич, орарь архим. Иосифа (Павичевича) сер. XVII в. (вероятно, работы ювелира из Сараево Савы Божича), напрестольный крест (XIX в., дар австр. имп. Франца-Иосифа), серебряный оклад с частицами мощей 5 мучеников, крест (1864) гравера Якова Марковича из Подгорицы со сценами двенадцатых праздников и др.

В 2003–2004 гг. на дороге между Верхним О. и Нижним О. была освящена ц. во имя местночтимого нмч. Станко, 15-летнего пастуха, убитого турками в 1712 г. за отказ принять ислам. Святыней храма (архит. П. Ристич, росписи 2005 г.) считаются отсеченные руки нмч. Станко. В церкви были перезахоронены останки четников во главе с полковником Б. Станишичем, погибших в 1943 г.

О. имеет скиты во имя Иоанна Крестителя (в местности Йован-Дол близ Никшича, построен в 1995–2000) и во имя свт. Василия Острожского (в с. Негуши близ г. Цетине, освящен в 2002).

Лит.: *Михаиловић Б. Ђ.* Манастир Острог и св. Василије Острошки. Цетинье, 1959; *Павићевић Љ. II., прот.* Манастир Острог и његова околина. Београд, 1963; *Дурковић-Јакушић Љ.* Манастир Острог у речи и слици. Београд, 1971; Св. Василије Острошки чудотворац. Острог; Подгорица, 2001; *Огљевић Т.* Острог, Чудотворац у орловском гнезду: Историја, вера, уметност, предање, чудеса. Острог, 2002; *Серафим (Кашић), архим.* Успомене: 1939–1942. Никшич, 2013; Шематизам митрополије Црногорско-приморске, 2016. г. Цетинье, 2016. С. 99–105; *Пламенац Ј.* Острог: Манастир св. Василија Чудотворца. Београд, 2017.

И. Войводић, И. Стойичевић

ОСТРОГЛАЗОВ Михаил Андреевич (5.02.1873, Бронницы Московской губ. — кон. 10-х — нач. 20-х гг.

XX в.), рус. композитор. Род. в семье титулярного советника. В 1892 г. окончил 4-й московский кадетский корпус, в 1894 г. — 3-е военное Александровское уч-ще. С 1895 г. служил



М. А. Остроглазов.
Фотография. Кон. 90-х гг. XIX в.

в 3-м гренадерском Перновском ко-роля Фридриха Вильгельма IV полку, в 1909 г. вышел в отставку в звании капитана. С 1911 г. периодически жил в г. Сергиеве (ныне Сергиев Посад). В марте 1916 г. О. был вновь призван в армию, в авг. 1917 г. отправлен на Западный фронт, в конце окт. пострадал во время газовой атаки в районе Барановичей, был комиссован и направлен в Москву для лечения.

Неизвестно, когда и где О. получил муз. образование. Есть сведения о том, что он учился игре на скрипке у одного известного профессора, выступал в концертах. Среди муз. сочинений О. преобладают оперы (всего 8, в т. ч. «Склирена» на сюжет из истории Византии XI в. по повести А. А. Смирнова), романсы и хоровые произведения, большинство из которых — духовные. Фрагменты Панихиды — самого раннего из духовных сочинений О. — прозвучали в концерте *Синодально-го хора* 25 марта 1908 г. Н. Д. Кашкин в рецензии отметил, что музыка Панихиды является интересной «как целое», представляет «развитие простых основных мотивов, достигающее своего кульминационного пункта в песнопении «Со святыми упокой», «очень колоритна и полна настроения безнадежной тихой

скорби, выдержанного с начала до конца» (Рус. слово. 1908. 27 марта). О «Херувимской песни на 1914-ю годину» (Ор. 18) писали, что она «не трудна для исполнения и написана, за исключением разве только музыки на слово «аминь», в духе сочинений авторов старого направления... умелой рукой» (ХРД. 1916. № 2. С. 54). Большая часть духовных сочинений О. (Ор. 23, 24, 25, 26, 27, 31) написана за 2–3 года до революции, последнее (Ор. 33) создано в 1918 г. Все они были куплены изд-вом П. И. Юргенсона, но не все были напечатаны и, будучи малодоступны, остались вне поля зрения регентов и хоровых исполнителей. Арх.: РГВИА. Ф. 409. П/с 157–969 (последней список 1918 г.); ГЦММК. Ф. 292. № 240–263: Письма М. А. Остроглазова к В. Д. Рашкову (1905–1916 гг.); РГАЛИ. Ф. 952. Оп. 1. № 514: Духовно-муз. соч. Ор. 24: Для смеш. хора. № 1: «Богородице Дево»; № 2: «Достойно есть»; 5-голосное; № 3: «Взбращой Воеводе»; Для соло баритона или высокого баса с хором; № 4: Тропарь на Рождество Пресв. Богородицы; № 5: Тропарь на Введение; № 6: Тропарь на Благовещение; № 7: Тропарь на Успение; № 8: Тропарь в честь иконы Богоматери Черниговской-Ильинской «К Богородице прилежно»; № 9: Запричастный Богородичный «Не умолчим никогда, Богородице»; № 516. Ор. 27: № 1: Херувимская на богородичных службах: Для соло сопрано с хором; № 2: Херувимская (№ 4); № 3: Херувимская (№ 5); № 4: Херувимская: Для трио детских или жен. голосов; № 5: «Тело Христово примите»; № 6: «Тебе поем»; № 7: Блаженный; № 8–17: Литургия Преждеосвящен. Даров; № 547. Ор. 31: Литургия св. Иоанна Златоуста на заукояных службах [содержит также др. песнопения: Запричастный «Выспую небес»: Соло баса и тенора с хором; «Величит душа моя Господа»: Трио с хором; «Богородице Дево»: Сопрано соло с муж. хором]; № 519 [1918]. Ор. 33: В дни междоусобной брани и пашества иноплемеников. № 1: «Господи, воздвигни силу Твою»; Запричастный стих: Соло баса с хором; № 2: «Взбранной Воеводе»; № 3: Херувимская песнь. 1918.

Муз. соч. [Для смеш. хора, если не указано иное]: Ор. 6: Панихида. М.; Лпц., [1908]; Ор. 7. № 1: «Величит душа моя Господа»: Для контральто и смеш. хора; № 2: «Да молчит всякая плоть». М., [1909]; Ор. 18. № 1: Херувимская песнь на 1914-ю годину. М., [1915]; Ор. 13: Все ектении. № 1–11. М., [1916]; Ор. 23. № 1: Пасхальные ирмосы; № 2: «Ангел вопияше»: Трио с хором; № 3: Богородичные ирмосы; № 4: «Величит душа моя Господа» (№ 2): Соло сопрано с хором; № 5: Величания Пресв. Богородицы; № 6: Ирмосы на парастасе; № 7: «Величит душа моя Господа» (№ 3) (на парастасе): Соло альты с хором. М., [1917]; Ор. 25. № 1: «Свете тихий» № 2: «Воскресение Христово видевше»; № 3: «Единородный Сыне»: Для 4 однородных голосов; № 4: Тропарь на Рождество Христово; № 5: Тропарь на Богоявление Господне; № 6: Тропарь на Сретение Господне; № 7: Тропарь на Вознесение Господне; № 8: Тропарь на Пятидесятницу; № 9: Тропарь на Преображение Господне; № 10: «Христос воскрес»; № 11: «Отче наш»; Семиголос-

ный хор. М., [1917]; Ор. 26. № 1: Херувимская песнь на 1917 г.; № 2: «Спаси, Господи, и помилуй»; Тропарь-гимн российский 1917 г.; № 3: «Слава в вышних Богу» (перед шестопсалмием); № 4: «Хвалите имя Господне»; № 5: «Тебе поем»; № 6: «От юности моея»; № 7: «Бог Господь»; № 8: «Царю Небесный»; Для 4 однородных голосов; № 9: Заключительное «Господи, помилуй» на литургии; № 10: «Приидите поклонимся»; № 11: Тривсвятая песнь; № 12: «Ныне отпускаеши». М., [1917]; Малое славословие // «Хвалите имя Господне»: Песнопения всенощного бдения / Сост.: А. Ратников, Л. Боровлева, И. Соловьев. М., 1995. С. 48–49.

Лит.: Владыкинский С. [псевд., Никольский А. В.], Панихида М. А. Остроглазова: Нотографическая заметка // Музыка и жизнь. М., 1908. № 9. С. 12; Генова А. В. Капитан-композитор М. А. Остроглазов: Дипл. работа / Гос. еврейская акад. им. Маймонида. М., 1998.

А. А. Наумов

ОСТРОГОЖСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Воронежской епархии (см. *Воронежская и Борисоглебская епархия*), существовало в 1841–1853, 1866–1923 гг., в 1926 г. и в 2011–2013 гг. Получило название по г. Острогужску Воронежской губ. (ныне адм. центр Острогужского р-на *Воронежской области*). В кон. 30-х – нач. 40-х гг. XIX в. архиепископ Воронежский и Задонский свт. *Антоний (Смирницкий)* дважды подавал прошения имп. *Николаю I Павловичу* и обер-прокурору Синода Н. А. *Протасову* об увольнении «по преклонности лет» и по состоянию здоровья на покой с «перемещением на жительство» в Киево-Печерскую лавру. Однако прошения не были удовлетворены. Вместо этого в помощь архиеп. свт. Антонию было решено назначить викарного епископа. Синод запросил Воронежского архиерея, «на каком быть положении новому викарию и какое получать ему содержание». Архиеп. свт. Антоний предложил определить местопребывание викарию в *Задонском в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужском монастыре* с правом управления обителью, в Воронеже викарию предлагалось останавливаться на принадлежавшем этому монастырю подворье. Однако Синод не одобрил эти предложения, вероятно, потому, что Задонск входил в титулатуру правящего архиерея. Синод определил местопребывание викарию епископу в воронежском Алексеевском Акатовом муж. монастыре (см. ст. *Акатов во имя святителя Алексия женский монастырь*); викарий должен был титуловаться епископом Острогужским — по названию крупнейшего уездного города.

28 окт. 1841 г. епископом Острожским определен бывш. Рижский еп. *Иринарх (Попов; вполн. архиепископ)*. Поскольку еп. Иринарх был назначен в Воронежскую епархию «не на штатную вакансию, но по особенному Высочайшему вниманию к преклонным летам... архиепископа Антония, для пособия ему в отправлении епархиальных дел», особого штата при викарии (должностей иподиаконов, певчих) учреждено не было. По причине того что участие Острожского епископа в богослужениях и «отправление епархиальных дел» должны были осуществляться им по указаниям Воронежского архиерея, викарий обязан был получать богослужебные предметы из ризницы Воронежской кафедры по распоряжению архиеп. свт. Антония. 19 дек. 1841 г. предложения Синода о статусе Острожского епископа были утверждены императором.

Еп. Иринарх прибыл в Воронеж в нач. нояб. 1841 г. В течение месяца он служил почти каждый день в Благовещенском соборе *Митрофанова воронежского в честь Благовещения Пресвятой Богородицы мужского монастыря* и совершал множество священнических и диаконских хиротоний ставленников, к-рых из-за болезни не мог ранее рукоположить архиеп. свт. Антоний. 12 янв. 1842 г. еп. Иринарх переведен на самостоятельную кафедру в Вологду. 27 янв. того же года викарным епископом Острожским назначен ректор Воронежской ДС архим. *Елпидифор (Бенедиктов; вполн. архиепископ)*. На служившего в Воронежской епархии с 1837 г. архим. Елпидифора как на кандидата в Острожские епископы указал хорошо знавший его архиеп. свт. Антоний. Архиерейская хиротония архим. Елпидифора состоялась 2 февр. 1842 г. в С.-Петербурге.

Новый Острожский епископ продолжал уделять много внимания деятельности Воронежской ДС, особенно во время болезни его преемника на посту ректора, архим. Стефана (Зелятрова). Воронежский архиеп. свт. Антоний намеревался поручить еп. Елпидифору управление семинарией, о чем ходатайствовал перед Синодом, однако последний не удовлетворил эту просьбу (*Никольский*. 2011. С. 259–260). Острожский архиерей освящал храмы, в летнее время объезжал нек-рые благочиния епархии. Накануне сво-

ей кончины архиеп. свт. Антоний († 20 дек. 1846) передал ему все дела по управлению Воронежской епархией. 27 дек. того же года еп. Елпидифор участвовал в погребении архиеп. свт. Антония. 16 февр. 1847 г. викарий в Митрофановом мон-ре встречал нового Воронежского архиерея — архиеп. *Игнатия (Семёнова)*. 1 марта 1848 г. еп. Елпидифор был назначен на самостоятельную Харьковскую кафедру.

23 мая 1848 г. состоялась хиротония ректора СПбДС архим. *Феоноста (Лебедева; вполн. архиепископ)* во епископа Острожского, ему было поручено управлять Акатовым мон-рем. Из-за длительного пребывания архиеп. Игнатия (Семёнова) в Синоде (с мая 1848) еп. Феоноста самостоятельно ведал всеми делами епархии. С февр. по май 1850 г. он временно управлял Воронежской епархией (после кончины архиеп. Игнатия в С.-Петербурге) до прибытия к месту служения нового Воронежского архиеп. *Парфения (Черткова)*. По состоянию здоровья архиеп. Парфений служил мало: 5 апр. 1851 г. у него случился инсульт, после чего временное управление епархией на несколько месяцев вновь было вверено еп. Феоносту. В письме архиеп. Парфения С.-Петербургскому митр. *Никанору (Клементьевскому)* от 18 дек. 1850 г. Воронежский архиерей характеризовал своего викария как «надежного помощника», который «весьма обстоятельно обозревал Воронежскую епархию», а также отмечал, что еп. Феоноста «может вполне заменить местного архиерея». 13 июня 1852 г. еп. Феоноста был переведен на самостоятельную Вологодскую кафедру.

21 июня 1852 г. утвержден указ Синода о назначении ректора Новгородской ДС архим. *Антония (Павлинского)* епископом Острожским. 8 июля того же года состоялась его архиерейская хиротония. Все время пребывания в Воронеже еп. Антоний из-за болезни архиеп. Парфения самостоятельно управлял епархией: рукополагал во иереи и диаконы, освящал храмы, совершал поездки по епархии. 8 авг. 1853 г. он участвовал в погребении архиеп. Парфения. После назначения на Воронежскую кафедру 27 авг. 1853 г. энергичного еп. *Иосифа (Кобыльского-Богословского; с 3 апр. 1860 архи-епископ)* О. в. было закрыто. Еп. Антоний 3 окт. 1853 г. переведен на Ста-

ворусскую викарную кафедру Новгородской епархии.

О. в. было возрождено по распоряжению Синода от 14 нояб. 1866 г., местопребыванием викарию определено Воронежское подворье Задонского в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря, управление мон-рем предоставлялось Острожскому епископу. Однако в утвержденном имп. *Александром II Николаевичем* докладе Синода от 12 дек. 1866 г. о назначении ректора Воронежской ДС архим. *Феодосия (Макаревского)* епископом Острожским шла речь о сохранении за ним настоятельства в Акатовом мон-ре. Т. о., О. в. было возрождено на прежних условиях. Выбор ректора семинарии кандидатом в викарии был сделан при участии Воронежского архиеп. *Серафима (Аретинского)*. 12 янв. 1867 г. архим. Феодосий выехал в С.-Петербург; 26 янв. в Троицком соборе *Александро-Невской лавры* состоялась его архиерейская хиротония, 17 февр. он возвратился в Воронеж.

С 1 янв. 1866 до июня 1867 г. еп. Феодосий (до архиерейской хиротонии — в сане архимандрита) был редактором вновь открытых «*Воронежских епархиальных ведомостей*», в к-рых помещал свои проповеди и статьи. В июне 1870 г. он возглавил епархиальный комитет Православного миссионерского об-ва (ПМО). 23 июня 1871 г. еп. Феодосий определен на Екатеринославскую кафедру, в июле покинул Воронеж.

По сложившейся традиции, новым Острожским викарием 12 нояб. 1871 г. назначен ректор Воронежской ДС архим. *Вениамин (Быковский)*, служивший в Воронеже с 1867 г. Его архиерейская хиротония состоялась 19 дек. 1871 г. в С.-Петербурге. 1 янв. 1872 г. еп. Вениамин возглавил епархиальный комитет ПМО. В 1874–1877 гг. он временно управлял епархией вместо вызванного для присутствия в Синоде Воронежского архиеп. *Серафима (Аретинского)*. В период управления О. в. еп. Вениамин был награжден орденами св. Владимира 3-й степени (1874) и св. Анны 1-й степени (1878). 23 мая 1879 г. еп. Вениамин перемещен на самостоятельную Оренбургскую кафедру.

30 июня 1879 г. по ходатайству архиеп. *Серафима* епископом Острожским был назначен архимандрит воронежского Митрофанова мон-ря

Филарет (Косинский), служивший в Воронеже с 1865 г. Его архиерейская хиротония состоялась 11 июля 1879 г. в С.-Петербурге. 24 сент. 1880 г. еп. Филарет умер в Воронеже в возрасте 44 лет.

21 нояб. 1880 г. на должность епископа Острогожского определен настоятель московского в честь иконы *Божией Матери «Знамение» мужского монастыря* архим. Кирилл (Орлов), находившийся в это время на чреде священнослужения в столице. Он прибыл в Воронеж вскоре после архиерейской хиротонии, состоявшейся 14 дек. 1880 г. в С.-Петербурге. 6 февр. 1881 г. в Благовещенском соборе служил панихиду по Ф. М. Достоевскому. 24 апр. 1882 г. еп. Кирилл назначен на Чебоксарскую викарную кафедру Казанской епархии, 26 мая покинул Воронеж.

12 июня 1882 г. епископом Острогожским и настоятелем Акатова монастыря назначен настоятель московского Знаменского монастыря архим. Макарий (Троицкий); 8 июля состоялась его архиерейская хиротония. 24 окт. 1882 г. совместно с архиеп. Серафимом еп. Макарий освятил новое здание Воронежского ДУ; 3 февр. 1883 г. викарий в сослужении городского духовенства освятил в том же уч-ще домовую Трехсвятительскую ц. С сер. 80-х гг. XIX в. из-за болезни архиеп. Серафима еп. Макарий временно управлял епархией. В янв. 1885 г. он открыл в Воронеже братство во имя святителей Митрофана Воронежского и Тихона Задонского. 26 апр. 1886 г. Острогожский викарий возглавил отпевание архиеп. Серафима. 1 мая того же года еп. Макарий определен на Оренбургскую кафедру. Дождавшись приезда в Воронеж нового главы епархии, еп. *Вениамина (Смирнова)*, 3 июня 1886 г. еп. Макарий выехал в Оренбург.

Во 2-й пол. 1886 — нач. 1887 г. О. в. не замещалось. 24 апр. 1887 г. на эту вакансию переведен викарий Подольской епархии еп. Балтский Анатолий (Станкевич); в Воронеж он прибыл в нач. лета. В 1889 г. еп. Анатолий награжден орденом св. Владимира 3-й степени. 12 июня 1890 г. он назначен епископом Уманским, викарием Киевской епархии; 10 авг. выехал из Воронежа в Киев. После этого назначения на О. в. не было около года.

8 июня 1891 г. епископом Острогожским определен Алеутский и

Аляскинский еп. *Владимир (Соколовский-Автономов)*; в посл. архиерейском). 16 сент. 1896 г. он возглавил епархиальный училищный совет, содействовал открытию церковно-приходских школ. Архиерей заботился о благосостоянии Акатова монастыря, в 1896 г. учредил при нем второклассную регентскую школу, к-рая готовила учителей для церковных школ и регентов для церковных хоров, а также организовал в обители хор, к-рый славился далеко за пределами Воронежа. 22 дек. 1896 г. еп. Владимир назначен на Оренбургскую кафедру.

24 мая 1897 г. викарий Литовской епархии епископ Брестский Иосиф (Соколов) определен епископом Острогожским. В Воронеж он прибыл 10 июля того же года. Архиерей состоял председателем епархиального училищного совета (с 17 июля 1897), председателем совета братства святителей Митрофана Воронежского и Тихона Задонского, председателем епархиального комитета ПМО, товарищем председателя местного отдела Имп. *Палестинского православного общества* (с 17 дек. 1898). 27 сент. 1897 г. освятил ц. во имя свт. Митрофана Воронежского в здании исправительного арестантского отд-ния в Воронеже. Еп. Иосиф активно содействовал благоустройству Акатова монастыря, на его средства под колокольней была построена домовая ц. во имя прп. Сергия Радонжского (в ней впервые в Воронеже был устроен басменный (см. ст. *Басма*) иконостас), но освятить церковь архиерей не успел. 31 янв. 1900 г. он был назначен епископом Михайловским, викарием Рязанской епархии; на его место определен находившийся на покое Екатеринбургский еп. *Владимир (Шимкович)*; в посл. митрополит). 25 февр. еп. Иосиф покинул Воронеж.

Еп. Владимир прибыл в город в марте 1900 г. Помогая Воронежскому еп. *Анастасию (Добрадину)*; с 6 мая 1902 архиепископ), он инспектировал сельские приходы и духовные учебные заведения, рукополагал священников, освящал храмы, участвовал в работе Церковного историко-археологического комитета и местного отд-ния ПМО. Как председатель епархиального училищного совета, много внимания уделял совершенствованию образования в церковноприходских школах. По настоянию еп. Владимира в Акато-

вом монастыре отремонтирована 2-этажная Алексиевско-Воскресенская (ныне Алексиевско-Владимирская) ц., организованы для прихожан воскресные религиозно-нравственные чтения со световыми картинами; в 1911 г. он совместно с архиеп. Анастасием освятил после ремонта крестовую ц. во имя прп. Сергия Радонжского. В мае 1913 г. Острогожский епископ возглавил чин погребения архиеп. Анастасия. Достигший почтенного возраста еп. Владимир высказывал желание до конца жизни оставаться в Воронеже.

В ходе гражданской войны, в 1919 г. еп. Владимир вместе с Воронежским архиеп. сщмч. *Тихоном (Никаноровым)* отказался покинуть Воронеж с отступавшим корпусом ген. А. Г. Шкуро. Архиеп. сщмч. Тихон (Никаноров) 27 февр. 1920 г. скончался от тифа. 2 марта он был погребен Острогожским еп. Владимиром и еп. *Модестом (Никитиным)*; в посл. архиепископ) в Митрофановом монастыре. При новом Воронежском архиеп. Тихоне (Василевском) в кон. 1920 — 1-й пол. 1922 г. учреждены *Валуйское викариатство, Бобровское викариатство и Задонское викариатство*.

Во 2-й пол. 1922 г. большая часть духовенства епархии во главе с архиеп. Тихоном и новыми викариями перешла в *обновленчество*. Приходы, сохранившие верность Православию, объединились вокруг еп. Владимира. В начале Острогожский архиерей из соображений церковной дисциплины не заявлял о неповиновении уклонившемуся в раскол Воронежскому архиерею. В авг. 1923 г. в воронежской Никольской ц. состоялось собрание группы духовенства и мирян, постановившее просить освобожденного в кон. июня из-под ареста патриарха свт. *Тихона (Беллавина)* принять епархию в каноническое общение, сместить архиеп. Тихона и утвердить во главе ее еп. Владимира. 8 авг. 1923 г. еп. Владимир назначен главой Воронежской епархии «с возведением в сан архиепископа за долговременную службу архиереем». После этого О. в. официально упразднено не было, но до 1926 г. не замещалось.

В 1926 г. по указу зам. патриаршего местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*; в посл. патриарх Московский и всея Руси) епископом Острогожским назначен архимандрит коломенского *Старо-Голутвина в честь Богоявления мужского мо-*

настыря Синезий (Зарубин). Его архиерейская хиротония состоялась 13 июня того же года. Еп. Синезий находился в каноническом подчинении Воронежскому архиеп. сщмч. Петру (Звереву), активно боровшемуся с обновленчеством. В окт. 1926 г. еп. Синезий определен на Уразовскую викарную кафедру Воронежской епархии. После этого О. в. не замещалось до 2011 г.

В 1922–1928 гг. существовало обновленческое О. в. раскольничьей Воронежской епархии, а в 1928–1943 гг. — обновленческая Острогжская епархия. В связи с уклонением Воронежского архиеп. Тихона (Василевского) в раскол в епархии началась работа по присоединению приходов к обновленчеству. 18 июля 1922 г. в Острогжске прошел съезд обновленческого духовенства Острогжского и Коротоякского уездов, на котором было избрано окружное управление. 30 дек. 1922 г. состоялась «хиротония» женатого священника слободы Колбиной Коротоякского у. Захарии Попова во «епископа» Острогжского. Кафедра обновленческих Острогжских «архиереев» располагалась в Богородице-Рождественской ц. Острогжска. После смерти Попова (16 марта 1927) Острогжским «архиепископом» 6 мая 1927 г. был назначен Василий Знаменский. По решению пленума обновленческого синода 2 сент. 1927 г. его сменил «епископ» Николай Русанов, управлявший О. в. до июня 1928 г. С этого времени Острогжским «архиепископом» был Василий Павлов. 1 сент. 1928 г. для управления обновленческими приходами образованной в том же году Центральночернозёмной обл. учреждено митрополитанское обл. церковное управление, в которое вошла Острогжская епархия. «Архиепископ» Василий Павлов стал председателем Острогжского ЕУ; он руководил епархией до сент. 1930 г. С окт. того же года до марта 1931 г. кафедру занимал «епископ» Димитрий Крылов, с 19 марта 1931 по 3 февр. 1932 г. — «архиепископ» Алексей Щербаков. 3 февр. 1932 г. «епископом» Острогжским стал Викентий Никипорчук, но уже 30 марта он был лишен «архиерейского сана» и исключен из списка обновленческих «епископов» за безнравственное поведение и за «ужасный соблазн, производимый им среди духовенства и верующих». С 15 апр. по 18 мая

1932 г. Острогжской епархией временно управлял пребывавший на покое бывш. Ярославский «архиепископ» Петр Рождественский. 14 июня того же года Острогжским «епископом» избран член Острогжского ЕУ «протопресвитер» Александр Медведев. 14 авг. 1932 г. в Москве состоялась его «архиерейская хиротония», позднее он был возведен в сан «архиепископа».

В июне 1934 г. в связи с размежеванием Центральночернозёмной митрополии на Воронежскую и Курскую Медведев был назначен «митрополитом» Курским (ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. 5080). Острогжская епархия вошла в состав Воронежской обновленческой митрополии. 25 июня 1934 — 22 авг. 1935 г. Острогжским «архиепископом» был Сергей Танаевский. К кон. апр. 1935 г. в Острогжской обновленческой епархии насчитывалось 7 городских и 53 сельских прихода (ГА Воронежской обл. Ф. Р–2565. Оп. 1. Д. 26. Л. 6). 22 авг. 1935 г. Острогжским «архиепископом» стал Гермоген Лебедев (переведен с Мичуринской обновленческой кафедры), 7 дек. 1936 г. он был арестован.

Во время Великой Отечественной войны на оккупированной германскими войсками части Воронежской обл. некие из открывшихся приходов объявили себя обновленческими и объединились в Острогжскую епархию во главе с «архиепископом Острогжским и Валуйским» Алексием Щербаковым. В оккупационной газ. «Острогжский листок» Щербаков неоднократно прославлял А. Гитлера за то, что тот «дал спасение церкви и избавление от жидовского ига православному русскому народу». Щербаков продолжал служить и после освобождения оккупированных территорий советскими войсками. 14 нояб. 1943 г. в г. Валуйки он «рукоположил» Андрея Москаленко во «иерея». Через 1,5 месяца Москаленко обратился с покаянным письмом к в. у. Воронежской епархией Курскому еп. Питириму (Свиридову; вносил митрополит), в котором сообщал, что «имел общение и даже принял сан иерея от лжеепископа Алексея, который поминал вражескую власть немецкую». К дек. 1943 г. все обновленческие приходы области воссоединились с РПЦ; дальнейшая судьба Щербакова не выяснена.

С 1928 по 1932 г. помимо православной и обновленческой Остро-

гжских кафедр существовала одноименная кафедра в юрисдикции *Временного высшего церковного совета* (ВВЦС; см. также ст. *Григорианский раскол*). В дек. 1928 г. Валуйский «архиепископ» Митрофан (Русинов), к-рому подчинялись все григорианские приходы Воронежской епархии, был переименован в «архиепископа Острогжского и Валуйского». Его кафедра находилась в Знаменском соборе слободы Уразово (ныне поселок Валуйского р-на Белгородской обл.). В 1933 г. он принес покаяние митр. Сергию (Старгородскому), Острогжская григорианская епархия была упразднена.

О. в. было возобновлено по постановлению Синода от 27 июля 2011 г., викарным епископом избран настоятель воронежского Благовещенского кафедрального собора архим. Андрей (Тарасов). Его архиерейская хиротония состоялась 18 сент. того же года в Воронеже. 26 дек. 2013 г. он возглавил самостоятельную *Россошанскую и Острогжскую епархию* в составе Воронежской митрополии; О. в. более не замещалось.

Архиереи: еп. Иринарх (Попов; 28 окт. 1841 — 12 янв. 1842), еп. Елпидифор (Бепедиктов; 2 февр. 1842 — 1 марта 1848), еп. Феогност (Лебедев; 23 мая 1848 — 13 июня 1852), еп. Антоний (Павлинский; 8 июля 1852 — 3 окт. 1853), еп. Феодосий (Макаревский; 26 янв. 1867 — 23 июня 1871), еп. Вениамин (Быковский; 19 дек. 1871 — 23 мая 1879), еп. Филарет (Косинский; 11 июля 1879 — 24 сент. 1880), еп. Кирилл (Орлов; 14 дек. 1880 — 24 апр. 1882), еп. Макарий (Троицкий; 8 июля 1882 — 1 мая 1886), еп. Анатолий (Станкевич; 24 апр. 1887 — 12 июня 1890), еп. Владимир (Соколовский-Автономов; 8 июня 1891 — 22 дек. 1896), еп. Иосиф (Соколов; 24 мая 1897 — 31 янв. 1900), еп. Владимир (Шимкович; 31 янв. 1900 — 8 авг. 1923), еп. Синезий (Зарубин; 13 июня — окт. 1926), еп. Андрей (Тарасов; 18 сент. 2011 — 26 дек. 2013).

Ист.: *Светозаров Е. Г., прот.* Мои восп. о ректорах Воронежской ДС — Феодосии II и архиеп. Вениамине // Воронежские ЕВ. Ч. неофил. 1900. № 7. С. 300–308; Мат-лы для истории правосл. Церкви в царствование имп. Николая I / Собр.: свящ. М. Я. Морошкин, ред.: П. Ф. Дубровин. СПб., 1902. Кн. 1. С. 319–321. (СБРИО; 113); Политбюро и Церковь. 1997. Кн. 2. С. 312; Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2011. № 9. С. 7; 2014. № 2. С. 10.

Лит.: [Архиеп. Феогност (Лебедев);] Некр. // Воронежские ЕВ. 1869. Приб. № 10. С. 193; *Пекрасов М. И.* Трудности, скорби и муки пастырского служения: (Слово при погребении Филарета, еп. Острогжского, викария Воронежской епархии) // ЦВ. 1880. № 42. С. 6–8; Запевание преев. Елпидифора // Воронежские ЕВ. 1882. Приб. № 5. С. 161–163; Преев. Феодосий [Макаревский]; [Некр.] // Там же. 1885.

Ч. неофид. № 5. С. 256–258; № 8. С. 318–334; Преосв. Кирилл, еп. Ковенский, первый вик. Литовской епархии, бывш. вик. Воронежской епархии: [Некр.] // Там же. 1891. № 3. С. 99–105; Памяти преосв. Иосифа, еп. Михайловского. Кончина и погребение преосв. Иосифа // Там же. 1902. № 9. С. 232–239; *Правдин А. М.* Описание указа Св. Синода, относящегося до Воронежской епархии, хранящимся в Воронежской духовной консистории за 1743–1850 гг. // Воронежская старина. Воронеж, 1903. Вып. 2. С. 299–306; Учреждение Острогского викариатства // Воронежские ЕВ. 1903. Ч. неофид. № 12. С. 538–542; *Иоанн (Снычѣв), митр.* Стояние в вере: Очерки церк. смуты. СПб., 1997². С. 195; *Акиншин А. Н.* Еп. Острогский Макарий (Троицкий), викарий Воронежской епархии // Воронежский епарх. вестн. 1999. № 2(65). С. 33–35; *Дамаскин.* Кн. 4. С. 453–456; Еп. Иринарх (Попов) — первый Воронежский викарий // Воронеж православный: Газ. 2000. № 1/2, С. 3; № 3. С. 3; № 4. С. 5; № 5. С. 8; «Обновленческий» раскол. С. 699; Воронежские архипастыри от свт. Митрофана до наших дней: Ист.-биограф. очерки. Воронеж, 2003. С. 409–475; *Сапелкин Н. С.* Обновленческий раскол в Воронежской епархии в 1922–1942 гг. // Из истории Воронежского края: Сб. ст. Воронеж, 2010. Вып. 16. С. 140–172; *он же.* Григорианский раскол в Воронежской епархии в 1925–1944 гг. // Там же. 2011. Вып. 18. С. 249–267; *он же.* Жребий истины: Церк. расколы XX в. Воронеж, 2012; Наречение и хиротония архим. Андрея (Тарасова) во еп. Острогского, вик. Воронежской епархии // ЖМП. 2011. № 11. С. 34–37; *Николюкин П. В.* История Воронежской ДС. Воронеж, 2011²; *Сергий (Петров), архиеп.* История Воронежской епархии от ее учреждения до 1960-х гг. Воронеж, 2011. С. 422–440, 501–508, 564–581; *Лавринов В. В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М., 2016. (МИП; 54); *он же.* Временный высший церк. совет и его роль в истории РПЦ: (1925–1945). М., 2018. С. 76–77, 112, 447, 513, 518. (МИП; 59).

А. Н. Акиншин, Н. С. Сапелкин

ОСТРОГОРСКИЙ Георгий Александрович (6.01.1902, С.-Петербург — 24.10.1976, Белград), немецкий и югославский ученый-византист российского происхождения; один из основателей школы *византиноведения* в Сербии и др. странах бывш. Югославии. Сын известного рус. педагога А. Я. Острогорского, директора Тенишевского уч-ща. О. окончил гимназию в Петрограде в 1919 г.; после революции семья эмигрировала сначала в Финляндию, а затем в Зап. Европу. С 1921 г. О. учился на философском фак-те Гейдельбергского ун-та; среди его учителей были К. Ясперс, Г. Риккерт, А. Вебер. С 1924 г. активно занялся византиноведением, в Сорбонне в Париже посещал занятия Ш. Дюля и Г. Мейе; в этот же период посещал семинар Н. П. Кондакова в Праге. В 1925 г. в Гейдельберге записал дис. «Сельские податные общины в Византий-



Г. А. Острогорский.
Фотография. 1965 г.
(Ин-т Византиноведения
Сербской Академии наук
и искусств)

ской империи в Х в.». В 1928 г. О. получил нем. гражданство и стал приват-доцентом ун-та в Бреслау (ныне Вроцлав, Польша). В 1933 г. эмигрировал из нацистской Германии в Югославию; в 1935 г. принял югославское гражданство, занял пост почетного, а с 1941 г. — штатного профессора Белградского ун-та; преподавал историю Византии на отделении истории философского фак-та; был заведующим кафедрой византологии. С 1946 г. О. — член-корреспондент Сербской Академии наук и искусств, с 1948 г. — ее действительный член. 26 марта 1948 г. по инициативе О. в Белграде был организован Ин-т византиноведения Сербской АН (Византологички институт); О. занимал пост его директора до своей кончины. С 1951 г. О. был также главным редактором ежегодного сборника трудов ин-та («Зборник радова византологичког института»); О. — почетный член 15 академий и научных ин-тов разных стран, в т. ч. член-корреспондент Британской академии (1963), почетный доктор ун-тов Оксфорда, Страсбура и др.; в 1961–1976 гг. почетный президент Международной ассоциации византистов.

Главный труд О. — «История Византийского государства» — был впервые издан на нем. языке в 1940 г., перерабатывался в 1952 и 1963 гг. для 2-го и 3-го изданий. «История...» является одним из лучших обобщающих трудов по византиноведению; была переведена на большинство

европ. языков. В 2011 г. издан рус. перевод. Основные исследования О., связанные с социально-экономической историей, являлись продолжением рус. дореволюционной школы византиноведения, в к-рой большая роль отводилась истории управления экономическими отношениями со стороны гос-ва и положения различных категорий податного населения. В первые годы своей научной карьеры О. уделял большое внимание визант. политической идеологии, эпохе иконоборчества, рассматривая проблемы почитания икон в визант. обществе и роли гос-ва и Церкви в формировании и последующем падении иконоборчества. Большой вклад О. внес также в изучение византийско-слав. политических и культурных связей, отдельных аспектов истории Сербии, Болгарии, Др. Руси и Российского гос-ва.

Соч.: Geschichte des byzant. Staates. Münch., 1940, 1952², 1963³ (рус. пер.: История Визант. гос-ва / Пер. с нем.: М. В. Грацианский, ред.: П. В. Кузенков. М., 2011); Визант. податный устав // SK. 1926. С. 109–124; Соединение вошра о св. иконах с христологической догматикой в соч. правосл. апологетов раннего периода иконоборчества // Там же. 1927. Т. 1. С. 36–48; Гносеологические основы визант. спора о св. иконах // Там же. 1928. Т. 2. С. 47–51; Studien zur Geschichte des byzant. Bilderstreites. Breslau, 1929. Amst., 1964²; Die Chronologie des Theophanes im 7. und 8. Jh. // BNJ. 1930. Bd. 7. S. 1–56; Les décisions du Stoglav au sujet de la peinture d'images et les principes de l'iconographie byzantine // Lart byzant. chez les Slaves. P., 1930. Vol. 1. P. 393–411; Афонские исихасты и их противники: К истории поздневизант. культуры // Зап. Рус. науч. ин-та в Белграде. 1931. Вып. 5. С. 349–370; Отношение Церкви и гос-ва в Византии // SK. 1931. Т. 4. С. 121–134; Слав. перевод хротики Симеона Логофета // Там же. 1932. Т. 5. С. 17–37; Das Projekt einer Rangtabelle aus der Zeit des Caren Fedor Alekseevič // Jb. für Kultur und Geschichte der Slaven. N. F. B., 1933. Bd. 9. N 1/2. S. 86–138; Rom und Byzanz im Kampfe um die Bilderverehrung // SK. 1933. T. 6. С. 73–87; Авторатор и самодержав: Прилог за историју владалачке титулатуре у Византији и у јужних Словена // ГСКА. 1935. Т. 164. С. 95–187; Die Kronung Symeons von Bulgaren durch den Patriarchen Nikolaos Mystikos // ИАИ. 1935. Т. 9. С. 275–286; Die byzantinische Staatenhierarchie // SK. 1936. Т. 8. С. 41–61; Владимир Святой и Византия // Владимирский сб.: В память 950-летия Крещения Руси, 988–1938. Белград, 1939. С. 31–40; L'expédition du prince Oleg contre Constantinople en 907 // SK. 1940. Т. 11. С. 47–62, 296–298; Серб. посольство к имп. Василию II // ГСАН. 1949. Т. 193. С. 15–29; La Pronoia: Contribution à l'étude de la féodalité à Byzance et chez les Slaves du Sud // Byz. 1952. Vol. 22. P. 437–517; Тактикон Успенского и Тактикон Бешевиева: О времени ихového постака // ЗРВИ. 1953. Кн. 2. С. 39–60; Pour l'histoire de la féodalité byzantine. Brux., 1954; The Byzantine Emperor and the Hierarchical World Order // SEER. 1956. Vol. 35. N 84. P. 1–14; Quelques problèmes d'histoire de la paysan-

perie byzantine. Brux., 1956; The Byzantine Empire in the World of the VIIth Cent. // DOP. 1959. Vol. 13. P. 1–22; Byzantine Cities in the Early Middle Ages // Ibid. P. 45–66; Сербска област после Душанове смрти. Београд, 1965; The Byzantine Background of the Moravian Mission // DOP. 1965. Vol. 19. P. 1–18; Byzantinische Geschichte, 324–1453. Münch., 1965; Византия и Киевская кнп. Ольга // To Honor R. Jakobson. The Hague, 1967. Vol. 2. P. 1458–1473; Сабрана дела. Београд, 1969. Књ. 1: О визант. феудализму; Књ. 2: Привреда и друштво у Визант. царству; 1970. Књ. 3: Из визант. историје, историографије и просопографије; Књ. 4: Византија и Словени; Књ. 5: О веровањима и схватањима Византијаца; 1969. Књ. 6: Историја Византије; Die Pronoia unter den Komnenen // ЗРВИ. 1970. Књ. 12. С. 41–54; Комитиса и светогорски манастири // Там же. 1971. Књ. 13. P. 221–251; Observations on the Aristocracy in Byzantium // DOP. 1971. Vol. 25. P. 1–32; Эволюция визант. обряда короновання // Византија. Юж. славяне и Др. Русь. Зап. Европа: Искусство и культура: Сб. ст. в честь В. Н. Лазарева. М., 1973. С. 33–42; Zur byzant. Geschichte: Ausgewählte kleine Schriften. Darmstadt, 1973; Byzanz und die Welt der Slawen: Beiträge zur Geschichte der byzantinisch-slavischen Beziehungen. Darmstadt, 1974. Лит.: Горянов Б. Т. Г. А. Острогорский и его труды по истории Византии // ВИ. 1945. № 3/4. С. 135–142; Bibliographie de G. Ostrogorsky // Byz. 1961. Vol. 31. N 1. P. VII–XV; Ферјанчић Б. Акад. Г. Острогорски у светској византологији // ЗРВИ. 1975. Књ. 16. С. 269–274; Каждан А. П. Концепция истории Визант. империи в тр. Г. А. Острогорского // ВВ. 1978. Т. 39(64). С. 76–85; Арсеньев А. Биографски именик рус. емиграната // Руска емиграција у српској култури XX в.: 36. радова. Београд, 1994. Т. 2. С. 225–326; Радич Р. Г. Острогорский и сербская византология // Рус. эмиграция в Югославии. М., 1996. С. 200–207; Иванов И., свящ. Острогорский: Вклад в византологию // ХЧ. 2007. № 28. С. 185–190; он же. Русская византология в Европе и труды акад. Г. А. Острогорского // Там же. 2010. № 1(32). С. 88–121; он же. Югославский акад. Г. А. Острогорский и его работы о визант. иконопочитании // Там же. 2017. № 2. С. 20–36.

ОСТРОЖНИЦКИЕ ЛИСТКИ (кон. XI — нач. XII в.), фрагменты 2 пергаменных листов из Миней праздничной восточнослав. (древнерусского) извода, памятник книгописания и книжной культуры юга Руси, возможно, галицко-волынского происхождения. О. о. были найдены в 1927 г. чехословацким филологом укр. происхождения И. А. Панкевичем в переплете Евангелия, принадлежавшего униатской церкви в с. Острожница (ныне не существует) в Вост. Словакии. Он же установил, что отрывки содержат фрагменты службы (стихиру) ап. Иакову, брату Господню (23 окт.), и канона (песни 3 и 7) вмч. Димитрию Солунскому (26 окт.) прип. Иоанна Дамаскина. В посл. тексты памятника частично реконструировал словац. славист Л. Матейко, который уста-

новил тип Миней (праздничная, а не служебная) и показал соответствие структуры служб древнейшим восточнослав. Минеям. Датировка памятника основана на графико-орфографических особенностях текста. После 1957 г. О. о. считались утраченными, но недавно были обнаружены в архиве Панкевича, хранящемся в б-ке Страговского монастыря в Праге.

Изд.: Панкевич И. Острожницькі пергаментні листки XI–XII ст. // Jazykovedný sborník Slovenskej akadémie vied a umení. Bratislava, 1951. Т. 5. С. 248–258.

Лит.: Панкевич И. Острожницькі пергаментні отрывки миней XI–XII вв. // Bsl. 1957. Vol. 18. С. 271–274; Matejko L. K určení, interpretácii a datovaniu Oстрожницьkých zlomkov // Slavica Slovaca. Bratislava, 1995. Roč. 30. N 1. С. 4–15.

А. А. Турилов

ОСТРОЖСКАЯ АКАДЕМИЯ, правосл. научный и образовательный центр в г. Остроге (ныне Ровненской обл., Украина). Включал школу (коллегиум, 3-язычный лицей), госпиталь и типографию, в которой помимо других изданий была подготовлена и напечатана *Острожская Библия* (1581); центр существовал в период ок. 1576–1636 гг. О. а. создана киевским восводой, маршалком Волынской земли кн. *Константином Константиновичем* Острожским, покровителем православных в Речи Посполитой, с целью сохранения правосл. Церкви в католич. гос-ве, противостояния полонизации и латинизации православных. 70–80-е годы XVI в. были временем активной борьбы кн. Острожского за утверждение позиций православной Церкви. Наиболее значительные инициативы были связаны с Острогом, ставшим в сер. 70-х гг. XVI в. собственностью магната (королевский привилей на наследственное владение Острогом князь получил в нояб. 1576).

Ко времени создания О. а. в Речи Посполитой существовали центры правосл. просвещения. Прежде всего это кружок кн. А. М. *Курбского* в Миляновичах (ныне Турийского р-на Волынской обл., Украина), где делали переводы с греч. языка трудов визант. авторов, были составлены антикатолич. сочинения. Связи кружка кн. Курбского с кн. Острожским были тесными. В наст. время нет сомнения в том, что «Маргарит», изданный в Острожской типографии в 1595 г., был переведен с греч. языка в Миляновичах. Очевидно,

что и опыт переводов с латыни был заимствован в Остроге из Миляновичей. По мнению К. Ю. Ерусалимского, в планы кн. Курбского входило создание правосл. академии, но реализован этот проект был не в Миляновичах, а в Остроге (*Ерусалимский К.* Православная академия на Волыни XVI в.: Нереализованный проект кн. Андрея Курбского // Острожська давнина: Наук. зб. Остріг, 2014. Вип. 3. С. 113–147). Др. центром было владение гетмана Г. А. Ходкевича Зблудово. Там имела типография, куда гетман пригласил Ивана *Фёдорова* и *Петра Тимофеева Мстиславца* (1568–1570), и была создана одна из первых православных академий (*Лавицкий Ю. А., Щавинская Л. Л.* Православная Академия Ходкевичей и ее издания. Мн., 1996). Крупнейшим центром правосл. книгопечатания и обучения был Вильно, где впервые после Ф. Скорины было начато кириллическое (православное) книгоиздание. В 1568–1572 гг. в Вильно за счет братьев Зарецких был опубликован на церковнослав. языке Часовник с послесловием на прбстой мове, в дальнейшем развернули деятельность типографии братьев *Мамоничей* и В. М. Гарабурды. Важным центром православного просвещения являлся Львов, где книгопечатание в 70-х гг. XVI в. начал Иван Фёдоров, оно продолжилось в 90-х гг. XVI в. благодаря *Львовскому Успенскому братству*. Можно предположить, что между Вильно, Львовом и Острогом существовали контакты.

Исследователи отмечают значение для начального этапа существования О. а. школ *иезуитов*. Однако известно, что Общество Иисуса, создавшее сеть образовательных учреждений высокого уровня, не было пионером в области образования. Действия иезуитов, в т. ч. в создании училищ, были ответом на вызовы *Реформации*. Влияние коллегий иезуитов на О. а. стало значительным в период подготовки *Брестской унии* 1596 г. и в первые десятилетия после нее. К сер. XVI в. ближайшим к Волыни католич. учебным заведением была Львовская кафедральная (митрополитальная) школа, известная задолго до появления во Львове Общества Иисуса. Образцом для О. а. могла быть Виленская иезуитская коллегия, открытая в 1570 г., в к-рой учились в т. ч. русины. Однако в 1578 г. это была еще начальная школа.

Наиболее убедительным является предположение о том, что кн. Острожский заимствовал идею образовательного центра из практики польск. протестантов. В г. Пинчове в М. Польше (ныне Пиньчув, Польша) один из первых польск. кальвинистов — состоятельный шляхтич Николай Олесницкий — после 1550 г. основал школу, просуществовавшую до сер. 60-х гг. XVI в. и оставившую значительный след в польск. культуре. В отличие от др. школ Пинчовская школа имела программу обучения, изданную в 1558 г. В 1555 г. она уже именовалась гимназией, была разделена на классы, в ней изучали греч. и лат. языки, преподавали польск. язык. В 1558–1559 гг. в школе трудились 5 учителей. Пинчовский ученый кружок подготовил полный перевод Библии на польск. язык, изданный в 1563 г. в Бресте (Брестская Библия). К переводу был причастен широкий круг ученых, это была 1-я в польск. культуре попытка коллективной работы над переводом. В Пинчове в 1558–1562 гг. работала типография, напечатавшая ок. 25 изданий, из них 6 на польск. языке, преобладали богословско-полемические произведения польск. кальвинистов — Ф. Станкара, М. Кровицкого и К. Пшеходзки. Типографию финансировало протестант. сообщество.

Возможно, пример Пинчовской школы с сильным интеллектуальным центром и типографией, при которой был осуществлен полный перевод Библии на польск. язык, повлиял на планы кн. Острожского по созданию центра правосл. просвещения. Между О. а. и Пинчовской школой помимо вероисповедных имелись организационные различия. В Пинчовском центре наибольшее значение имела школа, созданный при школе кружок переводчиков Библии существовал здесь недолго. В Остроге сначала сформировался круг книжников, готовивших перевод Библии, затем открылась школа; с самого начала работала типография, в Пинчове она была создана позже школы. Т. о., в начальный период О. а. в ней доминировал кружок богословов-интеллектуалов, а также типографов. В О. а., так же как и в Пинчовской школе, изучали 3 языка. Вместо польского, входившего в программу школы кальвинистов, в правосл. уч-ще преподавали церковнослав. язык. Свидетельств

о контактах кн. Острожского с Олесницким нет. Существует информация о том, что Острожские и Олесницкие породнились в кон. XVI в.

Первое упоминание О. а. содержится на титульном листе Азбуки (Букваря), напечатанной Иваном Фёдоровым 18 июня 1578 г. Здесь сообщается о том, что кн. Острожский устроил дом для печатания книг и дом для обучения детей. При этом он избрал «мужей искусных» в Божественном писании, знающих греч., лат. и рус. языки, и приставил их к уч-щу, для к-рого и была напечатана Азбука. По мнению исследователей, для организации школы и типографии нужен был год или полтора, поэтому создание О. а. следует отнести к 1576 или 1577 г., наиболее приемлемой датой следует считать кон. 1576 г.

В Азбуке школа именуется «детским училищем». Православные в офиц. и неофиц. документах называли учебное заведение в Остроге школой или школами. Тимофей Аннич в 1584 г. подписывался как «дьяк школы русской Острозской» (Голубев С. Т. Археологическая заметка о памятниках старины, находящихся в нек-рых местностях Волынской епархии // ТКДА. 1876. № 3. С. 626). Несмотря на это, в кон. 70-х гг. XVI в. школу в Остроге считали высшим учебным заведением. Об этом свидетельствует завещание кнж. Гальшки (Эльжбеты) Острожской от 16 марта 1579 г., в к-ром учебное заведение названо академией. В завещании Гальшки сказано, что 6 тыс. литов. грошей она отдает на госпиталь и на О. а., а также на Черчицкий мон-рь Св. Спаса в с. Черчицы возле Луцка (Заповіт княжни Гальшки Острозької 1579, березня 16 / Підгот.: Л. Демченко // Острозька давнина: Дослідження і мат-ли. Львів, 1995. Т. 1. С. 110–111). Можно предположить, что не только учителя, но и учащиеся Острожской школы привлекались к изданию Острожской Библии, что свидетельствует о высоком уровне подготовки учеников. По мнению И. З. Мицко, Е. Н. Дзюбы и ряда др. исследователей, изложенная в Азбуке 1578 г. информация дает основание утверждать, что в Остроге была создана высшая школа (Дзюба. 1987. С. 59; Мицко. 1990. С. 28). Т. Кемпа считает, что школа в Остроге давала начальное образование, позднее стала школой высшего

типа (Kempa T. Konstanty Wasył Ostrogski (ok. 1524/1525–1608), wojewoda kijowski i marszałek ziemi Wołyńskiej. Toruń, 1997. S. 101).

В отзывах современников-католиков об О. а. используется преимущественно название «греческий коллегийум» (в переписке папского нунция в Польше в 1581–1584 гг. Альберто Болоньетти; в сообщении секретаря папского нунция в Польше Орацио Спаннокки 1587 г. (Relacje nuncjuszów apostolskich. 1864. S. 460)). Ипатий *Помей* в «Отписи на письмо некоего Клирика Острожского» (1599) характеризует своего соперника как «ученика академии Острожской» (Помий І. Відновідь Клірику Острозькому // Українські гуманісти епохи Відродження: Антологія. К., 1995. Ч. 2. С. 150). О существовании правосл. академии в Остроге писал иезуит Я. Велевицкий в дневниковой записи 1623 г.: «Помещики этой местности были самыми активными покровителями греческих схизматиков. Поэтому и соорудили в этом городе схизматическую академию как оплот своей религии» (Wielewicki. 1899. S. 151). Симон Пекалид называл О. а. «трехязычной гимназией», «трехязычным лицеем». В поэме «De bello Ostrogiano» (Про Острожскую войну) он писал о преподававшихся в Остроге «свободных науках», прославлял Острог как центр, где процветают культура и наука (Пекалід С. Про Острозьку війну під Пяткою проти низових / Пер.: В. Маслюк // Українська поезія XVI ст. К., 1987. С. 203, 214).

По-видимому, подготовкой к созданию О. а. стало приглашение кн. Константином Константиновичем Острожским в марте 1575 г. Ивана Фёдорова для организации типографии в Дерманском Свято-Троицком муж. мон-ре (см. *Святой Троицы женский монастырь* в с. Дермань). В тот период началась работа над изданием Острожской Библии, сложился кружок ученых-богословов. Первые этапы этого труда могли осуществляться в Дерманском мон-ре или в г. Дубно (ныне Ровненской обл., Украина), где в 1576 г. преимущественно находился кн. Острожский. Правосл. магнат деятельно участвовал в организации О. а. В февр. 1585 г. он дал фундуш на нужды ц. Св. Троицы и госпиталя в Остроге — доходы от г. Сураж (ныне Тернопольской обл., Украина; владение кн. Острожского с 1583) и сел

Суражской вол.: Ст. Сураж, Турова, Опишковицы, Ходаки, Ближ. и Дальн. Зеньки, Исерна и Тетерев. Позже отдельным актом (не сохр.) часть доходов от Суражской вол. князь передал на содержание Острожской школы. В сообщении о смерти кн. Острожского в «Острожском летописце» сказано, что он «на шпиталь и на школы город предоставил Сурож с селами». Князь прилагал усилия для подбора преподавателей в О. а. Он обращался к патриарху К-польскому (Возияк. 1954. С. 34), искал учителей на греч. Востоке. Буд. униат. митр. Иосиф Вельямин Рутский в письме от 15 февр. 1603 г. к кн. Николаю Радзивиллу Сиротке писал из Рима, что кн. Острожский «какую-то академию на Вольни хочет фундировать, послал в Грецию за профессорами, но там сейчас днем с огнем их не найдешь» (Голубев С. Т. Киевский митр. Петр Могила и его сподвижники. К., 1883. Т. 1. Прил. № 23. С. 180–181).

В нач. 1583 г. кн. Острожский через Христофора Казимирского, секретаря Януша Острожского (сына кн. Константина Константиновича), обратился к папскому нунцию в Польше Болоньетти с просьбой прислать в Острог преподавателей — воспитанников римской Греческой коллегии св. Афанасия (см. в ст. *Коллегии папские*). В письме нунция в Рим от 21 марта 1583 г. (*Monumenta Poloniae Vaticana*. 1938. Т. 6. Р. 198–202), в переписке Болоньетти с Джанантонио Вольни, кардиналом диоцеза Комо (6–8 июля 1583), и с Янушем Острожским (Боротьба Південно-Західної Русі. 1988) содержатся важные сведения об О. а. Нунций писал в Рим, что для подготовки священников кн. Острожский с королевским размахом устраивает коллегию, в которой будет ок. 40–50 учеников. Болоньетти сообщил, что кн. Острожский подыскивает таких преподавателей, которые были бы хорошо подготовлены не только по части «греческого языка и обряда», но также и в области католич. богословия, для лучшей защиты «греческой» позиции против «латинской». Болоньетти обещал помочь в этом деле и подыскать подходящих преподавателей либо в Греческой коллегии в Риме, либо в др. городе Италии. Нунций сообщил, что к кн. Острожскому неск. лет назад прибыли из Рима Евстахий (Евстафий Нафанаил (Натанаил) с Крита),

недавно умерший, и еще один человек, имя к-рого он не помнит. Особенно князь был доволен Дионисием (Ралли-Палеологом) из Кизика, ставшим архимандритом м-ря Св. Марии в Дорогобуже, во владениях кн. Острожского. Нунций придавал большое значение участию католиков в организации О. а., он писал: «Если бы получить в свои руки посредством надежных католиков этот коллегий, то это дало бы возможность сеять семена самых важных дел на этих землях» (Там же. С. 83–84). С просьбой об учителях для Острожской коллегии кн. Острожский обратился 8 июля 1583 г. к папе Григорию XIII. Магнат просил прислать образованных правосл. греков, «которые бы переводили греческие книги на славянский, а если это возможно, то и на латинский язык» (Там же. С. 94). Переговоры кн. Острожского с папой Римским и его представителями, к-рые велись в 1583 г., закончились ничем. В Риме не нашлось ученых людей, к-рые могли перевести с греческого на церковнослав. и лат. языки и захотели поехать в Острог. Об этом сообщил в письме нунцию Болоньетти 3 сент. 1583 г. кард. Дж. Вольпи (*Monumenta Poloniae Vaticana*. 1938. Т. 6. Р. 515–516). В научной лит-ре было высказано мнение, что кн. Острожский посылал дворян для учебы в рим. Греческую коллегию (*Barycz H. Polacy na studiach w Rzymie, w epoce Odrodzenia* (1440–1600). Kraków, 1938. S. 180). Возможно, о таких людях Януш Острожский говорил Болоньетти: «Прибыв в Рим, где они, очевидно, выдавали себя за рьяных католиков, ради тех выгод, на которые они рассчитывали, вернувшись затем к себе, проявили себя как худшие враги католической Церкви» (Боротьба Південно-Західної Русі. 1988. С. 84).

В документе о разделе владений кн. Острожского 1603 г. указано точное расположение О. а.: «В пригородку конюшня с [расположенным] при ней двором. Типография и школа должны быть совместно...» (Описи Острожчины 2-ї пол. XVI — 1-ї пол. XVII ст. / Упоряд.: В. Атаманенко. К.; Острог; Н.-Й., 2004. С. 75). В связи с тем, что сыновья кн. Острожского поделили «пригородок» пополам, школа и типография должны были находиться под опекой владельцев обеих половин нижнего замка. И. А. Тесленко установил, что О. а. располагалась возле «Боровицкого

плаца» (владение в нижнем замке), к-рый принадлежал Александру Стажицкому, одному из слуг рода Острожских. До Стажицких участок принадлежал представителям рода Боровицких — наследственных слуг князей (последний из них — острожский староста Ждан Боровицкий — умер, не имея потомков, в 1600). Усадьба Стажицких четко локализована: «С одной стороны рядом с русской школой, а с другой — круг двора пана Станислава Закшевского» (Тесленко. 2014. С. 200–216).

В истории академии выделяют 3 этапа. Начальный период (1576–1586) характеризуется интеллектуальным подъемом, связанным прежде всего с публикацией Острожской Библии (1581). Тогда сформировался круг деятелей О. а. разных конфессий и национальностей с преобладанием православных, в к-рый входили ректор Острожской школы Герасим Смотрицкий, Иван Фёдоров, Эммануил Мосхопулос (выпускник рим. Греческой коллегии), протестанты Андрей Рымша и Мотовило, Дионисий (Ралли-Палеолог), Евстафий Нафанаил. Почти все они участвовали в подготовке Острожской Библии. Предполагают, что в Острожский кружок входили также греч. еп. Тимофей, Мегленский еп. Феофан Грек. Помимо Библии в этот период в Острожской типографии были напечатаны Азбука ((Букварь), 1578; 2-е изд. — «Книга словенская, рекомая Грамматика», 1598), «Книжка, собрание вещей нужнейших» Тимофея Михайловича (Анничя) (1580) — первый в истории кириллического книгопечатания алфавитно-предметный указатель к НЗ (большинство сохранившихся экземпляров приплетены к острожскому изданию НЗ с Псалтирью (1580)), стихотворная «Хронология» Андрея Рымши, посвященная событиям земной жизни Иисуса Христа (1581), Псалтирь (1580).

Временем наивысшего развития О. а. стал период 1587 г. — нач. 20-х гг. XVII в. Основным его содержанием была борьба против попыток заключения унии православной и католич. Церквей и против Брестской унии 1596 г. После Г. Смотрицкого ректором школы являлся некий Максим (упом. в 1592) (возможно, слуга кн. Острожского Мартин Грабович, посланный в 1595 к Льву Сапеге с целью добиться созыва Собора для заключения унии с Римом).

В 1594–1595 и 1596 гг. ректором был Кирилл Лукарис (см. *Кирилл I Лукарис*), преподававший в О. а. греч. язык (вторично Кирилл Лукарис находился в Остроге в 1600–1601). В Острожской школе преподавали львовские братчики Юрий Рогатинец и Гаврило Дорофеевич, вероятно, также буд. митрополит Киевский *Иов (Борецкий)*, к-рый в нач. XVII в. был связан с типографией в Дермани. В Острог были приглашены книжники, учившиеся в европ. и вост. высших учебных заведениях: *Киприан* Острожский, получивший образование в Венеции и Падуе, ученик *Мелетия I (Пигаса) Исаакий (Борискович)*, учившийся в рим. Греческой коллегии Эммануил Ахиллеос. Накануне Брестского Собора 1596 г. в Острог приехал для «отправования наук освобожденных» сщмч. *Никифор (Парасхес-Каптакюзин)*, написавший здесь несохранившиеся публицистические произведения. Острог посещали митр. Пелагонийский Иеремия, еп. Стагонский Авраамий Гацид, архимандрит, вносл. Иерусалимский патриарх, *Феофан IV*. Охридский архиеп. Афанасий привез в Острог регалии визант. императоров.

С О. а. сотрудничали польск. деятели. Среди них — астроном, математик, д-р медицины, выпускник Краковской академии и Падуанского ун-та католик Ян Лятош (1539–1608), к-рый за критику григорианской календарной реформы вынужден был оставить преподавание в Кракове. Последние 10 лет жизни он провел в Остроге, составляя сочинения, направленные против григорианского календаря (публиковал в Вильно). Предполагают, что в деятельности О. а. мог участвовать латиноязычный поэт, выпускник Краковской академии Симон Пекалид. Авторитет О. а. усилился благодаря деятельности полемиста-протестанта (член общества *чешских братьев*) польск. шляхтича Мартина *Броневского*, которого кн. Острожский пригласил в Острог для полемики с униатами и католиками. Сочинение Броневского, писавшего под псевдонимом Христофор Филалет, «*Alokrisis*» (Алокрисис) вышло в Остроге в 1598–1599 гг. Протестант Мотовило составил ответ на трактат П. *Скарги* «*O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o greckim od tej jedności odstąpieniu*» (О единстве Церкви Божией под од-

ним пастырем и об отступлении греков от этого единства). Ответ не сохранился, упоминается в 2 письмах кн. Курбского кн. Острожскому).

Славу Острожскому центру принесли укр. писатели и полемисты, богословы-самоучки Г. Смотрицкий, *Иоанн (Вишенский)*, *Василий Суражский*, *Клирик Острожский*, протопоп Игнатий (Мицко отождествляет его с Клириком Острожским), свящ. Дамиан Наливайко и др. Основным содержанием их произведений, изданных преимущественно в Остроге, была борьба против унии и католич. прозелитизма. Г. Смотрицкий написал труды «Ключ Царства небесного» и «Календарь римский новый» (изданы в Остроге в 1587 одной книгой). Управитель имений О. а. Василий Суражский в полемической «Книжице о единой истинной православной вере» («Книжица в шести главах») (1588) вел дискуссию со Скаргой и Бенедиктом *Гербестом*, а также с протестантами. В Остроге подготовлено анонимное соч. «*Ekthesis*...» («*Ekthesis*...»), изданное в 1597 г. в Кракове. Оно направлено против Брестского униат. Собора в защиту Брестского Собора православных, содержит ряд решений последнего. В 1598 г. Острожская типография издала антиуниат. «Книжицу в десяти разделах», в которую вошли изложение правосл. веры, многочисленные послания патриарха Мелетия Пигаса, в т. ч. с критикой григорианского календаря, Брестской унии, произведение Иоанна (Вишенского), другие сочинения. Сборник сыграл большую роль в борьбе против католицизма и унии. В Остроге расцвел талант полемиста Клирика Острожского (псевдоним). В 1598 г. в Острожской типографии было напечатано его соч. «Отпис на лист... Ипатия, Володимерского и Берестейского епископа». В 1599 г. написан, но не опубликован его ответ — «На второй лист... Ипатия епископа».

В Остроге шла работа по переводу греч. сочинений. Во 2-й период существования О. а. в Острожской типографии были опубликованы переводы на церковнослав. язык трудов отцов Церкви: «Книга о постичестве» свт. Василия Великого (1594), «Маргарит» свт. Иоанна Златоуста (1595). Цель этих изданий — способствовать исправлению образа жизни православных. В книгах содержались обращения изда-

телей к читателям с призывом придерживаться благочестия. В 1611 г. неизвестный ученик О. а. перевел с греческого на церковнослав. язык «Книгу... против различных еретиков, иудеев и сарацин...» («Книга блаженного Федора, названного Авукаром...») (сохр. в рукописи). С 1594 г. известно о книжной деятельности в Остроге иером. Кириана, к-рого считают учеником Кирилла Лукариса. Его 1-м лит. трудом является перевод с греческого «Бесед Макария Египетского» (1598). 29 марта 1599 г. он завершил перевод сб. «Пчела». В 1603 г. в Дермани он перевел трактат «Синтагматон» Г. Севера. В февр. 1605 г. Киприан завершил перевод «Бесед на Евангелие» свт. Иоанна Златоуста. Все эти труды сохранились в рукописях. В 1606 г. в Остроге вышла кн. «Лекарство на оспальный умысел человецей, а особенное на затверделые сердца людские, злоеденные светом, альбо которыми грехамы», к-рую составил свящ. Дамиан Наливайко. В издании вошли предисловие, послесловие, стихи составителя, 2 сочинения свт. Иоанна Златоуста — «Слово о покаянии к Феодору мниху испадшему», «Слово о еже обаче вьсе матется всяк человек живой», а также «Завещание царя Василия Македонянина сыну Льву». Все произведения переведены Дамианом Наливайко с церковнослав. языка на простую мову, оба варианта текста напечатаны параллельно.

В этот период в Остроге были опубликованы богослужебные книги: Псалтирь с воследованием («Правило истинного живота христианского») (1598), Часослов (1598, 1602, 1612), Требник (1606).

В 1603 г. типографию перенесли из Острога в Дерманский мон-рь, где были изданы «Лямент дому княжат Острожских» (1604; автор, вероятно, Дамиан Наливайко), Октоих (1604), «Письмо патриарха Мелетия Пигаса Ипатию Потеею» 1599 г. с предисловием Дамиана Наливайко (1605). Составителями этих изданий были Иов (Княгиницкий) и Иов (Борецкий), тесно связанные с Острожским кружком. В кон. 1605 или в нач. 1606 г. типография вернулась в Острог.

Упоминания об О. а. есть в 1617 и 1620 гг. Информация о том, что после пожара в 1617 г. учеников школы при острожском фарном костеле перевели в «академию русскую», является свидетельством успешного

функционирования правосл. уч-ща в это время. Ректором академии в эти годы был Савва Варфоломеевич Фляка (Флячич; в монашестве Самуил). В 1634 г. правосл. Луцко-Острожский еп. *Афанасий (Пузыня)* вспоминал, что в 1618 г. получил суражские владения от неск. лиц, в т. ч. от «Саввы Флячича, ректора и дозорных добр Суража и шпитала Острожского» (*Мицько*. 1990. С. 115). Из Острога Савва Флячич переехал в *Межигорский в честь Преображения Господня мужской монастырь* возле Киева.

Третий период (1621–1636) стал временем упадка и ликвидации О. а. О ее деятелях в эти годы почти нет свидетельств. Исследователи связывают упадок академии с деятельностью дочери кн. Александра Острожского Анны Алоизы Ходкевич, вслед усилий к-рой в 1623 г. в Остроге открылась иезуитская миссия. В «Острожском летописце» сказано, что княгиня «много зла сотворила православным» (*Бевзо*. 1971. С. 135). Велевицкий в дневнике отмечал, что ранее жителями Острога были «одни только русины-схизматики» и только активное содействие Анны Алоизы, предоставившей значительный фундуш иезуитам, дало им возможность утвердиться в городе (*Wielewicki*. 1899. S. 151). В 1621 г. Анна Алоиза попыталась отдать Суражскую вол. иезуитам, что вызвало возмущение православных. В 1622 г. она выкупила у еп. Афанасия (Пузыны) аренду Суражской вол. и пообещала выплачивать госпиталю 2 тыс. злотых ежегодно. 22 янв. 1623 г. в письме к «русским бакалярам» Ходкевич запретила им преподавать «по-польски и по-латиньски, только по-руски» (*Hoffman J.* Acta kościoła farnego ostrogińskiego // *Rocznik wołyński*. Równe, 1934. T. 3. S. 210). Все это привело к понижению статуса О. а. до начальной школы. По-видимому, княгиня нашла возможность передать деньги из фундуша своего деда, кн. Острожского, на нужды школы при острожском костеле. В фундушной грамоте княгини от 25 окт. 1624 г. записано: «А для воспитания детей в христианской набожности и освобожденных науках согласно воле князя Константина... из фонда на Суражу, предназначенного на школы греческую и латинскую, позволяю и предоставляю прикостельной католической школе половину той фундации, то есть 180

злотых» (*Kardaszewicz S.* Dzieje dawniejsze miasta Ostroga: Materiały do historyi Wołynia. Warsz.; Kraków, 1913. S. 140–141). Заручившись поддержкой папы *Урбана III*, Анна Алоиза в 1633 г. попыталась окончательно отобрать Суражский фундуш, что вызвало возражения еп. Афанасия (Пузыны), к-рый подал протест в Луцкий градский суд (АрхЮЗР. Ч. 1. Т. 6. С. 672–674). Репанушими для О. а. стали события 1636 г., когда во время Пасхи Анна Алоиза спровоцировала восстание правосл. острожских мещан. После жестокого подавления восстания в городе были ликвидированы правосл. институты и введена уния. Событие отразилось в анонимном стихотворном произведении «Лямент в утрапеню острожских мещан» (*Житецький П.* Острозька трагедія // ЗНТШ. 1903. Т. 51. С. 1–24 (отд. паг.)). О. а. перестала функционировать. Назначенный ей кн. Острожским фундуш в 1640 г. окончательно отошел иезуитскому коллегияму.

Значение О. а. для развития правосл. Церкви и культуры на восточнослав. землях невозможно переоценить. Противостоя пропаганде католицизма и унии, острожские богословы излагали обоснование истинности Православия, спасительности правосл. Церкви, ее верности христ. догматам и канонам. Проводилась мысль, согласно к-рой борьба за правосл. веру является повторением Христовых мук и страданий первых христиан. Острожские интеллектуалы много сделали для защиты юлианского календаря. Также ставилась задача очистки правосл. веры от протестант. идей, иудаистских воззрений и др. При этом острожские книжники порой публиковали апокрифические тексты (о Флорентийской унии).

Считается, что за 60 лет О. а. окончили не менее 500 чел. Воспитанники О. а. внесли репанующий вклад в упрочение позиций правосл. Церкви в Киеве, Вильно, Слуцке и в др. центрах Речи Посполитой. Большинство правосл. деятелей той эпохи были связаны с Острогом происхождением, обучением, участием в религиозной, культурной и общественно-политической жизни. Среди выпускников О. а. — Иов (Княгиницкий), *Елисей (Плетенецкий)*, архиеп. *Мелетий (Смотрицкий)*, Савва Флячич, казачий предводитель Северин Наливайко, свящ. Дамиан Наливайко,

острожский книжник Стефан Смотрицкий, справщик Киево-Печерской типографии Тарасий Земка, еп. *Игнатий (Оксенович-Старушич)*, книжник Афанасий Китайчич, хронист Иоаким Ерлич, гетман П. К. Сагайдачный. С Острогом был связан игумен киевского *Златоверхого во имя архангела Михаила мужского монастыря* Филофей Кизаревич, игуменами *Кирилловского Свято-Троицкого монастыря* в Киеве являлись «острожаны» Василий Красовский, Киприан Табунский, Софроний Табунский, священником киевской ц. Св. Спаса был выходец из Острога Иов Будеражский. Около Киева в Межигорском мон-ре обосновался воспитанник О. а. иером. Афанасий, позже здесь поселились Савва Флячич и Иван Бережанский. Секретарь кн. Константина Константиновича Острожского К. Казимирский в 1599 г. стал Киевским католич. епископом.

Исследователи отмечали, что священниками храмов в Остроге назначались люди с лит. талантом и богословскими знаниями. Следов., к деятелям Острожского кружка следует отнести священнослужителей местных и окрестных церквей и мон-рей, известных литераторов и знаковок печатного дела: священников Николасевской ц. в Остроге Савву (Крыловского?), Даниила и Василия, Иоанна Крыловского, священника Успенской ц., участника Брестского Собора протопопа Андрея Мелешко, священника Троицкой ц. Никандра, священников Воскресенской ц. Григория (Голубникова?) и Марка. Из насельников мон-рей и церквей соседнего г. Дубно выделяются успенский игум. Василий, воскресенский протопоп Константин Остропольский (участники Брестского Собора), игум. Исаак, дубенский архидиа. Гедеон (участники съезда протестантов и православных в Вильно в 1599), наместник мон-ря Воздвижения Честного Креста В. Путятинский, игумен этого мон-ря иеродиак. Виталий. Не исключено, что именно в храмах Острога и ближайших к нему селений в первую очередь распространялись издания Острожской типографии.

Острожский научно-образовательный центр выпустил 28 изданий. Подготовка Острожской Библии способствовала кодификации церковнослав. языка. Переводы с греческого, делавшиеся в Острожском кружке, публиковались на церковнослав.

языке, в полемических произведениях использовались проста мова и польск. язык. В острожских изданиях выделяют 17 прифтов: 11 кириллических и 6 греческих. Существует тесная связь между острожскими шрифтами и прифтами московских и виленских типографий. Острожские прифты позже были скопированы киевскими печатниками (ранее считалось, что шрифты были перенесены). Изучение филиграней острожских изданий свидетельствует о том, что потребности местной типографии обеспечивались бумагой из разных мест. Так, для Острожской Библии и «Книги о постничестве» использовалась бумага преимущественно краковско-го происхождения, в меньшей степени — местного. Ок. 1595 г. для нужд типографии кн. Острожский создал в Остроге бумажную фабрику.

Острог прославился как центр муз. культуры. Этому способствовали личный интерес кн. Острожского к хоровому пению и культивирование его в О. а. Ректор академии руководил хором при кафедральном Богоявленском соборе, участниками к-рого были студенты. В «Постановлении на Острожскую академию» («Postanowienie na akademię Ostrożską») 1621 г. говорится о хоре, в состав к-рого входили 2 баса, 6–8 теноров, 2 старших альта, старший дискант (в документе содержатся сведения о хозяйственной жизни О. а.: о плате греко-слав. и лат. бакалаврам и их помощникам («подбакалаврам»), о размере денежного содержания хора). В Остроге возник острожский распев. О высокой муз. культуре Острога свидетельствует существование здесь цеха музыкантов. Сохранились сведения о б-ке в Остроге, которую начал собирать еще кн. *Константин Иванович* Острожский.

Острог в период существования О. а. стал центром межправосл. связей. Тесные контакты с ним имели львовское духовенство и члены Успенского ставропигиального братства. Поддерживались связи с такими важными центрами монашеской жизни, как Унев, Крехов, Манява. Острог стал влиятельным центром международного общения. Через Мукачевских епископов Амфилохия (Ардановского; 1596), Сергия (Тисмянского; 1601–1624) и Иоанна (Заславского; 1627–1633), к-рые длительное время находились в Ост-

роге или в ближайших к городу монастырях, распространялось влияние Острожского кружка на Закарпатье и Буковину. Существовали контакты с Афоном. Сложившийся в Остроге тип славяно-греко-латинской академии был перенесен в Киев, откуда распространился в Молдавии, позже появился в Москве.

В последнее время в лит-ре было высказано мнение о локальном характере О. а., якобы готовившей кадры для собственного педагогического процесса и для местной общественной и церковной жизни (см., напр.: *Яковенко Н.* Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. К., 2005²; работы В. Ульяновского). Однако факты свидетельствуют о другом. Правосл. современники высоко оценивали значение О. а. для церковной и культурной жизни. Рассказ о создании О. а. как часть повествования о деятельности кн. Константина Константиновича Острожского в поддержку правосл. Церкви содержится в «Перестороге» (ок. 1605). Высокую оценку Острожскому центру дал *Захария (Копыстенский)* в «Палинодии» (1619–1622). Автор писал, что в Остроге находились выдающиеся ораторы и «любомудры», ученые, владевшие греч., слав. и латинским языками, математики и астрологи (Палинодия // Памятники полемической лит-ры в Зап. Руси. СПб., 1878. Кн. 1. Стб. 1136. (РИБ; 4)).

Национальный университет «Острожская академия» был создан в Остроге в 1994 г. указом Президента Украины как филиал ун-та «Киево-Могилянская академия». В 2000 г. ун-т «Острожская академия» получил статус национального, 23 авг. 2003 г. взят под патронат Президента Украины. 29 июля 2009 г. ун-ту присвоен статус самоуправляющегося (автономного) исследовательского национального высшего учебного заведения. Ун-т размещен в зданиях бывш. мон-ря капуцинов и жен. уч-ща им. гр. Д. Блудова. В Национальном ун-те «Острожская академия» действуют учебно-научный Ин-т права им. И. Малиновского, фак-ты: гуманитарный, романо-германских языков, экономический, политико-информационного менеджмента, международных отношений. В ун-те имеются музей истории О. а., экспозиция старопечатных и редких книг, украшением к-рой является экземпляр Острожской Библии. На терри-

тории академгородка открыт храм прп. Феодора Острожского *Украинской православной церкви Киевского патриархата* под рук. «епископа» Онуфрия Хаврука.

Библиогр.: Мат-ли до історії Острозької академії (1576–1636): Біобібліогр. довідник / Упор.: І. З. Митцько. К., 1990.

Ист.: Relacje nuncyuszów apostolskich i innych osób o Polsce od roku 1548–1690. B.; Poznań, 1864. Т. 1; *Wielewicki J.* Dziennik spraw domu zakonnego oo. jezuitów u sw. Barbary w Krakowie. Kraków, 1899. Т. 4: Od r. 1620 do r. 1629. (Scriptores rerum Polonicarum; 17); Monumenta Poloniae Vaticana. Cracoviae, 1938. Т. 6; *Бевзо О. А.* Львівський літопис і Острозький літописець: Джерелознавче дослідження. К., 1971²; Першодрукар Іван Федоров та його послідовники на Україні (XVI — I-а пол. XVII ст.): Зб. док-тів / Упор.: Я. Д. Ісаєвич и др. К., 1975; Боротьба Південно-Західної Русі і України проти експансії Ватикану та унії (X — поч. XVII ст.): Зб. док-тів і мат-лів. К., 1988; *Мицько Ю., Шербак В.* «Postanowienie na akademię Ostrożską» // Острозька давнина: Дослідження і мат-ли. Львів, 1995. Т. 1. С. 120–121.

Лит.: *Лукьянович П.* К вопросу об Острожской школе (XVI в.) // Вольнские ЕВ. 1881. Ч. неофиц. № 23. С. 767–781; № 25. С. 813–825; № 26. С. 849–869; № 27. С. 885–907; *Харламович К.* Острожская православная школа: (Ист.-критич. очерк) // Киевская старина. 1897. Т. 57. № 5. С. 177–207; № 6. С. 363–388; *Возняк М. С.* Письменницька діяльність Івана Борещького на Волині і у Львові. Львів, 1954; *Tworek St.* Szkolnictwo kalwińskie w Małopolsce i jego związki z innymi ośrodkami w kraju i za granicą w XVI–XVII w. Lublin, 1966. S. 114–123; *Barycz H.* Powstanie, wzrost i upadek gimnazjum różnowiercze w Pińczowie (1551–1565) // Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace historyczne. Kraków, 1979. N 62. S. 69–93; *Исаєвич Я. Д.* Острожская типография и ее роль в межслав. культурных связях (последфедоровский период) // Фёдоровские чт., 1978. М., 1981. С. 34–46; *он же (Исаєвич Я. Д.)*. Першодрукар Іван Федоров і виникнення друкарства на Україні. Львів, 1983². С. 66–106; *Дзюба Е. П.* Просвещение на Украине и его роль в укреплении связей укр. народа с русским и белорусским, 2-я пол. XVI — 1-я пол. XVII в. К., 1987; *Мицько І. З.* Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576–1636). К., 1990; *Александрович В.* Мистецьке середовище Острога епохи академії (1570-ті — 1630-ті рр.) // Острозька давнина. Т. 1. С. 59–68; *Гришівський М. С.* Історія України-Руси. К., 1995. Т. 6. С. 479–498; *Цалай-Якименко О., Ясіновський Ю.* Музичне мистецтво давнього Острога // Острозька давнина. 1995. Т. 1. С. 74–89; *Ясіновський А.* Роль Острога в культурних взаєминах України із слов'янами і греками // Там же. С. 97–106; *он же.* Внесок Острозького культурного осередку в розвиток укр. богословської думки (кін. XVI — поч. XVII ст.) // Ковчег: Наук. зб. із церковної історії. Львів, 2001. Ч. 3. С. 217–228; *Ковальський М. П.* Етюди з історії Острога: Нариси. Острог, 1998; *Кемпа Т.* Akademia i drukarnia Ostrożska. Biały Dunajec: Ostroń, 2006; *idem.* Akademia Ostrożska i jej fundator — wojewoda kijowski Konstanty Wasyl Ostrożski // Akademia Zamojska i Akademia Ostrożska w perspektywie historyczno-kulturowej: Współczesne implikacje dla współpracy

transgranicznej / Red. H. Chalupczak e. a. Załuszc, 2010. S. 185–204; Довбищенко М. В. Волинська пляхта в релігійних рухах: (Кін. XVI — 1-а пол. XVII ст.). К., 2008; Тесленко І. А. Хто є хто в імперії «старого» князя: «Острозька пляхта» // Софіум: Альм. соц. історії. К., 2008. Вип. 8. С. 119–133; он же. Де в Острозі знаходилася академія? // Острозька давнина: Наук. зб. Остріг, 2014. Вип. 3. С. 192–216; Бондар Н. П. Філіграфологічний аналіз примірнику Острозької Біблії 1581 р. як джерело іст.-книгознавчих досліджень // Наук. праці НБУВ, 2010. Вип. 28. С. 288–302; она же. Філіграфі примірнику «Книги о постничеств» Василя Великого 1594 р. як джерело для дослідження діяльності Острозького видавничого осередку // Острозька давнина. 2013. Вип. 2. С. 99–113; она же. Острозькі оправи кирилических стародруків // Історія музейництва, пам'яткоохоронної справи краєзнавства і туризму в Острозі та на Волині: Наук. зб. Остріг, 2011. Вип. 3. С. 440–447; Острозька академія XVI–XVII ст.: Енциклопедія. Острог, 2010; Kuczara K. Grecy w kościołach wschodnich w Rzeczypospolitej, 1585–1621. Poznań, 2012; Крайок П., Якубович М. Астрономія в натурфілософській спадщині Яна Лятоса // Українське небо: Студії над історією астрономії в Україні: Зб. наук. праць. Львів, 2014. С. 518–533; Тимошенко Л. В. Генеза та ідея Острозької академії у світлі історіографії та нових гіпотез // Острозька давнина. 2014. Вип. 3. С. 148–191; Гончарук Л. Церковнослов'янські та українські перекладні твори Д. Наливайка кін. XVI — 1-ї чверті XVII ст.: Проблема першоджерела // Проблеми слов'янознавства. Львів, 2015. Вип. 64. С. 113–124; Дудник І. М. До питання: чи були в друкарні Києво-Печерської лаври шрифти Острозької/Дерманської друкарні? // Ювілей НАОМА: Шляхи розвитку укр. мистецтва. Тези і мат.-ли доповідей Міжвуз. наук. конф. молодих науковців, аспірантів і студентів 21 травня 2015 р. К., 2015. С. 54–55; он же. Шрифти Острозької друкарні (1578–1612) // Вісник Харківської державної акад. дизайну і мистецтв. К., 2016. Вип. 4. С. 29–37; Кузьмиський І. Ю. Музична практика в релігійних і освітніх центрах Острога в ранньомодерний час // Часопис НМАУ. 2017. № 3(36). С. 64–71.

Л. В. Тимошенко

ОСТРОЖСКАЯ БИБЛИЯ, 1-й полный печатный свод библейских книг на церковнослав. языке, изданный в Остроге (ныне город Ровненской обл., Украина) в 1581 г. трудами кн. *Константина Константиновича* Острожского и его сподвижников — ректора Острожской коллегии (см. *Острожская академия*) *Герасима Даниловича Смотрицкого*, греков *Дионисия (Ралли-Палеолога)*, *Евстафия Нафанаила* и *Феофана Эммануила Мосхопула*, *Василия Суражского* (Малюпицкого), типографа и справщика *Ивана Фёдорова*; выдающийся памятник слав. книжности. Помимо библейских книг (за исключением Послания Иеремии, к-рое не было выделено в отдельную книгу, а вошло в О. Б. как 6-я гл. Книги прор. Варуха) О. Б. содержит вирши на



Титульный лист
Острожской Библии.
Острог, 1581 г. (НБ МГУ)

герб кн. Острожского, помещенный на обороте титульного листа, 3 предисловия: от имени князя Острожского (на греч. и церковнослав. языках), *Ивана Фёдорова* и *Г. Д. Смотрицкого*, вирши *Г. Д. Смотрицкого*, адресованные «всякаго чина православному читателю», оглавление, месяцеслов, указатель евангельских чтений и послесловие *Ивана Фёдорова* (на греч. и церковнослав. языках).

Хотя на титульном листе всех экземпляров О. Б. указан 1581 г., в научной литературе было распространено мнение о наличии 2 изданий — 1580 и 1581 гг., основанное на том, что в разных экземплярах Библии по-разному датированы послесловия: 12 июля 1580 г. и 12 авг. 1581 г. Осуществленное А. С. Зёрновой исследование неск. десятков экземпляров О. Б. позволило установить, что было одно издание — в 1581 г. Изначально печатание планировалось закончить 12 июля 1580 г., что и было указано *Иваном Фёдоровым* в послесловии. Когда же это оказалось неосуществимым, начали печатать листы послесловия с новой датой предполагаемого завершения работы — 12 авг. 1581 г. При комплектовании экземпляров старый лист с выходными данными был заменен новым лишь в части тиража.

Издание О. Б. было «не только величайшим религиозным подвигом, в высшей степени важным для подния религиозного образования среди православных, особенно местных, Юго-Зап. Руси, ввиду проис-

ходившей борьбы двух вероисповеданий и народностей, — но вместе с тем величайшим научным трудом, и притом исполненным в строго греко-восточном направлении» (*Архангельский*. 1888. С. 91). В сложных конфессиональных условиях в Юго-Западной Руси XVI в., в культурно-языковом «пограничье» духовной задачей ревнителей Православия было сохранение православного греко-славянского единства, закрепленного юрисдикцией К-польского патриарха в отношении *Западнорусской митрополии*. Необходимость защиты правосл. веры и церковнослав. языка как литургического и лит. языка правосл. славян, а также необходимость духовного просвещения и готовности к полемике определили актуальность издания выверенных библейских и богослужебных книг.

Подготовкой О. Б. к изданию занимались члены Острожского кружка (см. *Острожская академия*) — культурно-просветительского и издательского центра, покровителем и идейным вдохновителем к-рого был князь Острожский. В кон. 1576 г. князь открыл в Остроге, перешедшем в его собственность в сер. 70-х гг. XVI в., издательство и основал «славяно-греко-латинский» коллегиум, для преподавания в к-ром он пригласил выдающихся ученых мужей того времени, по словам *Ивана Фёдорова*, «мѣжѣн, въ бжтвенномъ писаніи искѣсныхъ, въ грѣческомъ язъицѣ, и в латинскомъ. паче же и в рѣскомъ» (*Азбука* 1578 г. Л. 1). В работе острожской библейской комиссии ведущая роль принадлежала ректору Острожской академии *Г. Д. Смотрицкому* и *Ивану Фёдорову*, который руководил технической реализацией этого выдающегося научного предприятия, определяя графическое и шрифтовое воплощение книги и был одним из главных справщиков текста.

Призванная стать опорой в религ. полемике, О. Б. должна была, по замыслу ее составителей, представить выверенный по многочисленным источникам древнейший перевод Библии на слав. язык. Решение этой задачи поставило острожскую комиссию перед рядом текстологических проблем, к-рые были перечислены князем Острожским в предисловии к О. Б. В Западнорусской митрополии не было известно полное собрание ветхозаветных книг на церковнослав. языке, но из Москвы издателям

Печать 2 красками: черной (основной) и красной. Художественное оформление О. Б. включает ксилографическую титульную рамку, изображение герба князя Острожского, типографский знак Ивана Фёдорова, 81 ксилографическую заставку (с 16 досок), 68 концовок (с 19 досок), 35 мелких орнаментальных украшений в 20 комбинациях, набранных с 6 отливных узоров, киповарные заголовки вязью (всего 78 строк), 1384 инициала (со 113 форм). Отдельные ксилографии О. Б. представлены в ранних изданиях Ивана Фёдорова. При оформлении титульного листа использована рамка фронтисписа московского 1564 г. и львовского 1574 г. изданий Апостола; типографский знак Ивана Фёдорова ра-

нее был воспроизведен в НЗ с Псалтирю 1580 г.; заставка перед началом кн. Бытие оттиснута в переработанном виде с одной из досок московского Апостола. Однако большинство орнаментально-графических ксилографий О. Б. было выполнено специально для нее. Исследователи отмечают близость стиля заставок и инициалов О. Б. к венецианской книжной графике эпохи Ренессанса. Изначально Иван Фёдоров планировал иллюстрировать О. Б. по образцу западноевроп. библейских изданий сюжетными гравюрами. С этой целью был заключен договор с вроцлавским гравёром Блазиусом Эбишем об изготовлении 150 гравюр из меди, но этот проект не был реализован.

В экземплярах О. Б. имеются различия как в оформлении, так и в тексте. Это обусловлено тем, что в ходе печатания в набор вносили изменения и исправления, при этом варианты листы при комплектовании экземпляров подбирали в различных комбинациях, к-рых насчитывается 29, из них 7 комбинаций встречаются в значительном количестве экземпляров.

О. Б. была издана большим по тому времени тиражом, размер к-рого реконструируется в диапазоне от 1200 до 1500 экз. В лит-ре описано ок. 450 экз. О. Б. На сегодняшний день сохранились (полностью или частично) ок. 350 экз., что позволяет считать О. Б. наиболее сохранившимся кириллическим изданием своего времени.

Сразу после издания, как свидетельствуют вкладные записи, О. Б. получила широчайшее распространение не только на восточнослав. землях, но и на землях юж. славян, а также в Молдавии, Валахии, Трансильвании и стала текстологическим образцом и носителем языковой нормы. Издание определило дальнейшую судьбу церковнослав. языка и перспективу библейской книжной справы в разных слав. культурно-языковых пространствах, сыграло ключевую роль в утверждении норм организации и художественного оформления текста в кириллическом книгопечатании, оказало влияние на оформление рукописных книг. Чернофонные инициалы в рамках из О. Б. скопированы уже в Апостоле РНБ. Солов. № 88/30, переписанном в 1586 г. иноком Феоктистом в *Соловецком в честь Преоб-*

ражения Господня монастыре (Кукушкина М. В. Монастырские 6-ки Рус. Севера: Очерки по истории книжной культуры XVI–XVII вв. Л., 1977. С. 88. Рис. 7).

О. Б. явилась основой для всех последующих изданий слав. Библии. На базе острожского текста Львовский еп. *Геден (Балабан)* планировал издать в Стратинской типографии «славенскую Библию исправленную», однако проект не был осуществлен. О. Б. стала главным источником при подготовке к изданию на Московском Печатном дворе Библии 1663 г. Работа над этим изданием московских справщиков под рук. *Епифания (Славинецкого)* не сводилась к воспроизведению О. Б., но представляла собой последовательную *книжную справу*, задачей к-рой было приведение лингвистических параметров библейского текста в соответствие с системой норм, кодифицированных в московском издании Грамматики *Мелетия (Смотрицкого)* 1648 г. О. Б. послужила основой отредактированного издания Елизаветинской Библии 1751 г., признанной авторитетной слав. версией Свящ. Писания.

Фрагменты предисловий и послесловия О. Б., к-рые рассматривались как самостоятельные произведения и копировались по крайней мере с 90-х гг. XVI в. (старший датированный список (ЯМЗ. Инв. 15230) сделан в 1598, очевидно в Ярославле), были использованы в предисловиях и послесловиях печатника Никиты Федоровича Фофанова, в «Сказании» *Авраамия (Палицына)*, в др. памятниках.

О. Б. получила известность и в Зап. Европе. Царь *Иоанн IV Васильевич* в 1581 г. подарил экземпляр О. Б. англ. послу Дж. Горсею, князь Острожский сделал такой же подарок папе *Григорию XIII*. Известен экземпляр О. Б., принадлежавший швед. кор. Густаву II Адольфу. О. Б. — 1-е издание кириллического шрифта, описанное в печатном каталоге, а именно в каталоге Бодлианской б-ки в Оксфорде, изданном в 1620 г. (*Catalogus universalis librorum in Bibliotheca Bodleiana... Oxoniae, 1620. P. 71*).

В 1914 г. О. Б. была переиздана Московской старообрядческой книгопечатней. В переиздании, которое не являлось ни научным, ни факсимильным, содержатся отступления от орфографии и оформления О. Б. В 1988 г., к 1000-летию Крещения

Руси, Комиссия по сохранению и изданию памятников письменности осуществила факсимильное издание О. Б. по экземплярам, хранящимся в Научной б-ке МГУ им. М. В. Ломоносова.

Лит.: Dobrovsky J. Institutiones linguae slavicae dialecti veteris. Vindobonae. 1822. P. XVI–XXIII, LI–LIII; *Горский, Певоструев*. Описание. Отд. I. Ч. 1. С. 3–164; *Архангельский А. С.* Очерки из истории западнорус. лит-ры XVI–XVII вв.: Борьба с католичеством и западнорус. лит-ра кон. XVI — 1-й пол. XVIII в. // ЧОИДР. 1888. Кн. 1. Отд. 1. С. 91; *Харлампович К.* Острожская правосл. школа // Киев. старина. 1897. Т. 57. Отд. 1. № 5. С. 177–207; № 6. С. 363–388; *Михайлов А. В.* Опыт изучения текста Книги Бытия прор. Моисея в древнеслав. переводе. Варшава, 1912. С. CLXVIII; *Сперанский М. П.* Иван Фёдоров и его потомство // Древности: Тр. МАО. 1914. Т. 23. Вып. 2. С. 86–88; *Евсеев И. Е.* Очерки по истории слав. перевода Библии. Пг., 1916; *Зёрнова А. С.* Начало книгопечатания в Москве и на Украине. М., 1947. С. 62, 92–95; *Толстой Н. И.* Взаимотношение локальных типов древнеслав. лит. языка позднего периода: (2-я пол. XVI–XVII вв.) // Слав. языкознание: V Междунар. съезд славистов: Доклады советской делегации. М., 1963. С. 230–272; *Исаевич Я. Д.* Роль братств в издании и распространении книг на Украине и Белоруссии: (кон. XVI–XVIII в.) // Книга и графика М., 1972. С. 127–136; *Freidhof G.* Vergleichende sprachliche Studien zur Gennadius-Bible (1499) und Ostroger Bible (1580/1581). Fr./M., 1972; *Голенищев-Кутузов И. Н.* Славянские лит-ры. М., 1973. С. 183; *Запаско А. П.* Художественное наследие Ивана Фёдорова. Львов, 1974; *Немировский Е. И.* Начало книгопечатания на Украине: Иван Фёдоров. М., 1974; Фёдоровские чт., 1981: Сб. науч. тр. / Под ред. Е. Л. Немировского. М., 1985; Острожская Библия: Сб. ст. М., 1990; *Стратий Я.* Кирилло-мефодиевская традиция в творчестве книжников острожского культурно-просветительского центра // 1080 години от смъртта на св. Наум Охридски. София, 1993. С. 258; *Алексеев А. А.* Текстология слав. Библии. СПб., 1999. С. 204–216; *Иннокентий (Павлов), игум.* Геннадиевская Библия 1499 г. как синтез библейских традиций // Библия в духовной жизни, истории и культуре России и правосл. слав. мира: К 500-летию Геннадиевской Библии: Сб. мат-лов междунар. конф. Москва, 21–26 сент. 1999 г. М., 2001. С. 11–22; *Фостер П.* Арханзация Геннадиевской Библии — возвращение к классической норме // Там же. С. 31–49; *Гусева А. А.* Издания кирилловского шрифта 2-й пол. XVI в.: Свод. кат. М., 2003. Кн. 1. С. 588–594. № 83; Кн. 2. С. 999. № 138; *Кузьмина Е. А.* Острожская Библия: Направления книжной справы новозаветных книг // Слово. Грамматика. Речь. М., 2004. Т. 6. С. 30–35; *она же.* Грамматика 1648 г. как регулятор библейской книжной справы 2-й пол. XVII в. // ВМУ: Филол. 2017. № 5. С. 21–46; *Турлюков А. А.* Острожская Библия // БРЭ. 2014. Т. 24. С. 614.

Е. А. Кузьмина

ОСТРОЖСКАЯ И САРНЕНСКАЯ ЕПАРХИЯ — см. в статьях *Острожское викариатство, Ровенская и Острожская епархия.*

ОСТРОЖСКИЙ К. И. — см. *Константин Иванович Острожский*.

ОСТРОЖСКИЙ К. К. — см. *Константин Константинович Острожский*.

ОСТРОЖСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Житомирской и Волынской епархий, существовало в 1840–1902, 1910–1921 гг.; с 1932 до авг. 1940 г. являлось вик-ством Волынского-Кременецкой епархии в составе Польской Церкви. В 1940–1943 гг. существовала самостоятельная Острожская и Сарненская епархия в составе Русской Церкви.

В XVI — нач. XVII в. Острог (ныне город Ровенской обл., Украина) был 2-м кафедральным городом *Луцкой (Волынской) епархии*. Автор трактата «Пересторога» (ок. 1605) писал о кн. *Констанине Константиновиче* Острожском, что он имел «в дому, в князстве своем Острозском, епископию Острозскую, уфундованную и маестностями опатренную». Кафедральным был замковый каменный Богоявленский собор в Остроге, построенный в 1521 г., запечатанный в 1636 г. католической кнг. Анной Алоизой Ходкевич, разрушившийся к 1690 г. (реконструирован в 1887–1891). На рубеже 10-х и 20-х гг. XVII в. существовал план образования из юго-зап. приходов и мон-рей Луцкой епархии Острожской и Дубенской епископии: в 1623–1624 гг. настоятель Пресображенского мон-ря в Дубно бывп. Мукачевский еп. Сергей (Тисмянский) имел титул «епископрономий епископии Острожской и Дубенской» (*Пероговский В., свящ.* Бывшие правосл. монастыри в г. Дубне, основанные князьями Острожскими // *Волыньские ЕВ.* 1880. Ч. неофиц. № 28/29. С. 1284). Вероятно, этот план не был реализован из-за смерти еп. Сергея в 1624 г.

О. в. было учреждено 1 окт. 1840 г. (после упразднения в 1828 униат. Луцкой епархии), местом пребывания Острожских епископов были *Почаевская в честь Успения Пресвятой Богородицы лавра* (до 1843), Житомир (1843–1860, 1916–1919), Дерманский Свято-Троицкий муж. мон-рь в Дубенском у. (см. *Святой Троицы женский монастырь* в с. Дермань) (1860–1873, 1915–1916), г. Кременец (ныне Тернопольской обл., Украина) (1873–1902). Острог стал центром вик-ства по причине того, что здесь находились правосл. Пре-

ображенный муж. мон-рь, при к-ром в 1796–1821 гг. располагалась Волынская семинария (после уничтожения обители пожаром семинария переведена в мест. Аннополь Острожского у.), и Волынская консистория (переведена в Житомир в 1843). После перехода в 1822 г. из унии в Православие Дерманского мон-ря в нем в 1833 г. было организовано уездное ДУ вместо ранее существовавшей униат. псаломщицкой школы. Уч-щем руководил настоятель мон-ря архим. Иерофей (Лобачевский), в 1845 г. хиротонисанный во епископа Острожского. В 1877 г. уч-ще переведено в мест. Клевань Ровенского у. Позднее в Дермани действовала псаломщицкая школа под руководством Острожских епископов, в 1920 г. переведенная в *кременецкий в честь Богоявления монастырь*. Острожский еп. *Антоний (Флоренсов)* наблюдал за состоянием Волынской ДС (в 1836–1902 находилась в Кременце), управлял Дерманским мон-рем, опекал Волынское епархиальное жен. уч-ще, острожское Кирилло-Мефодиевское братство. Острожский еп. *Гавриил (Воеводин)* являлся настоятелем житомирского Богоявленского мон-ря, ректором Житомирской пастырской семинарии. Под его управлением в церковном отношении состояли Дубенский и Острожский уезды. 5 сент. 1913 г. он освятил рядом с Дерманским мон-рем новое здание Волынской Феодоровской епархиальной церковно-учительской семинарии — единственного в епархии учебного заведения для подготовки учителей церковноприходских школ (семинария открылась в Дермани в 1906). Острожский еп. *Аверкий (Кедров)* в 1915–1919 гг. являлся настоятелем Дерманского Свято-Троицкого мон-ря, однако из-за военных действий жил в житомирском Богоявленском мон-ре. Под управлением викария с 1916 г. состоял основанный в 1910 г. Пляшевский Георгиевский скит, являвшийся первоначально отд-нием Почаевской лавры и получивший в 1916 г. статус самостоятельного мон-ря в непосредственном подчинении Волынского-Житомирской епархии. По благословению Острожских архиереев в ведении Пляшевской обители были основаны Иовский скит в с. Рудня-Почаевская Дубенского у. (1913), скит св. Гавриила Заблудовского (Белостокского) в с. Крыжи Кременецкого у. (1916) и Почаево-Богородич-

ный скит в мест. Здолбуново Острожского у. (1914). Делалась попытка открыть в 1916 г. скит в с. Липки (ныне Гошанского р-на Ровенской обл.), скит был создан позднее — в 20-х гг. XX в.

В 1921–1939 гг. Острог принадлежал Польше, находился на территории Волынского воеводства. Острожскому еп. Аверкию (Кедрову) польск. власти не разрешали въезд в Польшу, епископ жил в Житомире, пытался влиять на назначение наместников Дерманского Троицкого мон-ря, священноархимандритом к-рого он являлся. Под упр. еп. Аверкия также находилось Клеванское ДУ (основное учебное заведение для детей духовенства Ровенского, Острожского и Дубенского уездов) в мест. Клевань Ровенского у., в 1918 г. эвакуированное в Житомир (закрылось в 1921). Из-за отказа Кременецкого еп. *Дионисия (Валединского)* защищать права православных перед властями Польши из Кременца в с. Дермань в 1922 г. были перемещены православные Кременецкое ДУ и Волынское Виталиевское епархиальное жен. уч-ще, в 1925 г. эти учреждения были закрыты.

Еп. Аверкий наряду с Владимир-Волынским еп. сщмч. *Фаддеем (Успенским)* являлся заместителем архиеп. Волынского и Житомирского *Евлогия (Георгиевского)* после ареста последнего в 1918 г. Кременецкий еп. Дионисий, единственный в 1919–1921 гг. на польск. территории правосл. архиерей, наладивший хорошие отношения и с польск. властями, и с укр. Директорией, не признавал юрисдикцию архиеп. Евлогия. Последний в 1922 г. указом патриарха св. *Тихона (Беллавина)* был назначен митрополитом Западноевропейским. Отдельные скиты в Острожском и Дубенском уездах, признававшие архиеп. Евлогия, не подчинялись ни управлявшему *Варшавской епархией* в 1921–1923 гг. архиеп. *Георгию (Ярошевскому)*; с 1922 митрополит), ни Кременецкому еп. Дионисию. В 1919–1920 гг. адм. подчинение архиеп. Евлогию и его викарию по Ровенскому, Острожскому и Дубенскому уездам Острожскому еп. Аверкию сохраняли 4 скита, основанные Типографским Иовским братством (см. в ст. *Иова Почаевского преподобного мужской монастырь*) под рук. архим. *Виталия (Максименко)*: Пляшевский Георгиевский, Иовский, Почаево-Богородичный и скит св. Гавриила Заб-

лудовского. Общую координацию деятельности обителей с 1919 г. осуществлял иером. *Тихон (Шарапов)*, ставший настоятелем Здолбуновского Почаево-Богородичного подворья Пляшевского мон-ря и возглавлявший созданное при подворье в 1918 г. по благословению патриарха Тихона (грамота от 10 февр. 1918) Почаево-Богородичное братство. В Здолбунове располагалась типография Почаевской лавры, в марте 1919 г. печатня была конфискована правительством С. В. Петлюры (ГА Тернопольской обл. Ф. 148. Оп. 5. Д. 222. Л. 22). Архим. Тихон рассматривался Московской Патриархией в качестве возможного епископа для тех приходов, к-рые были не согласны с позицией Георгия (Ярошевского) и Дионисия (Валединского) и пребывали в оппозиции к навязываемой польск. правительством автокефалии правосл. Церкви в Польше. В июле 1920 г. Кременецкий еп. Дионисий при поддержке польск. властей вернул Пляшевский монастырь в подчинение Почаевской лавре и назначил туда наместником иером. Ипатия (Беседина).

Острожский еп. Аверкий окончательно утратил власть над приходами Острожского и Дубенского уездов 11 окт. 1921 г., когда приходы Польши были выделены патриархом Тихоном в Польский Экзархат под рук. архиеп. Георгия (Ярошевского), получившего 30 янв. 1922 г. титул митрополита Варшавского и всея Польши, главы автономной Польской Церкви. 31 янв. 1922 г. Архиерейский Собор Польской Церкви утвердил статус Почаевской лавры (ранее подчинявшейся Волынскому архиепископу) как ставропигии в ведении Варшавского митрополита. Митр. Георгий потребовал перевода в подчинение Почаевской лавре Здолбуновского скита. В этих условиях Здолбуновское Почаево-Богородичное братство 5 сент. 1921 г. приняло решение просить *Высший Церковный Совет* и патриарха Тихона принять братство и братский храм под патриаршее покровительство (Там же. Л. 24). 8 февр. 1922 г. патриарх Тихон и Синод предоставили Здолбуновскому братству статус патриаршей ставропигии, а его настоятеля иером. Тихона (Шарапова) возвели в сан архимандрита. С дек. 1921 г. Тихон (Шарапов) по согласованию с Варшавской митрополией служил в *Жировицком в честь Успения Пре-*

святой Богородицы монастыре, оставаясь главой Здолбуновского братства. Патриарх и Синод позже узаконили это перемещение: указом от 16 февр. 1922 г. архим. Тихон был утвержден в должности настоятеля Жировицкого монастыря и председателя Здолбуновского ставропигиального братства (Там же. Ф. 258. Оп. 3. Д. 334. Л. 18). 14 февр. 1922 г. руководство братства обратилось в Волынскую епархию с просьбой о возвращении архим. Тихона в Здолбуново.

В ведении архим. Тихона (Шарапова), находившегося в непосредственном подчинении патриарху Тихону, в 1920–1922 гг. состояли Здолбуновское братство при Почаево-Богородичном ските и тесно связанное с последним Острожское Кирилло-Мефодиевское братство при Кирилло-Мефодиевском храме в Остроге, существовавшее с 1865 г. Архим. Тихон руководил Острожским братством в 1921–1922 гг. вследствие того, что прежний глава братства — прот. Михаил Тучемский, 2-й священник острожского Богоявленского собора, в 1921 г. был переведен в Кременец, прихожане, запуганные властями, отдали римо-католикам братский Кирилло-Мефодиевский храм. В 1929 г. братство было упразднено. В 1906–1922 гг. в Остроге существовало еще одно правосл. братство — во имя князей Острожских, главой к-рого был свящ. Иоанн Балевиц, настоятель Кирилло-Мефодиевской братской ц. В 1922 г. власти конфисковали музей братства при Острожском замке и отказались перерегистрировать устав мирянского союза. К 1923 г. свящ. Венедикт Туркевич зарегистрировал в Остроге новое Кирилло-Мефодиевское братство с «братским приходом», через неск. лет община была упразднена. В 1909 г. при Богоявленском соборе Острога было основано братство св. Феодора Острожского, главой к-рого вплоть до упразднения братства в 1919 г. являлся настоятель собора прот. Николай Кроткевич. В 1922 г. Никольский собор в Дубно был обращен в костел, упразднено Дубенское Никольское братство, основанное в 1871 г. В апр. 1921 г. польск. власти ответили отказом на просьбу братства о разрешении на хиротонию архим. Смарагда (Латышенкова) во епископа Дубенского, викария Волынской епархии (Там же. Ф. 348. Оп. 1. Д. 24. Л. 21).

17 июля 1924 г. архим. Тихон был уволен с должности наместника Жировицкого мон-ря, 23 июля запрещен в священнослужении Гродненским еп. *Алексием (Громадским)*, уехал в Дерманский мон-рь, но служил также и в Здолбунове, где Почаево-Богородичный храм уже находился в подчинении Почаевской лавре, но здание Здолбуновского подворья с домовым Никольским храмом оставалось в распоряжении Здолбуновского братства. Архим. Тихон призывал к сопротивлению календарной реформе, благодаря чему на Волыни удалось не допустить перевода богослужения на новый стиль.

С 1 июля 1923 по 20 сент. 1924 г. настоятелем Дерманского мон-ря являлся викарий Варшавской митрополии Люблинский еп. *Антоний (Марценко)*, который фактически окормлял бывш. Острожскую кафедру. Власти упрекали епископа в том, что он препятствовал закрытию Дерманского ДУ (бывш. церковно-учительской семинарии). Заподозренный митр. Дионисием в тайной поддержке действий архим. Тихона, еп. Антоний 20 сент. 1924 г. был переведен из Дерманского мон-ря в Вильну на должность ректора Виленской ДС. Новый наместник Дерманского мон-ря архим. Иона (Андрианов) под давлением польских властей принял ряд мер против архим. Тихона и против жившего в той же обители с 1923 г. на покое еп. *Пантелеимона (Рожновского)*. 15 окт. 1924 г. архим. Тихон был арестован в Дермани и выслан в Германию, с церковной оппозицией на Волыни было покончено.

В связи с отказом митр. Дионисия от управления Волынско-Кременецкой епархией и преобразованием *Кременецкого викариатства* в самостоятельную епархию Кременецкий еп. *Симон (Ивановский)* 10 апр. 1932 г. получил назначение на О. в., в 1934 г. поселился в Дерманском Троицком монастыре. С лета 1938 по 15 апр. 1939 г. Симон являлся епископом Варшавским, викарием Варшавской митрополии, затем вернулся в Острог. В сент. 1939 г. Польское государство перестало существовать, Волынь была присоединена к СССР. 21 авг. 1940 г. еп. Симона вызвали в Москву, где после принесения покаяния он был принят в РПЦ, в качестве правящего епископа возглавил отделенную

от Ровенско-Кременецкой епархии самостоятельную Острожскую и Сарненскую кафедру, 24 марта 1941 г. возведен в сан архиепископа.

26 июня 1941 г. Дермань была занята нем. войсками. Еп. Симон поселился при Богоявленском соборе в Остроге, настоятель к-рого прот. Михаил Рыхлицкий активно поддерживал Автономную УПЦ. С нач. 1942 г. еп. Симон проживал при Почасово-Богородичном соборе в г. Сарны, настоятель к-рого прот. Георгий Палий также сохранил верность канонической Церкви. В мае 1942 г. Симон начал управлять Черниговской епархией (см. *Черниговская и Новгород-Северская епархия*), переехал в Чернигов (на Черниговскую кафедру назначен 9 дек. 1941). Дерманский мон-рь перешел в подчинение главе Автономной УПЦ, митр. Волынскому и Житомирскому Алексию (Громадскому). В сент. 1942 г. он назначил настоятелем обители архим. Мефодия (Сибиковского), к-рого предполагалось рукоположить на Острожскую кафедру. Однако убийство митр. Алексея 7 мая 1943 г. изменило планы. Позже на допросе в НКВД архим. Мефодий говорил: «Я начал бояться за свою жизнь, чтобы не убили меня, как владыку Алексея, и тогда решил уйти из монастыря в мае 1943 г. В селе помогал отцу и жил там до февраля 1944 г.» (*Кулик О., прот. Терниста дорога: Життєвий шлях і пастирська діяльність архім. Мефодія (Сібіковського)*, 1902–1978. Рівне, 2014. С. 63). Новый настоятель Дерманского мон-ря архим. Варлаам (Цихоцкий) в 1943–1944 гг. состоял в подчинении Ровенско-Кременецкой епархии *Украинской автокефальной православной церкви* (УАПЦ).

В газ. «Православная Русь» сообщалось, что весной 1943 г. были убиты сопротивлявшиеся автокефалистам клирики Автономной УПЦ: священ. Георгий Иваницкий из с. Пелча Дубенского р-на, священ. Мелетий Рыжковский из с. М. Мощаница Здолбуновского р-на, прот. Евгений Мерзвинский из с. Вел. Мощаница Здолбуновского р-на (1943. № 7/8. С. 15). Названные клирики, а также диакон из с. М. Мощаница Анатолий Малевич погибли от рук бандеровцев (Книга скорботи України: Рівненська обл. Рівне, 2003. Т. 2: Демидівський, Дубровицький, Здолбунівський райони). На территории Ост-

рожской и Сарненской епархии в 1944 г. были убиты священ. Мефодий Чуйковский (с. Рудка Демидовского р-на Ровненской обл.), прот. Петр Жижкевич с матушкой (с. Иванье Дубенского р-на), прот. Серафим Молчановский (с. Рачин Дубенского р-на), прот. Алексей Прибытовский (с. Сморгда Млиновского р-на), прот. Михаил Цыбульский (с. Мироща Дубенского р-на), священ. Иоанн Тарнавский (с. Глинск Здолбуновского р-на), священ. Михаил Мокринский (с. Пляшева Радивиловского р-на) и др. По-видимому, в гибели большинства священников виновны бандеровцы; прот. Алексей Прибытовский убит сотрудниками НКВД (согласно отчетам о спецоперациях НКВД).

После освобождения Волыни от нем. оккупации в 1944 г. была восстановлена Волынская епархия РПЦ, в которую вошла территория Острожско-Сарненской епархии. 10 апр. 1990 г. от Волынского-Ровенской епархии отделена *Ровенская и Острожская епархия*.

Епископы: *Анатолий (Мартыновский; 10 июня 1841 — 22 нояб. 1844), Иерофей (Лобачевский; 25 марта 1845 — 17 апр. 1871), Иустин (Охотин; 6 авг. 1871 — 13 апр. 1879), Виталий (Гречулевич; 13 мая 1879 — 6 окт. 1882), Израиль (Никулицкий; 8 янв. — 25 окт. 1883), Александр (Закке (Закис); 21 нояб. 1883 — 3 июня 1890), Антоний (Флоренсов; 12 авг. 1890 — 30 апр. 1894), Мефодий (Никольский; 28 июня 1894 — 13 июня 1898), Серафим (Мещеряков; 23 авг. 1898 — 4 июня 1902), Гавриил (Восводиг; 25 июля 1910 — 9 июня 1915), Аверкий (Кедров; 29 июня 1915 — 11 окт. 1921), Симон (Ивановский; 10 апр. 1932 — лето 1938, 15 апр. 1939 — 9 дек. 1941 (вторично), с 21 авг. 1940 епископ Острожский и Сарненский, с 24 марта 1941 архиепископ).* Ист.: *Амаросий (Лотоцкий), архим.* Воспоминание о преосв. Иерофее, еп. Острожском, викари Волынской епархии // *Волынские ЕВ.* 1873. Ч. неофит. № 5. С. 170–181; 50-летие Острожского Св. Кирилло-Мефодиевского правосл. братства / Сост.: Н. П. Быков. Пг., 1915. Лит.: *Ричков П., Луц В.* Архитектурно-мистецька спадщина князів Острозьких. К., 2002; *Энеева И. Т.* К истории образования автокефалии Правосл. Церкви в Польше (1918–1922) // *Зарубежная Россия, 1917–1945: Сб. ст.* СПб., 2004. Кн. 3. С. 135–144; *она же.* Положение РПЦ в новообразованных государствах, отделившихся от России в 1918–1922 гг. // *Проблемы истории Рус. зарубежья: Мат-лы и исслед.* М., 2008. Вып. 2. С. 47–107; *Попов А. В.* Российское православие за рубежом: Библиогр. указ. лит-ры и источников: 1918–2006.

М., 2007; *Мицько І. З.* Заснування єпископської кафедри в Острозі // *Наук. зап. Нац. ун-ту «Острозька академія».* Сер.: Іст. науки. Острог, 2008. Вип. 13. С. 151–159.

В. Г. Підгайко

ОСТРОМИРОВО ЕВАНГЕЛИЕ (РНБ. Е.п.1.5) 1056–1057 гг., краткий апракос, древнейшая точно датированная рукописная книга на церковнослав. языке рус. извода, чем и определяется ее исключительная историко-культурная и научная ценность; выдающийся памятник древнерус. книгописания, книжной иллюминации и миниатюры. Свое название получило по имени заказчика рукописи — новгородского посадника Остромира.

Точные сведения о времени создания рукописи, о ее заказчике и об основном писце содержатся в записи на последнем листе (294б — 294г), выполненной 2-м (основным) писцом Григорием, в которой сообщается, что диак. Григорий переписывал это Евангелие с 21 окт. 1056 по 12 мая 1057 г. по заказу новгородского посадника Остромира, в крещении Иосифа, родственника и доверенного лица киевского кн. *Изяслава (Димитрия) Ярославича*. Остромир известен и по др. источникам, он принадлежал к древнему влиятельному роду, 4 поколения которого достоверно прослеживаются по рус. летописям: Добрыня (ум. после 988; былинный Добрыня Никитич), Константин († 1036), Остромир († ок. 1060), Вышата († после 1064). Остромир доводился троюродным племянником равноап. кн. *Владимиру (Василию) Святославичу*, двоюродным дядей — кн. *Изяславу Ярославичу* (сыну св. кн. *Ярослава (Георгия) Владимировича* Мудрого), при к-ром написано О. Е. С именем Остромира Б. А. Рыбаков связывал создание гипотетического Новгородского свода, выделенного А. А. *Шахматовым* (Рыбаков. 1984. С. 72). По данным летописных источников, Остромир погиб ок. 1060 г. в походе «на Чудь», предводительствуя новгородской дружиной.

О. Е. состоит из 294 листов тонкого пергамента хорошей выделки размером 35,5×29 см. Текст написан в 2 столбца по 18 строк в каждом, уставом, 3 каллиграфическими почерками: листы 2а — 24г и заглавия золотом на всех листах, кроме листов 21а — 40г, 131а — 154г — 1-м писцом; листы 25а — 294г — вторым, основ-



представлены формы нового сигматического тематического аориста типа *идохомъ* (Л. 59а), *сѣдоша* (Л. 79в), использованы

Заставка, инициал
и начало текста
Евангелия от Иоанна
(РНБ. Ф.п.1.5. Л. 2)

формы сослагательного наклонения с аористом *бѣхъ бѣ: аще не бѣ бѣхъ* сь *зълѣхъ не бѣхомъ* прѣдали *кго* (Л. 181в), формы

2-го лица двойственного и множественного числа и 3-го лица двойственного числа имперфекта с унифицированными аористными окончаниями *—ста, —сте: идѣаста* (Л. 5в), *гѣасте* (Л. 234г), в глагольных формах 3-го лица двойственного числа вместо исконого окончания *—те* представлено унифицированное окончание *—та: отъръзѣта* (Л. 76в), *бѣдѣта* (Л. 83в), *сѣтворѣта* (Л. 140г). Во многом заменена архаичная лексика первоначального перевода: *сѣборъ* (Л. 179в) вместо *сѣньмъ*; *вагъ*, *раница* (Л. 188а) вместо *прѣпрѣда*; *пастѣхъ* (Л. 213г) вместо *пастырь*. Греч. заимствования вытеснены слав. синонимами: *лицемѣръ* (Л. 105г) вместо *ипокритъ*, *попырнѣ* (Л. 138а) вместо *стади* и др.

Особый интерес представляет месящесловная часть О. Е., синтезирующая восточную и западную агиологические традиции. Из общеслав. праздников месящеслов О. Е. содержит памяти обретения мощей *сщмч. Климента*, еп. Римского (30 янв.) (Л. 263г), и равноап. *Кирилла* (Константина Философа) (14 февр.) (Л. 265г). Есть мнение, что месящеслов О. Е. не был переписан с южнослав. протографа, но создавался на основе различных источников рус. книжником, о чем свидетельствуют пояснения лат. названий месяцев их слав. наименованиями: «авгоста, рекомааго зарева» (Л. 210г), «епоуара, просныца рекомааго» (Л. 256а) (*Лосовой*. 1988. С. 13). Однако «просинец» является общеслав. названием января, «зарий» («зарев») в качестве названия августа фиксируется в чешском и словацком языках. Возможно, указанные пояснения лат. слов свидетельствуют о великоморавском архетипе месящеслова О. Е. Устав богослужения, по образцу которого был составлен месящеслов

О. Е., определяется исследователями по-разному. По мнению О. В. Лосевой и А. А. Алексеева, набор праздников в месящеслове О. Е. отражает специфические черты Устава Великой Церкви (Св. Софии в К-поле) (*Лосева*. 2001. С. 50–53; *Алексеев*. 2017).

Примечательной особенностью О. Е. являются знаки экфонетической нотации — указания декламационной интонации при литургическом чтении Писания (преимущественно знак теля — обозначение паузы, а также знаки кремасти, оксия, двойная вария, апостроф, ипокрисис). Подавляющее большинство знаков (361), написанных темновишневою краской и золотом, — исконые, 90 киноварных знаков имеют более позднее происхождение. Экфонетические знаки являются обязательными для греч. апракосов VIII–XIV вв., в слав. рукописной традиции встречаются крайне редко. Среди известных слав. рукописей Евангелия экфонетическая нотация представлена только в Куприяновских (Новгородских) листках X–XI вв. (?) (РНБ. Ф.п.1.58.), к-рые обнаруживают поразительную близость к О. Е. также и в лингвотекстологическом отношении. Между текстами этих древнейших памятников нет ни одного грамматического различия, есть лишь одно лексическое, к-рое может быть интерпретировано и как орфографическое в Мф 24. 33: *видѣте* (в О. Е. — Л. 146б) — *вѣдѣте* (Куприяновские листки) (*Алексеев*. 2017). Существуют разные точки зрения на соотношение 2 этих памятников. Ф. Ф. Фортунатов считал, что обе рукописи имеют общий старослав. протограф, при этом язык О. Е. древнее языка Куприяновских листков. В. А. Мошин высказал предположение о том, что Куприяновские листки являются фрагментом того кодекса, который послужил протографом для О. Е. Впосл. эта гипотеза получила обоснование в результате осуществленного под рук. Алексеева исследования слав. рукописной традиции НЗ. Исследование позволило высказать догадку, что оригинал О. Е., фрагменты к-рого дошли в Куприяновских листках, был изготовлен в 1-й пол. X в. для болг. царя *Симеона* и хранился в царской б-ке в Преславе, перевезенной впосл. в полном составе в Киев. Кн. Изяслав Ярославич, покровительствовавший своему

ным, писцом — диак. Григорием; 3-му писцу принадлежат заглавия золотом на листах 21а — 40г, 131а — 154г. Особым почерком выполнены надписи на миниатюрах евангелистов.

Первоначальный переплет О. Е. не дошел до наших дней. К 900-летию юбилею памятника, в 1955–1957 гг., рукопись была подвергнута тщательной реставрации (реставратор — Е. Х. Трей), расшита на тетради и в расшитом виде помещена в ларец из полированного дуба. Длительное хранение без перецвета отрицательно сказалось на состоянии кодекса, в особенности листов с миниатюрами и заставками (в меньшей степени с инициалами) — пергамен местами заметно покоробился, вызвав разрушение красочного слоя.

О. Е. содержит текст краткого апракоса (Л. 2а — 204в), евангельские чтения утренние воскресные (Л. 204в — 210г), месящеслов (Л. 210г — 288в), чтения Евангелия на разные случаи (Л. 288в — 290в), чтения на часах Страстной Пятницы (Л. 290в — 294в) (детальное содержание см.: expositions.nlr.ru/ex_manus/Ostromir_Gospel/ Projectpage Manuscripts.php?dir [Электр. ресурс; РНБ, 2017]).

По характеру текста О. Е. ближе всего к *Мариинскому Евангелию*, которое представляет собой наиболее точное отражение первичного слав. Четвероевангелия. Будучи одним из 4 древнейших сохранившихся списков апракоса (наряду с О. Е. это *Ассеманиево Евангелие*, *Саввина книга* и *Мирославова Евангелие*), О. Е. содержит важные свидетельства не только первоначального перевода, но и его последующего редактирования. В языке О. Е. существенно обновлена грамматика: вместо древних форм асимматического и симматического нетематического аориста

родственнику Остромиру, мог способствовать тому, чтобы для возведенного в Новгороде в 1045–1050 гг. Софийского собора (по образцу Софии Киевской) была изготовлена копия напрестольного Евангелия с киевского оригинала.

Т. о., вопрос о месте создания О. Е.: в Киеве либо в Новгороде остается открытым. Каждая версия имеет своих сторонников. Л. П. Жуковская пришла к выводу о том, что на основании лингвистических и палеографических характеристик рукописи сделать вывод о локализации О. Е. невозможно (Жуковская. 1961. С. 14–44). В последнее время мнение Н. Н. Волкова (Волков. 1897) и Н. М. Каринского (Каринский. 1903) о киевском происхождении диак. Григория и его рукописи разделял Н. Н. Лисовой, к-рый рассматривал О. Е. как один из проектов культурной программы киевского кн. Изяслава Ярославича (Лисовой. 1988). Гипотеза о том, что предназначавшееся для Новгорода О. Е. там же было создано, которую лингвистически пытался доказать в нач. XIX в. П. К. Фролов, также находит подтверждение: в Новгороде были обнаружены фрагменты вероятного протографа О. Е. — Куприяновские листки, для Новгорода был написан в 1047 г. несохранившийся список Толковых пророков, запись в к-ром послужила образцом для заключительной записи диак. Григория.

Предметом пристального внимания исследователей всегда были и продолжают оставаться палеографические и лингвистические параметры О. Е. как 1-го точно датированного памятника церковнослав. языка древнерус. извода. Отмечены следующие особенности графико-орфографической системы О. Е.: 1) употребление буквы «зело» в 2 начертаниях — **з** (основное) и **з̑** (дважды — Л. 38а, 281а) — только в числовом значении; 2) наличие 2 начертаний буквы «есть» — узкого и широкого, при этом **е** широкое бывает разукрашено — **ѣ** и **ѣ̑**; 3) употребление в звуковом значении [i] и, i и ȋ: и — в качестве основного варианта во всех позициях, i и ȋ — значительно реже — в числовом значении и в конце строки, а также i в имени Иисус — **и̑соу̑съ и̑соу̑съ̑**, ȋ — в позиции после гласной **но̑щѣ̑** (Л. 261б); 4) 3 варианта начертания буквы «сры» — **ы̑ з̑и̑ з̑и̑**; 5) наличие начертаний «ять» с мачтой, выступающей за пределы строки **ѣ̑** на-



Инициал «В».
1056–1057 гг.
(РНБ. F.n.I.5. Л. 266 об.)

ряду с начертаниями в пределах строки **ѣ̑**; 6) преобладающее написание буквы «ук» в виде диграфа **оу̑**; лигатура **ѣ̑** используется исключительно в конце строки; также в этой позиции встречается начертание в виде надстрочного знака **ѣ̑**: **ѣ̑рѣ̑у̑ѣ̑ш̑** (Л. 55г); 7) редкое употребление буквы «омега» в соответствии с греч. написанием в заимствованных словах **и̑ванъ** (Л. 4а), **и̑всифъ** (Л. 17б), которые также пишутся и с буквой «он»; в междометии «о звательное»: **ѡ̑ жено̑** (Л. 88а); в составе лигатуры **ѡ̑** в предлоге «от»; 8) 2 варианта начертания буквы «шта» — в виде диграфа **шт̑** и лигатуры **ѡ̑**; 9) начертание буквы «земля» с опущенным вниз хвостом: **ѣ̑**; 10) использование начертания **л̑** с крючком **л̑** для обозначения мягкого (палатального) согласного [л'] (в 4 случаях): **г̑л̑ш̑и̑** (Л. 291г), **г̑л̑а̑** (Л. 293г — 2 раза), **в̑з̑г̑л̑ж̑ѣ̑** (Л. 127г); 11) редкое употребление **ѣ̑** и **ѣ̑̑** в заимствованиях; 12) употребление греч. буквы «коппа» (**Ϟ̑ ϙ̑ ϙ̑̑**) в числовом значении 90.

Притом что в целом в О. Е. последовательно и точно воспроизведена орфография южнослав. протографа, в отдельных случаях в рукописи получили отражение характерные черты древнерус. извода церковнослав. языка: 1) смешение **ж̑**, **ѣ̑** с **ѣ̑**, **ю̑**: **ж̑** вместо **ѣ̑** — **др̑ж̑же̑** (Л. 81б), **закон̑ж̑** (Л. 183в); **ѣ̑** вместо **ю̑** — **ѣ̑но̑ш̑ж̑** (Л. 18а), **л̑ж̑вѣ̑ти̑** (Л. 97г); **ѣ̑** вместо **ж̑** — **л̑ѣ̑к̑а̑в̑ѣ̑ти̑** (Л. 75г), **мо̑го̑ѣ̑** (Л. 275в); **ю̑** вместо **ѣ̑** — **ѣ̑мо̑ло̑у̑** (Л. 46г), **рад̑ост̑и̑ю̑** (Л. 232а); 2) смешение **а̑**, **ѣ̑** с **а̑**, **ѣ̑**: **а̑** вместо **ѣ̑** — **и̑д̑а̑ше̑** (Л. 34б), **на̑з̑ар̑ани̑не̑** (Л. 89б); **а̑** вместо **а̑** — **лиц̑а̑** (Л. 26г), **с̑рь̑д̑ь̑ца̑** (Л. 43в); **ѣ̑** вместо **ѣ̑** — **др̑ѣ̑**

ѣ̑а̑ (Л. 149г), **сто̑ѣ̑ти̑** (Л. 108в); **ѣ̑а̑** вместо **ѣ̑а̑** — **ѣ̑з̑ы̑к̑ѣ̑** (Л. 41б), родительный падеж единственного числа **зем̑ли̑а̑** (Л. 120в), **а̑** вместо **а̑** — именительный падеж множественного числа **ов̑ь̑ца̑** (Л. 35в), **нач̑ала̑** (Л. 145а); 3) написание с редуцированными перед сонантами **т̑ѣ̑рт̑**, **т̑ѣ̑рт̑**, **т̑ѣ̑лт̑** (преимущественно у 1-го писца) — **т̑ѣ̑рт̑ж̑ни̑ком̑ѣ̑** (Л. 9а), **в̑ь̑р̑ха̑** (Л. 12а), **м̑ь̑рт̑ви̑и̑** (Л. 14а), **ис̑п̑ѣ̑л̑ани̑ с̑а̑** (Л. 10б); 4) написание **ж̑** в соответствии с *dj: **при̑хо̑ж̑ж̑** (Л. 23в), **тро̑ѣ̑ж̑а̑ж̑ѣ̑ с̑а̑** (Л. 62в), **ро̑ж̑ь̑шо̑ѣ̑ с̑а̑** (Л. 251б). Особенности морфологической нормы древнерус. извода церковнослав. языка, представленными в О. Е., являются: 1) презентные формы глаголов 3-го лица ед. и мн. ч. на —**т̑ѣ̑**: **кр̑ѣ̑п̑ѣ̑ти̑** (Л. 10а), **в̑з̑л̑ю̑б̑ит̑ѣ̑** (Л. 223б), **и̑д̑ѣ̑ти̑** (Л. 35г), **в̑ѣ̑д̑ѣ̑ти̑** (Л. 178в); 2) формы творительного падежа ед. ч. существительных склонения на *b с флексиями —**ѣ̑м̑ѣ̑**, —**ѣ̑м̑ѣ̑**: **г̑лад̑ѣ̑м̑ѣ̑** (Л. 118б), **об̑раз̑ѣ̑м̑ѣ̑** (Л. 205а), **л̑ож̑ѣ̑м̑ѣ̑** (Л. 91а), **лиц̑ѣ̑м̑ѣ̑** (Л. 255б); 3) формы родительного падежа ед. ч. и именительного падежа мн. ч. существительных склонения на *jā с флексией —**ѣ̑**: **не̑д̑ѣ̑л̑ѣ̑** родительный падеж ед. ч. (Л. 12в, 19г), **ка̑п̑л̑ѣ̑** именительный падеж мн. ч. (Л. 160а). В календарных указаниях месяцеслова и в приписке диак. Григория зафиксирована такая древнерусская языковая черта, как формы с полногласием: **нов̑ѣ̑г̑ор̑од̑ѣ̑** (Л. 294в), **во̑ло̑дим̑ира̑** (Л. 294в), **пер̑ег̑ж̑ѣ̑ж̑ѣ̑** (Л. 265г) (всего 3 примера).

История бытования О. Е. до XVIII в. реконструируется в общих чертах. О. Е. было предназначено заказчиком для вклада в Софийский собор Новгорода, где оно использовалось как напрестольное — роскошное оформление О. Е. и его великолепная каллиграфия полностью соответствуют этой роли. Вместе с тем хорошая сохранность кодекса дает основания полагать, что О. Е., находясь под особо бережным присмотром, долгое время хранилось в соборной ризнице. Вероятно, в Софийском соборе Новгорода О. Е. находилось до XVII в. включительно, о чем косвенно может свидетельствовать запись скорописью XVII в. на 1-м листе кодекса: «Еуа(г)іе софѣиское апрако(с)», указывающая на его принадлежность некой Софийской ц. (речь может идти лишь о соборах в Новгороде или (что маловероятно) в Вологде). Неизвестно, когда О. Е. было привезено в Москву.

Документально история рукописи прослеживается с XVIII в. По данному описи имущества ц. Воскресения словущего Верхоспасского собора Московского Кремля, в 1701 г. О. Е. находилось в этом храме. В 1720 г. по приказу царя *Петра I Алексеевича* рукопись была перевезена в С.-Петербург, где ее следы теряются. В 1805 г. Я. А. Дружинин, личный секретарь имп. *Екатерины II Алексеевны*, нашел О. Е. среди вещей, оставшихся после смерти императрицы. В 1806 г. он поднес рукопись в дар имп. *Aлександр I Павловичу*, к-рый передал ее в Имп. Публичную б-ку (ныне Российская Национальная б-ка), где оно хранится по сей день. С этого времени начинается научное изучение этого памятника, заложившее основы славяно-русской палеографии и палеославистики.

Первое научное издание О. Е., аппарат которого включает подробные палеографические примечания, лингвистический анализ текста, словоуказатель с грамматическими характеристиками всех форм, роспись литургических перикоп по листам кодекса, было осуществлено А. Х. Востоковым в 1843 г. Исследование памятника позволило Востокову совершить выдающееся научное открытие — установить, что буквы юс большой ж и юс малый а обозначают носовые гласные. На основе издания Востокова, которое не потеряло до сих пор своего научного значения, чешский поэт и филолог В. Ганка в 1853 г. выпустил в Праге 1-е зарубежное издание О. Е. В 80-х гг. XIX в. на средства И. К. Савинкова 2 тиражами (в 1882 и 1889) вышло фотолитографированное издание О. Е., которое использовалось в т. ч. в учебных целях — как пособие при изучении старославянского и церковнослав. языков и благодаря которому памятник получил широчайшую известность. В 1988 г., к 1000-летию *Крещения Руси*, при поддержке Издательского отдела Московского Патриархата было выпущено факсимильное издание О. Е., которое в наст. время играет роль основной охранной копии памятника. К 960-летию юбилею О. Е., отмечаемому в 2017 г., в РНБ был создан интернет-ресурс «Остромирово Евангелие», содержащий электронное издание рукописи с поисковой системой, ее описание и научные статьи, обобщающие результа-

ты лингвотекстологических, искусствоведческих и музыковедческих исследований памятника.

В 2011 г. О. Е. было внесено ЮНЕСКО в реестр «Память мира», объединяющий наиболее значимые памятники мирового культурного наследия.

Изд.: Остромирово Евангелие 1056–57 г.: С прил. греч. текста и грамматического объяснения / Изд.: А. Х. Востоков. СПб., 1843. М., 2007; Святое Евангелие по Остромирову списку. Прага, 1853; Остромирово евангелие 1056–1057 г., хранящееся в Имп. Публ. б-ке. СПб., М., 1883. СПб., 1889; Остромирово Евангелие 1056–1057: Факс. воспроизведение. Л.: М., 1988.

Электронные изд.: Ostromir Gospel // www.hf.ntnu.no/SofiaTrondheimCorpus/index2.html; Евангелие апракос краткий «Остромирово Евангелие», 1056–1057 г. (РНБ. Ф.1.5.), 294 л. // http://mns.udsu.ru/mns/main?p_text=40921436; Остромирово Евангелие // http://expositions.nl.ru/ex_manus/Ostromir_Gospel/index.php; [РНБ, 2017].

Библиогр.: СКРК. XI–XIII. С. 33–36. № 3 [Библиогр.]; Библиография // Остромирово Евангелие 1056–1057: Факс. воспроизведение. Л.; М., 1988. С. 15–16; Остромирово Евангелие: Библиогр. // http://expositions.nl.ru/ex_manus/Ostromir_Gospel/bibliography.php [РНБ, 2017].

Лит.: Волков Н. Н. О не-новгородском происхождении дьякона Григория // ЖМНП. 1897. Ч. 314. № 12. С. 443–446; Каринский Н. М. Остромирово Евангелие как памятник древнерус. языка // Там же. 1903. Ч. 347. № 5. С. 94–110; Фортунатов Ф. Ф. Состав Остромирова Евангелия // Сб. статей, посвящ. В. И. Ламанскому. СПб., 1908. Ч. 2. С. 1416–1479; Лвов А. С. Особенности в лексике на Остромировом Евангелии // Български език. София, 1958. Т. 8. Кн. 3. С. 209–233; Жуковская Л. И. Значение и перспективы изучения Остромирова Евангелия: В связи с 900-летием памятника // Исследования по лексикологии и грамматике рус. языка. М., 1961. С. 14–44; Мельников Е. И. К проблеме происхождения Остромирова Евангелия // Slavica. Praha, 1968. Роф. 37. N 4. S. 537–547; он же. Записи древнерус. книжных писцов сер. XI в. как ист.-филол. источник // Ibid. 1977. Роф. 46. N 1. S. 1–11; Мошин В. Новгородские листины и Остромирово евангелие // АрхПр. 1983. Бр. 5. С. 7–64; Мурьянов М. Ф. К истории культурных связей Др. Руси по данным календаря Остромирова Евангелия // ДГСССР. 1982. М., 1984. С. 130–138; Рыбаков Б. А. Из истории культуры Др. Руси: Исслед. и заметки. М., 1984. С. 67–81; Poppe A. «Ис кривоцѣ» и «Ис кривоцѣ» // Intern. J. of Slavic Linguistics and Poetics. Columbus, 1985. Vol. 31/32. P. 320; он же (Поптэ А.). Феодана Новгородская // НИС. 1997. Т. 6 (16). С. 102–120; Лисовой Н. П. Остромирово Евангелие как ист. источник // Остромирово Евангелие, 1056–1057: Факс. воспроизведение. Л.; М., 1988. С. 12–14; Деянова М. Остромирово Евангелие // КМЕ. 1995. Т. 2. С. 882–885; Лосева О. В. О родстве месящесловов Остромирова Евангелия и Охридского Апостола // Зап. ОР РГБ. 1995. Вып. 50. С. 324–328; она же. Одна из загадок месящеслова Остромирова Евангелия // Румянцевские чт. М., 1996. Ч. 2. С. 56–60; она же. Русские месящесловы XI–XIV вв. М., 2001. С. 12, 14, 16–19, 24, 26, 31, 34, 50–53, 57, 64–

65, 68; Невоструев К. И. Исследование о Евангелии, писанном для новгородского кн. Мстислава Владимировича в нач. XII в., в связи с Остромировым списком, Галицким и двумя другими XII и одним XIII в. // Мстиславова Евангелия XII в.: Исслед. М., 1997. С. 5–572; Столярова Л. В. Древнерус. надписи на пергаменных кодексах XI–XIV вв. М., 1998. С. 74–76, 80–83, 277–279. № 2; она же. Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерус. пергаменных кодексов XI–XIV вв. М., 2000. С. 13–18. № 5.6; Загребин В. М. Диакритика средневеков. слав. рукописей // Он же. Исследования памятников южнослав. и древнерус. письменности: Сб. тр. М.; СПб., 2006. С. 144–145; Ульянов О. Г. Происхождение Остромирова Евангелия: К реконструкции древнейшего Устава на Руси // Кириллица от возникновения до наших дней. СПб., 2011. С. 164–194; Пичхадзе А. А. Остромирово Евангелие // w.histrf.ru/articles/article/show/ostromirovo_jevangeliie_1056-1057 [Электр. ресурс]; Алексеев А. А. Остромирово Евангелие и визант.-слав. традиция Священного Писания // Остромирово Евангелие // <http://nlr.ru/exib/Gospel/osttr/descript.html> [РНБ, 2017].

Е. А. Кузьмина

Лицевая декорация О. Е. отличается роскошью, богатством материалов, продуманностью замысла, необычным сочетанием художественных приемов и мотивов книжного декора X–XI вв. Украшение традиционно для визант. рукописей: 3 полихромные с позолотой миниатюры в лист в рамках старовизант. орнамента — евангелист Иоанн и св. Прохор (Л. 1 об.), евангелисты Лука (Л. 87 об.) и Марк (Л. 126); началу Евангелия от Матфея предшествуют 2 пустых листа, миниатюра с ап. Матфеем отсутствует. Декор О. Е. включает также изысканные заставки золотом и красками эмальерного (или лепесткового) типа орнамента — одну большую (Л. 2) и 18 малых. Кодекс украшают многочисленные инициалы, составленные в основном из стеблей: 242 крупных, 27 средних и ок. 240 малых. Исследователи согласны, что художественное оформление рукописи было осуществлено одновременно с ее написанием на Руси по единому замыслу, вероятно, 2 художниками (Ророва. 1975; Попова. 2003; Смирнова. 2008).

О. С. Попова пришла к выводу о том, что все 3 миниатюры являются образцом визант. искусства переходного периода от позднемакедонского этапа к раннекомниновскому, при этом включают в себя элементы оттоновского искусства. Творческая свобода и высокое мастерство живописцев проявляются в смелом соединении приемов и мотивов византийского и западноевроп.

искусства. Характеристики евангелистов варьируются, позы, жесты, окружающий предметный мир не повторяются. В каждую миниатюру включены крупные изображения животных — символов евангелистов, к-рые выступают как вестники Слова, что было характерно для каролингских и оттоновских рукописей. Полуфигуры орла, тельца и льва вписаны в сложные очертания композиций, с ними связана тема духовной инспирации (Божественного вдохновения), т. к. к ним подняты головы, обращены взгляды и протянуты руки святых. Края свитков в лапах орла и тельца имеют заостренные углы, указывающие на святого или лежащий перед ним кодекс, а ап. Марку лев передает дорогой кодекс с красным обрезом, в кожаном переплете с золотыми накладками. Каждая миниатюра своеобразна по композиции и иконографии, имеет неповторимое орнаментальное оформление. Уникально изображение льва над верхней частью обрамления миниатюры (Л. 1 об.), его узнаваемые анималистические формы сочетаются с декоративной стилизацией; в этом образе исследователи усматривают символ присутствия Спасителя или визант. императора. К европ. традиции близки и рамки в форме квадрифолий (миниатюры с апостолами Иоанном и Марком), обилие орнаментики. Светотеневая отделка «мраморной» архитектуры и «резных» письменных мест сочетается в О. Е. с золотой отделкой цветных небесных сегментов, одежд святых, их шимбов, фонов и подножий, напоминающих европ. эмаль.

Уникальность крупных инициалов О. Е., рисунок к-рых не повторяется, определяется вылетенными в них необычными антропоморфными (в виде масок — «личин») и зооморфными (монстрообразными, хищными) элементами, в к-рых исследователи усматривают влияние разных художественных традиций: западноевропейской (Лазарев. 1953. С. 268; Попова. 2003; Уханова. 2013), персидской (Свирин. 1964. С. 56) и др. (В трудах болг. авторов до последнего времени распространено мнение, что не только О. Е. скопировано с болг. оригинала, но и его живопись и орнаментика восходит к болг. рукописи X в.; см.: Иванова-Мавродинова В. За украсата на ръкописи от Преславска книжовна школа // Преслав. София,



Ап. Иоанн с Прохором.
Миниатюра. 1056–1057 гг.
(РНБ. F.n.I.5. Л. 1 об.)

1968. Т. 1. С. 84–91; Джурова А. 1000 години българска ръкописна книга. София, 1981. С. 23–24; др. работы. Исследования российских ученых опровергают это мнение.)

Богатство использованных материалов, размер, программа декора подтверждают мнение исследователей о рукописи как памятнике гос. значения своего времени. Повторение миниатюр О. Е. в более поздних княжеских драгоценных на престольных Евангелиях, прежде всего Новгорода, таких как Мстиславово Евангелие, позволило исследователям предположить, что образцом для этих роскошных кодексов служил некий подобным образом украшенный манускрипт киевского происхождения, возможно на престольное Евангелие киевского Софийского собора (Смирнова. 2008. С. 470). Влияние миниатюр О. Е. на художественное оформление литургических книг сохранялось до XIV в., о чем свидетельствует, напр., миниатюра «Ап. Иоанн Богослов с Прохором» в Федоровском Евангелии (ЯИАХМЗ. № 15718. Л. 2 об., 1-я пол. XIV в.).

В сер. XIX в. ювелир П. И. Сазиков по проекту И. И. Горностаева выполнил драгоценный оклад О. Е. (ныне хранится отдельно).

Лит.: Стасов В. В. Замечания о миниатюрах Остромирова Евангелия // ИИАО. 1863. Т. 4. Вып. 4. Стб. 324–334; Лазарев В. И. Живопись и скульптура Киевской Руси // ИРИ. 1953. Т. 1. С. 155–232; он же. Византизм и древнерус. искусство. М., 1978. С. 227–296; Свирин А. И. Остромирово Евангелие как памятник искусства // Тр. ГИМ. Л., 1958. Т. 5 (8) С. 47–55; он же. Искусство книги Др. Руси XI–XVII вв. М., 1964. С. 53–56, 171–172; Попова О. Les miniatures russes du XI^e au XV^e siècle. Leningrad, 1975. P. 10–13. П. 1–3; она же (По-

пова О. С.). Визант. и древнерус. миниатюры. М., 2003. С. 181–184, 262–263; Смирнова Э. С. Миниатюры Остромирова Евангелия: Особенности иконографии // Образ Византии: Сб. ст. в честь О. С. Поповой. М., 2008. С. 457–472; Уханова Е. В. Западно-европейские источники в древнерус. книжной культуре XI в. и Остромирово Евангелие // Путем орнамента: Исслед. по искусству Визант. мира: Сб. статей. М., 2013. С. 206–230.

М. А. М.

ОТАР ГАРЕДЖЕЛИ, примч. Грузинской Православной Церкви (пам. груз. 12 авг.) — см. Геронтий, Серапион, Герман, Виссарион, Михаил, Отар, Симон Гареджийские, преподобномученики.

«ОТВЕТЫ ПУСТЫННОЖИТЕЛЕЙ НА ВОПРОСЫ ИЕРОМОНАХА НЕОФИТА» — см. «Поморские ответы».

ОТДАНИЕ [греч. ἡ ὀλόδοσις], последний день праздника, который отмечается в течение неск. дней; день, когда праздник «отдается», т. е. завершается; последний день *попразднства*. Термин «отдание» или аналогичное выражение «отдается праздник» (ὀλοδοῖται ἡ ἑορτή) употребляется в *Студийском* и *Иерусалимском уставах* вплоть до совр. печатных изданий Типикона.

История. Выделение последнего (а именно 8-го) дня праздника фиксируется в ВЗ, где богослужебное собрание в такие дни обозначается словом *נָצַח* (Лев 23. 36; Числ 29. 35; Втор 16. 8; Неем 8. 18; 2 Пар 7. 9; от глагола *נָצַח* — «удерживать, прекращать»). В синодальном переводе Библии это слово передается как «отдание» или «попразднство».

В христ. богослужении выделение 8-го дня праздника имеет разное выражение в богослужебных традициях Востока и Запада. В зап. богослужении окончание праздничного цикла получило название «октава» и совершается на 8-й день после праздника (или в воскресный день в течение 8 дней после праздника), после ряда праздников в честь Господа и Пресв. Богородицы, а также после памятей нек-рых святых (апостолов Петра и Павла, мч. Лаврентия и др.). На Востоке 8-дневное празднество фиксируется в памятниках, связанных с древним иерусалимским богослужением V–IX вв. (в основном в праздники Богоявления 6 янв. и Обновления храма Воскресения в Иерусалиме 13 сент.). В Студийском и Иерусалимском ус-

тавах длина праздничного цикла может быть различной, от 2 до 9 дней, последний день празднования получает название О.

В иерусалимском богослужении IV–IX вв. В тексте паломничества Эгерии в Иерусалим кон. IV в. упоминается празднование в течение 8 дней праздников Богоявления, Пасхи и Обновления (Подвижники благочестия, процветавшие на Синайской горе и в ее окрестностях. К источнику воды живой: Письма паломницы IV в. М., 1994. С. 200–201, 213–214, 220–221).

В иерусалимском Лекционарии V в., сохранившемся в арм. переводе, отмечены особые собрания и чтения на протяжении 8 дней праздника Богоявления, от 6 до 13 янв. (*Renoux. Lectionnaire arménien*. P. 223). В груз. переводе иерусалимского Лекционария, относящемся к VI–VIII вв., особо выделено богослужение 8-го дня после Богоявления и Обновления (соответственно 13 янв. и 20 сент.: *Tarchnischvili. Grand Lectionnaire*. T. 1. Pt. P. 26; Pt. 2. P. 27 (N 136); T. 2. Pt. 1. P. 47; Pt. 2. P. 39 (N 1254)). В древнейшем *Иадгари* (Тропологии) VII–VIII вв. (гимнографическом приложении к иерусалимскому Лекционарию, сохранившемся только в груз. переводе) помещены песнопения на 8 дней после праздника Богоявления и перечень прокимнов на тот же период после Обновления (*Метревели. Иадгари*. С. 67–73, 314). В новой редакции Тропология IX–X вв. (новом *Иадгари*) последний день празднования Богоявления и Обновления обозначается термином *მზგეპსი/მზგეგზბო* (мзгепси/мзгепси — груз. «седмица») и ставится на 13 янв. и 19 сент. соответственно. Кроме того, в этих груз. сборниках отмечается празднование в честь прп. Саввы Освященного 8 и 12 дек., т. е. на 4-й и 8-й день после 5 дек., основного дня его памяти (см.: *Sinait. ibet.* 1, 65 и др.; Описание груз. рукописей: Синайская колл. Тб., 1978. Т. 1. С. 17, 214, 223 и др. (на груз. яз.)). В греч. Тропологии 8-й день Богоявления обозначается как «день восьмой св. Богоявлений. Исполнение (πλήρωμα) праздника» (*Никифорова А. Ю. Из истории Миней в Византии*. М., 2012. С. 201). Согласно указаниям Тропология, на каждый день празднования Богоявления, включая 8-й день, полагался особый канон праздника, глас которого обычно совпадал с номером дня

(*Sinait. gr. NE. МГ. 5, VIII–IX вв.; Никифорова А. Ю. Из истории Миней*. М., 2012. С. 198–201). Такая практика иногда проявляется и в более поздний период господства Студийского и Иерусалимского уставов: в нек-рых Минеях расширенного состава помещаются особые каноны на каждый день попразднства (Там же. С. 142; см. также: под 7–14 янв. в Минее 1049 г. — *Sinait. gr. 595. Fol. 18–38*; под 16–23 авг. в Минее XI в. — *Sinait. gr. 631. Fol. 52–98*).

В груз. календаре X в. *Sinait. ibet.* 34, также отражающем довизант. литургическую традицию Палестины, выделен целый ряд дней, к-рые могут быть охарактеризованы как О. или «октава», — 1, 13 янв., 1 апр., 22 авг., 15 и 20 сент., 12 дек., они обозначаются термином *მზგეგზბო/მზგეგზბო*, как и в новом *Иадгари*. Такие указания для 1 янв., 1 апр., 22 авг., 15 сент. для вост. традиции не характерны и встречаются только в этом памятнике, а дата 20 сент. не совпадает с датой «седмицы» Обновления в новом *Иадгари*.

Празднование Антипасхи на 8-й день после Пасхи фактически является «октавой» Пасхи и ее О.

В Студийском уставе складываются терминология и устав богослужения О., к-рые переходят вполн. в Иерусалимский устав и используются до наст. времени. В частности, начинает употребляться термин «отдание» (точнее глагол *ἀποδίδωται* — греч. «отдается»), однако в слав. переводах этот термин появляется не сразу. В слав. переводе *Студийско-Алексиевского Типикона* XI в. указание на завершение празднования передается терминами «коньяваться» или «оставляться» (12 сент. по ГИМ. Син. 330, Устав Студийский XI в.: *Пентковский. Типикон*. С. 280, 281; см. также: ГИМ. Син. 360, 365), «престает» (15 сент.: *Пентковский. Типикон*. С. 283), «провоажаться» или «провождение» (31 дек., 13 янв., 2 февр.: Там же. С. 319, 320, 328). В сербских литургических рукописях XIV в., организованных в соответствии с *Евергетидским Типиконом*, употребляется термин «отдаем» (НБС. Археогр. отд. Рс. 5. Л. 31 об.).

В Студийско-Алексиевском Типиконе О. назначается после большей части великих праздников: Вознесения в пятницу 7-й недели по Пасхе (*Пентковский. Типикон*. С. 247), Пятидесятницы в субботу 1-й седмицы

(Там же. С. 274), Рождества Богородицы 12 сент. (Там же. С. 281), Воздвижения 15 сент. (Там же. С. 283), Введения 22 нояб. (Там же. С. 297–298), Рождества Христова 31 дек. (Там же. С. 313), Богоявления 13 янв. (Там же. С. 319), Сретения 4 февр. (Там же. С. 328), Благовещения 26 марта (Там же. С. 334), Преображения 9 авг. (Там же. С. 360), Успения 18 авг. (Там же. С. 365). У праздника Входа Господня в Иерусалим нет О.

Устав службы на О. предполагает повторение последования 1-го дня праздника, но без паремий на вечерне, без степеней и чтения Евангелия на утрени (т. е. без праздничных особенностей). На литургии повторяется вся служба праздника (т. е. прокимен, Апостол и проч. чтения; на О. Богоявления говорится о блаженных из канона праздника). Служба Миней должна переноситься на др. день, кроме случаев «нарочитого» святого. Однако в дни О. Воздвижения, Введения, Сретения, Преображения и Успения соединяются последования праздника и святого из Миней. О. Воздвижения, Введения и Благовещения назначены сразу после дня праздника, не имеют терминологии О. («провождения» или др. терминов) и могут быть сопоставлены с попразднствами дней памяти нек-рых святых — в Студийско-Алексиевском Типиконе к ним относятся дни после памяти прп. Феодора Студита (12 нояб.), свт. Николая (7 дек.), апостолов Петра и Павла (30 июня), 2 праздников в честь Иоанна Предтечи (25 июня и 30 авг.; см.: Там же. С. 294–295, 301, 349, 351, 367).

Фактически О. Пасхи имеет место уже в субботу Светлой седмицы (Там же. С. 261), после этого дня песнопения Пасхи не поются, хотя воскресные песнопения Октоиха употребляются в будние дни вплоть до среды 6-й седмицы по Пасхе. Песнопения воскресных дней Пятидесятницы (от Антипасхи до Недели о слепом) поются в течение всех или неск. дней следующей седмицы, а песнопения Преполовления — до субботы перед Неделями о самаряныне (5-я неделя по Пасхе; Там же. С. 267), что также имеет аналогию с системой попразднств и О.

В др. редакциях Студийского устава сохраняется тот же порядок О., уменьшается количество О. в случаях соединения последований праздника и святого, меняются даты О.

нек-рых праздников (Рождества Богородицы, Воздвижения, Введения, Сретения, Преображения и Успения). По-прежнему сохраняется особенность повторения чтений праздника на литургии.

В Евергетидском Типиконе XI в., ставшем основным регулятором богослужения Византии с XII в., О. Введения переносится на 23 нояб., Сретения — на 6 февр., Преображения — на 13 авг., Успения — на 23 авг. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 323–324, 410–411, 485–486, 493–494). Соединение последования праздника и святого в день О. фиксируется только 15 сент. (Там же. С. 275) и 23 нояб. (Там же. С. 323–324). На *паннихис* О. поется канон праздника, на литургии — блаженны из канона праздника или особые праздничные тропари (на Успение: Там же. С. 494). Указания о праздновании Пасхи, Недель Пятидесятницы и Преполовления в целом те же, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе (Там же. С. 565, 577–578, 584).

В *Мессинском Типиконе* 1131 г., отражающем одну из южноиталийских редакций Студийского устава, даты О. слегка отличаются от др. редакций. О. Рождества Богородицы приходится на 13 сент. (*Arranz*. Typicon. P. 21–22), Воздвижения — на 21 сент. (*Ibid*. P. 28–29), Введения — на 22 нояб. (*Ibid*. P. 61), Сретения — на 9 февр. (*Ibid*. P. 120–121), Преображения — на 13 авг. (*Ibid*. P. 179), Успения — на 23 авг. (*Ibid*. P. 182). Устав О. предполагает совершение только последования праздника, кроме О. Рождества Богородицы, когда соединяются последования Богородичного праздника и Обновления. В описании О. Сретения употребляется термин «восьмидневие» (ὀκταήμερον τῆς ἑορτῆς — *Ibid*. P. 121; ср. с «октавой»). Преполовление празднуется до субботы (*Ibid*. P. 265–267), пение воскресных песнопений Октоиха в будни продолжается до среды перед Вознесением (*Ibid*. P. 270–271).

Как и в Студийско-Алексиевском, в Мессинском Типиконе есть дни своеобразного «попразднства» после памятей великих святых, к-рые можно сравнивать с О.: 7 дек. (*Ibid*. P. 69), 25 июня (*Ibid*. P. 161), 30 июня (*Ibid*. P. 163), 30 авг. (*Ibid*. P. 184).

Согласно *Георгия Мтацминдели Типикону* сер. XI в., отражающему афонскую редакцию Студийского устава, даты О. в целом те же, что

и в Мессинском Типиконе, кроме О. Введения 23 нояб. (как в Евергетидском Типиконе; *Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 241), Сретения 8 февр. (Там же. С. 253), Успения 22 авг. (Там же. С. 271; об этом празднике в Типиконе говорится: «Успение празднуем восемь дней»).

В *Иерусалимском уставе*, сформировавшемся в XI в. в мон-рях Палестины, система О. действует в целом так же, как и в Студийском уставе. За небольшим исключением даты О. в разных редакциях Иерусалимского устава не меняются вплоть до совр. печатных изданий. О. Рождества Богородицы полагается 12 сент., Воздвижения — 21 сент., Введения — 25 нояб., Богоявления — 14 янв., Преображения — 13 авг. и Успения — 23 авг. О. Сретения имеет место от 3 до 9 февр., в зависимости от близости Великого поста, в некоторых случаях оно вообще отсутствует. У праздника Входа Господня в Иерусалим О. нет, но на вечерне следующего дня поется песн. стихир этого праздника (ср. с пением стихир и тропаря в службе храмовому святому — т. н. О. храма). Остальные О. совпадают с теми же днями, к-рые указаны в студийских Типиконах. Устав О. предполагает совершение всенедельной вечерни (без входа и паремий), утрени со славословным окончанием. На службе поется только последование праздника, кроме случаев совпадения со службами полиелейному святому, а также О. Введения, когда соединяются последования праздника свт. Климента Римского и свт. Петра Александрийского. В отличие от Студийского Иерусалимский устав предписывает совершать на литургии только чтения дня, если празднуется О. Господского праздника, или дня и праздника, если О. Богородичного праздника (25 нояб. — праздника и святых).

Песнопения воскресных дней по Пасхе (вплоть до Недели о слепом) совершаются в течение седмицы или чуть меньше, последний день может называться О. (в совр. печатном Типиконе — в отношении Недели 4-й по Пасхе — о расслабленном), хотя с этим О. соединяется неск. последований. Празднование Преполовления удлиняется в Иерусалимском уставе до среды следующей седмицы (т. о., О. становится «октавой» этого праздника). Вплоть до среды 6-й седмицы (перед Вознесением) поют-

ся пасхальные песнопения, сама среда получает название «Отдание Пасхи», в службе этого дня соединяются последования Пасхи, Недели о слепом и предпразднства Вознесения. В совр. практике эти указания игнорируются, служба совершается по уставу одного из будних дней Светлой седмицы, но с нек-рыми особенностями; данный устав сложился в греч. богослужебной практике к XIX в. (*Κωνσταντῖνος*. Τυπικόν. Σ. 202–203; *Βιολάκης*. Τυπικόν. 1888. Σ. 400–401).

Если О. совпадает с воскресным днем, устав службы определяется *Марковыми главами*, помещенными в месяцеслове после О. На случай совпадения подвижных О. Вознесения и Пятидесятницы с днем полиелейного или бденного святого имеется указание в Марковой главе под 25 мая. Отдание Богоявления 14 янв. совпадает с днем памяти свт. Саввы Сербского, из-за чего его последование переносится на 12 янв., однако в дониконовском издании 1641 г. приводится вариант соединения его последования с О., если храм посит имя этого святого (Устав. М., 1641. Л. 424). В совр. практике РПЦ О. Богоявления может соединяться с полиелейной службой равноап. Нине, а 21 сент. — со службой свт. Димитрию Ростовскому. Уставные указания на этот счет помещены в совр. изданиях Минеи расширенного состава (Минея. Сент. М., 2003. С. 579–595; Минея. Янв. Ч. 1. М., 2002. С. 573–586) и частично отражают рубрики в издании Минеи дополнительной (М., 1909. Л. 19 об. — 31, 83 об. — 89 об.). Номера перечисленных глав и указаний слегка расходятся в отношении стихир на «Господи, воззвах», устава канона и положения кондака и икоса праздника по 3-й или 6-й песни.

В серб. Типиконах О. Богоявления может передвинуться на 13 янв. по причине празднования дня свт. Саввы Сербского (*Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 469–470).

Как и в нек-рых студийских Типиконах, согласно Иерусалимскому уставу, в службе следующего дня после дней памяти Иоанна Предтечи (Рождества и Усекновения — 25 июня и 30 авг.) и апостолов Петра и Павла (30 июня) соединяются последования этих святых и святых следующего дня — такие случаи можно сопоставить с О. Термин «отдание» применяется также к момен-

ту окончания исполнения песнопений полиелейному святому при будничном великопостном богослужении (9 марта: «отдается праздник на часех»), к пению стихир св. отцов 1-го Вселенского Собора на вечерне 7-й Недели по Пасхе («отдается последование святых отцев»).

В храмовых главах иерусалимских Тишиконов рус. редакций термин «отдание» применяется к пению стихир и тропаря храмовому святому на вечерне следующего дня, к-рое называется «отдание храма». В этом случае песнопения храмовому святому соединяются с песнопениями рядовому святому Минеи. Если на следующий день совершается праздничная служба (полиелейный святой, воскресный день), О. храма отменяется (храмовые главы 1, 4, 13, 18, 24 в Тишиконе, принятом ныне в РПЦ).

А. А. Лукашевич

ОТДЕЛ ВНЕШНИХ ЦЕРКОВНЫХ СВЯЗЕЙ (до авг. 2000 — Отдел внешних церковных сношений; ОВЦС) Московского Патриархата, учреждение Русской Православной Церкви, ведущее деятельность по осуществлению связей РПЦ с Поместными Православными Церквями, инославными Церквями и христ. объединениями, с нехрист. религ. общинами и межрелиг. орг-циями, межправительственными и общественными международными орг-циями; работе с соотечественниками за рубежом. В обязанности отдела входят также информирование Патриарха и Синода о событиях и мероприятиях, происходящих вне РПЦ и затрагивающих ее интересы, подготовка проектов общецерковных документов и решений, находящихся в компетенции ОВЦС.

История. После избрания патриарха *Алексия I (Симанского)* в 1945 г. РПЦ возобновила международную деятельность, к-рую возглавил Крутицкий и Коломенский митр. *Николай (Ярушевич)*. Определением Синода от 4 апр. 1946 г. и согласно Уставу РПЦ был образован Отдел внешних церковных сношений — орган исполнительной власти Патриарха Московского и всея Руси и Синода РПЦ. В задачи отдела вошло производство дел и ведение переписки по управлению заграничными учреждениями РПЦ, связи с Поместными Православными Церквями, обработка иностранной корреспонденции,

составление докладов по всем вопросам, затрагивающим указанные сферы деятельности. Председателем отдела был назначен митр. *Николай (Ярушевич)*. Одним из первых сотрудников стал А. С. *Бувеский*, принятый на должность делопроизводителя и архивариуса и трудившийся в ОВЦС на различных должностях до своей смерти 9 апр. 2009 г.

Вначале штат ОВЦС состоял из председателя, 2 членов, секретаря, переводчицы, делопроизводителя и архивариуса, позже он увеличился. Митр. *Николай* активно при-



Торжественный акт
по случаю 70-летия Отдела
внешних церковных связей
Московского Патриархата.
19 мая 2016 г.
Фото: hilarion.ru

влекал к внешней церковной деятельности видных иерархов, священнослужителей и мирян, среди которых были Ленинградский и Новгородский митр. *Григорий (Чуков)*, Минский и Белорусский митр. *Питирим (Свиридов)*, Херсонский и Одесский архиеп. *Борис (Вик)*, Львовский и Тернопольский архиеп. *Фотий (Топиро)*, Астраханский и Сталинградский еп. *Сергий (Ларин; впол. архиепископ)*, протопресв. *Н. Колчицкий*, прот. *Матфей Стаднюк*, Л. Н. *Парийский* и др. С 1959 по 2008 г. сотрудником ОВЦС был прот. *Виталий Боровой*. Под рук. митр. *Николая* деятельность ОВЦС развивалась в следующих направлениях: возвращение в юрисдикцию РПЦ зарубежных приходов и церковных структур рус. традиции, межхрист. отношения и борьба за мир и социальную справедливость.

21 июня 1960 г. определением Синода митр. *Николай* был освобожден от занимаемой должности. Новым председателем ОВЦС был назначен архим. *Никодим (Ротов; впол. митрополит)*, избранный на том же заседании Синода во епископа. 16 марта 1961 г. Синод постановил, что руководитель ОВЦС всегда должен быть в епископском сане и иметь статус постоянного члена Синода. При еп. *Никодиме (Ротове)* в короткое вре-

мя была реорганизована работа отдела, значительно увеличен штат сотрудников; отдел получил для размещения особняк на ул. Рылеева (ныне Гагаринский пер.).

В 1963 г. архиеп. *Никодим (Ротов)* был назначен председателем Комиссии по вопросам христианского единства. Будучи главой ОВЦС и Комиссии, он расширял связи Церкви с православными и инославными Церквями, используя в интересах РПЦ намерение руководителей СССР привлечь священнослужителей к участию в гос. внешнеполитических инициативах. Активизировались контакты с Римско-католической

Церковью (РКЦ). В миротворческой деятельности РПЦ выступала органи-

затором международных и всесоюзных конференций, подготовкой которых занимались сотрудники ОВЦС. Под рук. митр. *Никодима* отдел стал интеллектуальным и организационным центром РПЦ, инициировавшим и воплотившим в жизнь самые широкие церковно-общественные инициативы. В дек. 1963 г. при ОВЦС был создан филиал аспирантуры МДА (см. ст. *Общecerковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия*). Определением Синода от 16 дек. 1969 г. был открыт филиал ОВЦС в Киеве при экзархе Украины (впол. преобразован в ОВЦС УПЦ). В период председательства митр. *Никодима* к работе в ОВЦС были привлечены Таллинский и Эстонский архиеп. *Алексий (Ридигер; впол. патриарх Московский и всея Руси Алексей II (Ридигер))*, иером. *Ювеналий (Поярко; впол. митрополит)*, игум. *Хризостом (Мартишкин; впол. митрополит)*, А. Л. *Казем-Бек*, Б. Б. *Вик*, П. А. *Кутепов*, Б. А. *Нелюбов*, Г. Н. *Скобей*, В. А. *Чукалов*.

30 мая 1972 г. митр. *Никодим* по состоянию здоровья был освобожден от должности председателя ОВЦС, но в качестве председателя Комиссии по вопросам христианского единства сохранил за собой руководство

внешней деятельностью РПЦ. Отдел возглавил митр. Тульский и Белёвский Ювеналий (Поялков), продолживший линию деятельности, намеченную митр. Никодимом. Укреплялись связи с Восточными (дохалкидонскими) Церквями. Набирало силу миротворческое служение. Заместителями митр. Ювеналия в разные годы были прот. Николай Гундяев, Зарайский еп. Иов (Тывонок; вполн. митрополит), архим. Методий (Немцов; вполн. митрополит). Определением Синода от 25 июля 1979 г. открыт филиал ОВЦС в Ленинграде при митрополите Ленинградском и Новгородском.

В 1981 г. ОВЦС возглавил Минский и Белорусский митр. Филарет (Вахромеев). При нем состоялся переезд отдела из особняка на ул. Рылеева в новое здание в *Даниловом во имя преподобного Даниила Столпника московском мужском монастыре*. Сотрудники ОВЦС активно участвовали в подготовке празднования 1000-летия Крещения Руси. Заместителями председателя ОВЦС в тот период были Солнечногорский еп. Сергей (Фомин; вполн. митрополит), Каширский еп. Феофан (Галинский; вполн. архиепископ), Подольский еп. Владимир (Иким; вполн. митрополит). На рубеже 80-х и 90-х гг. XX в. на фоне прекращения антирелиг. политики Советского гос-ва деятельность ОВЦС была расширена. Отдел поддерживал связь священноначалия РПЦ с высшими органами гос. власти, с политическими партиями и общественными организациями, международными неправительственными структурами.

В 1989 г. председателем ОВЦС стал Смоленский и Вяземский архиеп. Кирилл (Гундяев; вполн. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл). На фоне политического и экономического кризиса Советского гос-ва кон. 80 — нач. 90-х гг. XX в. ОВЦС испытывал финансовые трудности, однако архиеп. Кирилл сумел не только сохранить кадровый костяк отдела, но и привлечь в ОВЦС новых сотрудников, среди которых были свящ. Николай Балашов, иером. Иларион (Алфеев; вполн. митрополит), А. В. Булеков (вполн. архим. Филарет), Е. С. Сперанская и др. Заместителями председателя ОВЦС в тот период были Калужский и Боровский архиеп. Климент (Капалин; вполн. митрополит), прот. Виктор Петлюченко, архим. Феофан (Ашу-

ков; вполн. митрополит), Дмитровский еп. Иннокентий (Васильев; вполн. митрополит), Егорьевский еп. Марк (Головков; вполн. митрополит). 12 авг. 1992 г. Синод утвердил Устав ОВЦС.

До сер. 90-х гг. XX в. ОВЦС был единственной централизованной общецерковной структурой Московского Патриархата с аппаратом сотрудников, способным решать все возникающие в жизни Церкви вопросы. Сотрудники ОВЦС самым деятельным образом участвовали в организации и проведении всех общецерковных мероприятий, в т. ч. Поместных и Архиерейских Соборов, международных и внутренних встреч и заседаний, конференций и т. д. В кон. 80-х и нач. 90-х гг. XX в. в ОВЦС была разработана и начала реализовываться концепция возрождения церковной жизни, в результате чего из ОВЦС были выделены *Синодальный отдел религиозного образования и катехизации, Синодальный отдел по церковной благотворительности и социальному служению, Синодальный миссионерский отдел, Синодальный отдел по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными учреждениями*.

21 авг. 1997 г. ОВЦС был реорганизован: вместо секторов, отвечавших за определенные узкие направления деятельности, были образованы секретариаты по межправославным связям и загранучреждениям РПЦ, по межхрист. связям, по взаимоотношениям Церкви и общества и административно-финансовый секретариат.

В 1994 г. на базе ОВЦС была создана Синодальная рабочая группа, подготовившая «*Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*». Также ОВЦС принимал деятельное участие в подготовке документа «*Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославиям*», определяющего характер взаимодействия с РКЦ, протестант. деноминациями и дохалкидонскими Церквями. Оба документа были приняты *Архиерейским юбилейным Собором Русской Православной Церкви 13–16 августа 2000 г.* Также в ОВЦС был подготовлен документ «*Основы учения о достоинстве, свободе и правах человека*», принятый на Архиерейском Соборе РПЦ 2008 г.

Синод определением от 31 марта 2009 г. назначил председателем

ОВЦС Волоколамского еп. Илариона (Алфеева). Путем выделения из ОВЦС был образован Синодальный отдел по взаимодействию Церкви и общества (см. ст. *Синодальный отдел по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ*). Зарубежные учреждения и епархии были подчинены непосредственно Патриарху, для управления ими создан Секретариат по зарубежным учреждениям под рук. еп. Марка (Головкова), в 2010 г. преобразованный в Управление по зарубежным учреждениям. В ОВЦС был образован Секретариат по делам дальнего зарубежья, из состава которого в 2015 г. выделен Секретариат по межрелигиозным отношениям, занимавшийся поддержанием и развитием контактов с нехрист. традиц. религ. объединениями в России и за рубежом, с межрелиг. советами России и СНГ, с международными орг-циями, участвовавшими во встречах-диалогах с РПЦ. В сферу ответственности Секретариата также входили вопросы, касающиеся положения христиан, подвергающихся гонениям. Заместителями председателя стали прот. Н. Балашов и игум. Филипп (Рябых), с 2011 г. — архим. Филарет (Булеков).

Организация церковной жизни за рубежом. По окончании второй мировой войны, когда положение РПЦ в СССР стабилизировалось, возникли предпосылки для нормализации церковной жизни в диаспоре. С 1945 г. РПЦ вела активную работу по восстановлению общения с приходами основанных в XIX в. *Японской духовной православной миссии, Корейской духовной миссии, Урмийской духовной миссии* РПЦ в Персии и др. рус. приходами за границей. На ОВЦС была возложена задача поддерживать контакты с зарубежными епархиями, *Западноевропейским Экзархатом Русской Православной Церкви, Восточноазиатским Экзархатом, Среднеевропейским Экзархатом, Экзархатом Московской Патриархии в Северной и Южной Америке*. В 1948 г. возобновилась деятельность *Русской духовной миссии в Иерусалиме* (РДМ). В нояб. 1949 г. было учреждено *Венгерское благочиние* РПЦ, объединившее 8 правосл. приходов под упр. митр. Николая (Ярушевича). В 1958 г. было учреждено *Финляндское благочиние* Патриарших приходов. Структура зарубежных учреждений РПЦ и формы руководства ими претерпевали из-

менения, обусловленные переменами в составе диаспоры. Общая численность русскоязычной правосл. диаспоры к кон. 2000-х гг. превысила 30 млн чел. В 2008 г. в 51 стране действовали 316 приходов и 16 мн-рей Московского Патриархата, к-рые окормляли 8 епархиальных и викариальных архиереев, 282 священника, служили 72 диакона.

После того как в 2001 г. *Русскую Православную Церковь за границей* (РПЦЗ) возглавил Восточноамериканский и Нью-Йоркский митр. *Лавр (Шкурла)*, начались переговоры о восстановлении единства Русской Церкви. Со стороны РПЦ и РПЦЗ были образованы комиссии для обсуждения вопросов, препятствовавших восстановлению канонического общения между Церквами. В результате совместной работы комиссий был подготовлен Акт о каноническом общении, который подписан 17 мая 2007 г. патриархом Алексием II и митр. Лавром в храме Христа Спасителя в Москве.

Отношения с Поместными Православными Церквами. В конце второй мировой войны установилась регулярная переписка предстоятеля РПЦ с предстоятелями др. Поместных Церквей. В июле 1948 г. в Москве прошло подготовленное ОВЦС Совещание глав и представителей автокефальных правосл. Церквей, приуроченное к празднованию 500-летия автокефалии РПЦ. На совещании были представлены все Поместные Православные Церкви, кроме Кипрской и Иерусалимской, а делегации К-польской и Элладской Церквей приняли участие только в праздничных мероприятиях. Совещание сыграло большую роль в восстановлении межправосл. сотрудничества после вынужденной изоляции РПЦ. Были приняты документы, определявшие позиции по вопросам отношения к РКЦ и протестант. церквям, церковному календарю. Активные межправосл. контакты возобновились в нач. 60-х гг. XX в. в рамках подготовки Всеправославного Собора, когда сотрудники ОВЦС в составе делегаций РПЦ стали принимать участие в *Совещаниях представителей Поместных Православных Церквей*. После распада СССР участие РПЦ в совещаниях прервалось из-за обострения противоречий между К-польской и Русской Церквами, особенно по вопросу окормления эст. паствы. Начиная с 2009 г. деле-

гация РПЦ возобновила участие во Всеправославных совещаниях. После Соборания предстоятелей Церквей 21–28 февр. 2016 г. и заседания Всеправославного секретариата выявились серьезные разногласия между представителями правосл. Церквей по ряду вопросов. Тем не менее по настоянию К-польского Патриархата 18–27 июня 2016 г. на о-ве Крит состоялся Собор, в к-ром приняли участие предстоятели и иерархи 10 автокефальных Церквей. Антиохийская, Болгарская и Грузинская Православные Церкви не участвовали в Соборе. От участия вынуждена была отказаться и РПЦ по той причине, что в отсутствие даже одной Поместной Православной Церкви Собор не мог иметь всеправосл. авторитета.

В 2018 г. осложнились отношения РПЦ с К-польским Патриархатом после принятия 11 окт. того же года Синодом К-польской Церкви решения о «возвращении в каноническое поле» раскольнических образований на Украине с целью дарования им «автокефалии». В результате противоканонических действий, предпринятых К-польской Церковью на территории Московского Патриархата вопреки протестам УПЦ и позиции ряда правосл. автокефальных Церквей, Синод РПЦ 15 окт. 2018 г. был вынужден принять решение о невозможности продолжения евхаристического общения с К-польским Патриархатом. Последующие действия К-польского Патриархата в части «дарования томоса об автокефалии» раскольнической группировке на Украине (6 янв. 2019) еще более обострили ситуацию.

Во время празднования 500-летия дарования автокефалии РПЦ, в 1948 г., началась передача храмов для устройства подворий и представительства Антиохийской, Болгарской и Сербской (фактически открылось только в 1999) Православных Церквей при Московском Патриархате. В 1956 г. в Одессе открылось подворье Александрийской Церкви; в Москве открылись подворья Иерусалимской Церкви (1989), Православной Церкви в Америке (1994). РПЦ имеет подворья и представительства при Поместных Православных Церквах в Каире, Дамаске, Белграде, Софии, Карлови-Вари. Представительскими функциями наделены РДМ в Иерусалиме и представительство РПЦ в Нью-Йорке.

Организируются традиц. взаимные визиты предстоятелей и делегаций Поместных Православных Церквей для участия в Поместных Соборах, юбилейных торжествах, богословских конференциях. По линии ОВЦС осуществляются обмен паломническими группами, преподавателями и студентами духовных школ и проведение др. межправосл. программ.

Архиерейский Собор РПЦЗ 8 июня 2004 г. учредил при ОВЦС Комиссию по делам старообрядных приходов, к-рой было поручено оказывать содействие издательской, образовательной, культурной и иной деятельности старообрядных (единоверческих) приходов РПЦ, осуществлять координацию их служения в сотрудничестве с епархиальными архиереями, в канонической юрисдикции к-рых они пребывают, способствовать взаимодействию со старообрядческими соглашениями в области церковно-общественных отношений. Комиссия координирует деятельность Патриаршего центра древнерусской богослужебной традиции (руководитель — прот. Иоанн Миролюбов), занимающегося подготовкой клира для старообрядных приходов РПЦ, а также издательской и научно-исследовательской деятельностью в области исторической литературы и муз. медиавистики. Состав комиссии и ее председатель (с 2009 митр. Иларион (Алфеев)) назначаются Патриархом и Синодом.

Межхристианские контакты. Отношения с Римско-католической церковью. РПЦ практически не имела офиц. контактов с РКЦ до 60-х гг. XX в. Улучшение православно-католич. отношений произошло во время понтификата *Иоанна XXIII*. На *Ватиканском II Соборе* среди проч. документов был принят декрет «Об экуменизме», который признавал действительность таинств и спасительность духовной жизни в правосл. Церкви. На всех заседаниях Собора в качестве наблюдателей присутствовали представители РПЦ, в т. ч. сотрудники ОВЦС прот. Виталий Боровой и архим. Ювеналий (Пояров). В 1966 г. в ходе встречи председателя ОВЦС митр. Никодима (Ротова) с секретарем Секретариата по содействию христианскому единству еп. Й. Виллебрандом была достигнута договоренность о начале 2-стороннего богословского диалога; 1-е собеседование состоялось в ЛДА в 1967 г. За последующие 20 лет

прошло 5 богословских собеседований. С 1974 по 1990 г. проведено 8 двухсторонних собеседований с организацией «Pax Christi International», посвященных отношению Церкви к политике, международным конфликтам, проблемам разоружения, правам человека. Проводились собеседования с Немецкой епископской конференцией.

Представители РПЦ принимали активное участие в работе Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу между правосл. Церковью и римо-католиками, созданной в 1979 г. В нач. 1990 г. отношения между РПЦ и РКЦ осложнились из-за активизации миссионерской деятельности католиков на Зап. Украине. Несмотря на то что на переговорах с РКЦ был принят ряд документов, призванных урегулировать ситуацию, достигнутые договоренности на практике не были реализованы католич. стороной, вслед. чего православно-католич. диалог был фактически приостановлен с 1994 по 2006 г. Впосл. сотрудничество между РПЦ и РКЦ развивалось в области защиты традиц. христ. ценностей, прав и свобод христиан и миротворчества. В 2009 г. по просьбе Ватикана Московский Патриархат выступил в поддержку Итальянской Республики и РКЦ в Италии по делу «Лаутси против Италии» о присутствии распятий в итал. гос. школах (см. ст. *Италия*). 17 авг. 2012 г. в Варшаве Патриарх Кирилл и председатель Польской епископской конференции архиеп. Юзеф Михалик подписали «Совместное послание народам России и Польши», содержащее призыв к примирению и взаимному прощению в духе христ. любви. В 2012 г. РПЦ выразила солидарность с католиками Франции, выступившими против закона о легализации однополых браков с правом усыновления детей. После принятия определения Синода РПЦ от 15 окт. 2018 г. о прекращении евхаристического общения с К-польским Патриархатом РПЦ приостановила работу в составе Смешанной комиссии, продолжая развивать отношения с РКЦ в 2-стороннем порядке.

Сотрудники ОВЦС принимали активное участие во встречах созданного в 2008 г. по инициативе РПЦ и Совета епископских конференций Европы Европейского православно-католического форума: о поддержке

семьи (Тренто, 2008), о церковно-государственных отношениях (Родос, 2010), «Экономический кризис и бедность: вызов для сегодняшней Европы» (Лиссабон, 2012), «Религия и культурный плюрализм: вызовы христианским церквям в Европе» (Минск, 2014), «Европа перед лицом террористической угрозы, ценность человеческой личности и свободы вероисповедания» (Париж, 2017). В 2009 г. после длительного перерыва были возобновлены собеседования с католич. Немецкой епископской конференцией, в 2018 г. состоялись 10-е богословские собеседования.

В 2015 г. создана Совместная рабочая группа по культурному сотрудничеству между РПЦ и РКЦ, к-рая организовывала концерты, выставки и презентации. С того же года Московским Патриархатом и РКЦ ежегодно реализуется проект Летнего ин-та, в рамках к-рого группа представителей РКЦ посещает Русскую Церковь, а группа представителей РПЦ — Рим и Ватикан для взаимного ознакомления с духовными и культурными традициями. В 2017 г. создана рабочая группа представителей РПЦ и РКЦ Италии в рамках Российско-итальянского форума диалога по линии гражданских обществ. Группа провела встречи, посвященные отношениям духовного и светского искусства (Москва, 2017), паломничеству и религ. туризму (Рим, 2018). 12 февр. 2016 г. сотрудниками ОВЦС были подготовлены встреча Патриарха Кирилла с папой Римским Франциском в Гаване и подписание ими совместного заявления. После встречи началась активизация сотрудничества с РКЦ. Благодаря совместному заявлению Патриарха Кирилла и папы Франциска США официально признали геноцид ближневост. христиан. Одним из результатов договоренностей, достигнутых на Кубе, стало принесение в пределы РПЦ из г. Бари мощей свт. Николая Мирликийского в мае—июле 2017 г., к-рым смогли поклониться ок. 2,5 млн чел.

В нач. 50-х гг. XX в. возобновились офиц. переписка и обмен визитами между РПЦ и старокатоликами. Контакты велись только в рамках Смешанной богословской комиссии по православно-старокатолическому диалогу, начатому в 1975 г. и завершившемуся рассмотрением основных тем в 1987 г.

Отношения с Древними (восточными) Церквями. Двусторонние отношения РПЦ с *Армянской Апостольской Церковью, Коптской Церковью, Эфиопской Церковью, Сирийской яковитской Церковью, Малабарской Церковью*, с Католикосатом Востока (Индия) включают обмены визитами предстоятелей Церквей, сотрудничество во *Всемирном Совете Церквей* (ВСЦ), в церковных образовательных, социальных и миротворческих программах. РПЦ ведет диалог с Древними (восточными) Церквями с 1961 г., вначале в ходе неофиц. встреч, с 1985 г. — в офиц. богословском диалоге в рамках Смешанной богословской комиссии. Синод РПЦ на заседании 30 марта 1999 г. принял решение продолжить богословский диалог с дохалкидонскими Церквями на двустороннем уровне.

Отношения с Англиканской Церковью. Контакты с *Англиканской Церковью* после 1943 г. носили регулярный характер (см. ст. *Англикано-православные связи*). В 1999 г. была прервана работа созданного в 1989 г. Координационного комитета по сотрудничеству между Церковью Англии и РПЦ в сфере религ. образования и благотворительности. В 2013 г. в ходе встречи митр. Илариона (Алфеева) с архиеп. Кентерберийским Джастином Уэлби была достигнута договоренность о возобновлении деятельности Координационного комитета. В июле 2014 г. ОВЦС опубликовал офиц. заявление, в к-ром выразил сожаление в связи с принятым 14 июля 2014 г. решением *Генерального Синода Церкви Англии* о допуске женщин к «епископскому» служению и констатировал, что это решение существенно затрудняет для правосл. христиан ведение диалога с англиканами. В рамках диалогов проводятся богословские консультации, осуществляются сотрудничество в гуманитарной, информационной и академической сферах, обмен опытом миссионерской работы и церковного социального служения. Важной составляющей диалогов являются контакты между представителями монашества.

Отношения с протестантскими деноминациями. Начиная с 1955 г. РПЦ поддерживала регулярные контакты с Национальным советом церквей Христа (НСЦХ) в США. В 1956 г. состоялся обмен визитами представителей НСЦХ и РПЦ. В дальней-

шем каждые 10 лет осуществлялись т. н. декадные обмены делегациями, члены к-рых принимали участие в беседах по богословским, миротворческим и другим вопросам. С 1959 г. организовывались встречи и богословские беседы с Евангелической церковью в Германии, известные под названием «Арнольдсхайн». В 1963 г. установилось сотрудничество с Церковью лютеранских братьев США, в 1973 г. — с Церковью учеников Христа (США). В 1970 г. начались богословские диалоги с Евангелической церковью Финляндии, в 1974 г. — с Союзом Евангелических церквей ГДР (после соединения ГДР и ФРГ появился единый диалог «Бад-Урах»), в 1977 г. — с Епископальной церковью США. (См. подробнее ст. *Диалоги богословские Русской Православной Церкви*.)

Отношения с межхристианскими организациями. Важной составляющей деятельности ОВЦС является участие с 1961 г. в работе ВСЦ. В том же году РПЦ стала членом *Конференции европейских церквей* (КЕЦ). В 1992 г. по инициативе ВСЦ и РПЦ был создан Круглый стол по религ. образованию и диаконии, к-рый осуществляет различные социально-церковные и образовательные программы. В 1998 г. РПЦ вступила в Европейскую федерацию по диаконии. ОВЦС осуществляет контакты с Экуменическим советом молодежи Европы, Христианской конференцией Азии, *Ближневосточным Советом Церквей*, *Всеафриканской конференцией церквей*, Карибской конференцией церквей, Латиноамериканским советом церквей, Экуменическим форумом женщин в Европе, Всемирной христианской студенческой конференцией, Всемирным братством примирения, Сообществом Церквей Британии и Ирландии и др.

С 10-х гг. XXI в. одним из приоритетных направлений межхрист. сотрудничества стала защита гонимых христиан во всем мире. В 2016 г. по итогам поездки в Сирию и Ливан православно-католич. делегации был составлен каталог разрушенных сир. храмов. ОВЦС совместно с Евангелической ассоциацией Билли Грэма участвовал в подготовке и работе Всемирного саммита в защиту гонимых христиан, проходившего 10–13 мая 2017 г. в Вашингтоне. В нояб. того же года Патриарх Кирилл и архиеп. Кентерберийский

Джастин Уэлби подписали декларацию в защиту гонимых христиан. На эту же тему в мае 2018 г. было подписано коммюнике с Патриархом-Католикосом Эфиопской Церкви Абуной Матфием (Матиясом).

Межрелигиозный диалог. По окончании Великой Отечественной войны отношения РПЦ и традиц. религий постепенно приобрели устойчивый характер и развивались в основном в рамках миротворческого движения как внутри страны, так и на международной арене. В авг. 1949 г. в Москве состоялась 1-я Всесоюзная конференция сторонников мира, положившая начало межрелиг. миротворческому сотрудничеству. Руководители христ. Церквей и нехрист. религ. общин принимали участие в миротворческих конференциях в Москве (1951) и в Троице-Сергиевой лавре (1952). Позже встречи, посвященные религ. вкладу в решение насущных вопросов в жизни общества и гос-ва, приобрели регулярный характер.

С 1969 г. сотрудники ОВЦС участвовали в создании международной религ. орг-ции Всемирная конференция «Религии за мир» (Religions for Peace). РПЦ сотрудничает с одной из наиболее известных и влиятельных межрелиг. орг-ций США — фондом «Призыв к совести», созданным в 1965 г. с целью развития диалога и добрых отношений между традиц. мировыми религиями. Также ОВЦС взаимодействует с Европейским советом религиозных лидеров со времени его учреждения в 2002 г. Задачами межрелиг. программ, в к-рых участвует РПЦ, являются развитие благотворительности, гуманизация общественных отношений, активизация миротворческой деятельности, установление и укрепление нравственных ориентиров в обществе и в межгос. отношениях.

В 1998 г. создан Межрелигиозный совет России (МСР), в работе к-рого участвуют главы и представители РПЦ, исламской, иудейской и буддистской общин страны. Определением Синода от 24 дек. 2015 г. ведение вопросов, связанных с развитием межрелиг. отношений в России и взаимодействием с МСР, было поручено ОВЦС, митр. Иларион (Алфеев) вошел в состав президиума МСР, 10 марта 2016 г. исполнительным секретарем МСР был назначен секретарь ОВЦС по межрелиг. отношениям свящ. Дмитрий Сафонов.

С 2011 г. развиваются взаимоотношения с Управлением по делам религии Турции, для чего была сформирована специальная рабочая группа. ОВЦС принимает участие в работе секретариата Съезда лидеров мировых и традиционных религий, к-рый проводится правительством Казахстана каждые 3 года в Астане. В 1995 г. была создана Совместная российско-иранская комиссия по диалогу «Ислам—Православие». Заседания комиссии проводились в Москве и Тегеране в 2010, 2012, 2014, 2016 и 2018 гг. Обсуждались вопросы межрелиг. диалога, экстремизма, прав человека, экологии, религ. этики и др.

Защита гонимых христиан. С началом «арабской весны» в Сирии, Ираке, Ливии и Египте положение христиан в этих и др. гос-вах ухудшилось. ОВЦС поднимал вопрос защиты прав христиан, страдающих от гонений со стороны террористов, в ООН и Европ. парламенте, в ОБСЕ и ВКРМ. В сфере защиты христиан Церковь взаимодействует с гос. и общественными орг-циями в России и за рубежом. Во внешнеполитической стратегии Российской Федерации усилиями ОВЦС прочно закрепился тезис о необходимости защиты христиан от гонений. В 2015 г. по инициативе РПЦ, РКЦ, России и Ливана 65 стран мира приняли в Совете по правам человека ООН заявление в поддержку прав ближневосточных христиан. В 2017 г. Советом по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ была учреждена Межрелигиозная рабочая группа по оказанию гуманитарной помощи населению Сирии, в ее состав вошли представители РПЦ, РКЦ и протестантских общин.

Борьба за мир и социальную справедливость. Участие РПЦ в международном движении за мир началось с принятия на Московском совещании глав и представителей Поместных Православных Церквей в 1948 г. обращения к христианам всего мира, отражающего тревогу за будущее человечества в период нараставшей «холодной войны» и гонки ядерных вооружений. Миротворческий форум в Троице-Сергиевой лавре в 1952 г. положил начало не только межрелиг. служению в СССР, но и становлению международного межрелиг. служения в защиту священного дара жизни на

земле. Вторая подобная конференция с участием зарубежных религ. деятелей «За сотрудничество и мир между народами» прошла в лавре 1–4 июля 1969 г. Всемирные мирные конференции религ. деятелей проходили в Москве в 1977 и 1982 гг.

Во время политического конфликта 1993 г. в России ОВЦС организовал переговоры между враждующими сторонами, а также участвовал в разработке «Договора об общественном согласии» в апр. 1994 г., наметившего мирные пути развития политического процесса в России.

Взаимодействие по линии гражданских обществ. Секретариат по делам дальнего зарубежья ОВЦС осуществляет контакты с международными правительственными и неправительственными организациями, руководством и официальными представителями зарубежных гос-в, иностранными общественными институтами и структурами; поддержку соотечественников, проживающих вне пределов канонической территории РПЦ, участие в диалогах по линии гражданских обществ России и иностранных гос-в, а также реализацию духовно-просветительских и культурных проектов в зарубежных странах. На регулярной основе осуществляется взаимодействие РПЦ с Мин-вом иностранных дел РФ, Россотрудничеством, фондом «Русский мир». Проводятся ежегодные круглые столы, посвященные сотрудничеству РПЦ и соотечественников, проживающих в различных регионах мира. По инициативе ОВЦС был создан Всемирный русский народный собор, ставший одним из главных общенациональных форумов, предоставляющих пространство для дискуссий на самые волнующие темы политическим и общественным лидерам. Представители ОВЦС принимали участие в разработке и согласовании Закона РФ «О свободе совести и о религиозных объединениях». Участие в форумах по линии гражданских обществ, наиболее заметным из к-рых является российско-герм. форум «Петербургский диалог», позволяет РПЦ развивать сотрудничество с общественными орг-циями, научными и деловыми кругами, а также частными лицами с целью реализации совместных проектов, направленных на укрепление и продвижение христ. ценностей в обществе. Совместно с Мин-вом культуры и Мин-вом

иностранн. дел организуются церковно-гос. проекты, представляющие культуру России, важное место среди них занимают Дни духовной культуры России. Организуются выступления церковных хоровых коллективов, выставки детского художественного творчества, презентации паломнических маршрутов, форумы и конференции, посвященные обсуждению богословских и церковно-исторических тем.

Информационно-издательская деятельность. В 1963 г. был начат выпуск издания «Переписка с учреждениями Московской Патриархии за границей (информация)» (см. ст. *Информационный бюллетень Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата*), ставшего офиц. органом ОВЦС. С янв. 1999 г. издание выходило ежемесячно в виде журнала, в 2000 г. название изменилось на «Информационный бюллетень Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата». В 1991 г. начато издание ж. «Церковь и время». В 1993 г. была создана служба коммуникации ОВЦС, в сферу работы которой вошла издательская деятельность, в 2001 г. эта функция была передана сектору публикаций. С 2001 г. при ОВЦС начал издаваться ж. «Православный паломник». Сектор публикаций осуществил 1-е (2001) и 2-е (2008) издания «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви» и книги митр. Кирилла (Гундяева) «Слово пастыря» (2004), 1-е изд. сб. «Свобода и ответственность: в поисках гармонии» (2008), вполн. переизданное при участии ОВЦС на 24 языках.

В сер. 90-х гг. XX в. областью работы ОВЦС стало сотрудничество с церковными и светскими СМИ. Служба коммуникации распространяет официальную информацию, ведет активную работу с журналистами, регулярно выпускает краткие пресс-релизы об основных событиях в жизни Церкви и важнейших решениях священноначалия, разъясняющие наиболее волнующие вопросы. Служба коммуникации ведет работу по анонсированию важных церковных событий и аккредитации на них представителей СМИ. Также Служба коммуникации готовит специальную «Подборку по прессе», выпускающуюся ограниченным тиражом для служебного пользования. В ряде случаев по

благословению священноначалия Служба коммуникации выступает с офиц. заявлениями по значимым темам церковной и общественной жизни.

Служба коммуникации ОВЦС занималась поддержкой созданного в 1997 г. официального веб-сайта РПЦ www.mospat.ru, готовила и оперативно размещала материалы о служении, визитах и встречах Патриарха, о поездках и встречах председателя ОВЦС, хронику работы отдела, а также новости приходов России и дальнего зарубежья. Сайт ОВЦС стал первым интернет-ресурсом в русскоязычном сегменте интернета, на котором стала размещаться офиц. церковная информация. В сент. 2009 г. офиц. сайт РПЦ начал действовать на домене www.patriarchia.ru, его поддержка была поручена Синодальному информационному отделу (ныне Синодальному отделу по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ). Сайт www.mospat.ru стал официальным ресурсом ОВЦС, на котором размещаются сообщения о деятельности отдела, других событиях, относящихся к сфере внешних церковных связей, церковные документы, новости подворий и приходов РПЦ за рубежом. Материалы сайта регулярно перепечатывают имеющиеся большую аудиторию иностранные ресурсы. Материалы переводятся на английский, греческий, французский, итальянский, испанский языки.

Арх.: Отчет о работе ОВЦС в 1946 г. Создание ОВЦС // Архив ОВЦС. Л. 1–26, 49–49об. Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 1960. № 7. С. 6; 1961. № 4. С. 6; 1963. № 9. С. 3; 1970. № 1. С. 5; 1972. № 7. С. 1; 1979. № 9. С. 5; № 10. С. 5; 1981. № 6. С. 5–6; 1990. № 2. С. 4; 1997. № 11. С. 6; 2009. № 5. С. 10–11; Православие и экуменизм: Док-ты и мат-лы, 1902–1998. М., 1999².

Лит.: Никитин В. Митр. Крутицкий и Коломенский Николай (Ярушевич): К 90-летию со дня рожд. // ЖМП. 1982. № 1. С. 26–33; Высокопресв. митр. Крутицкий и Коломенский Николай (Ярушевич): К 25-летию со дня кончины (13 дек. 1961 г.) // Там же. 1986. № 12. С. 38; Ювенецкий (Поляков), митр. Человек Церкви. М., 1998; он же. Мои воспоминания // Цивр. 2011. № 3(56). С. 67–76; 55-летие ОВЦС Моск. Патриархата // Там же. 2001. № 3(16). С. 5–6; Кирилл (Гундяев), патр. Московский и всея Руси. К 55-летию ОВЦС Моск. Патриархата // Там же. С. 7–69; он же. Религия и дипломатия // Там же. С. 70–85; он же. Слово на торжественном акте, посвящ. 60-летию ОВЦС Моск. Патриархата // Там же. 2006. № 3(36). С. 10–24; он же. Слово к сотрудникам ОВЦС [по поводу реструктуризации ОВЦС] // Там же. 2009. № 2(47). С. 5–10; он же. Слово на торжественном заседании, посвящ.

65-летию ОВЦС // Там же. 2011. № 3(56). С. 49–55; *он же*. Слово на торжественном акте // Там же. 2016. № 2(75). С. 21–35; *он же*. Общение Церкви с внешним для нее миром — неотъемлемая часть правосл. миссии // ЖМП. 2016. № 6. С. 43–47; *Скобей Г. Н.* Межправосл. сотрудничество в подготовке Святого и Великого Собора Вост. Правосл. Церкви // ЦиВр. 2002. № 2(19). С. 54–199; Златоуст XX в.: Митр. Николай (Ярушевич) в восп. современников. СПб., 2003; *Чаплин В., прот.* Православие и этические вопросы на повестке дня Всемирного Совета Церквей // ЦиВр. 2005. № 3(32). С. 71–75; *Алексий (Ридигер), патр.* Слово на торжественном акте, посвящ. 60-летию ОВЦС Моск. Патриархата // Там же. 2006. № 3(36). С. 5–9; *Филарет (Булеков), игумен.* Сотрудничество правосл. и католиков в работе с европ. междунар. орг-циями // Там же. С. 51–62; *Августин (Никитин), архим.* Церковь плененная: Митр. Никодим (1929–1978) и его эпоха: (в восп. современников). СПб., 2008; Митр. Никодим и Всеправосл. единство: К 30-летию со дня кончины митр. Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова) / Сост.: прот. В. Сорокин. СПб., 2008; *Выдрин И. В.* Митр. Никодим. Екат., 2009; *Иларион (Алфеев), архиеп.* Выступление на встрече сотрудников ОВЦС со Свят. Патр. Московским и всея Руси Кириллом // ЦиВр. 2009. № 2(47). С. 11–12; *он же*. Защита внешних рубежей Церкви — приоритетная задача в деятельности ОВЦС // Там же. № 4(49). С. 17–28; *он же*. Нести миру евангельское свидетельство // Там же. № 2(47). С. 13–30; *он же*. Патр. Кирилл: Жизнь и мирозерцание. М., 2009. (Патриархи Рус. Церкви); *он же*. Доклад на торжественном заседании, посвящ. 65-летию ОВЦС // ЦиВр. 2011. № 3(56). С. 56–66; *он же*. Свидетельство о вере через диалог с миром // ЖМП. 2011. № 9. С. 32–35; *он же*. Взаимоотношения РПЦ с Церквами Англиканского содружества // ЦиВр. 2012. № 4(61). С. 25–48; *он же*. Межправосл. сотрудничество в рамках подготовки к Святому и Великому Собору Правосл. Церкви // Там же. № 1(58). С. 17–52; *он же*. Быть в мире, но не от мира: Сб. докл. и выступлений. М., 2013; *он же*. Доклад на торжественном акте // ЦиВр. 2016. № 2(75). С. 36–54; *он же*. У ОВЦС нет иных интересов, кроме интересов всей Церкви // ЖМП. 2016. № 6. С. 48–55; Митр. Никодим (Ротов) — правосл. богослов в эпоху социализма: К 80-летию со дня рожд.: Из богосл. наследия митр. Ленинградского и Новгородского Никодима за 1956–1967 / Сост.: прот. В. Сорокин. СПб., 2009; «Неизвестный» Патр. Кирилл: [Сб. бесед, мат-лов] / Ред.-сост.: А. А. Добросоцких. М., 2009; *Мага А.* На службе Церкви // ЖМП. 2011. № 9. С. 28–31; На службе Церкви: К 65-летию ОВЦС Моск. Патриархата. М., 2011; *Филарет (Вахромеев), митр.* «...Не поступаешь высшими принципами и сохраняя чистую совесть...» // ЦиВр. 2011. № 3(56). С. 77–88; *Сурков С. А.* Митр. Николай (Ярушевич). М., 2012; *Черников В. В.* На страже рубежей Церкви // ЖМП. 2016. № 6. С. 40–42.

Митр. Иларион (Алфеев)

ОТДЕЛ ПО ПРОВЕДЕНИЮ В ЖИЗНЬ ДЕКРЕТА «ОБ ОТДЕЛЕНИИ ЦЕРКВИ ОТ ГОСУДАРСТВА И ШКОЛЫ ОТ ЦЕРКВИ» Народного комиссариата юстиции (НКЮ) РСФСР, централь-

ный гос. орган, осуществлявший религ. политику в Советском гос-ве в 1918–1924 гг. Свержение 25 окт. 1917 г. Временного правительства означало прекращение деятельности его Мин-ва исповеданий, после чего на протяжении более чем полугода в стране отсутствовала адм. структура, занимавшаяся религ. делами. В отличие от др. сфер гос. управления в области конфессиональных отношений большевики отказались от преемственности с прежними правительственными учреждениями. Если в др. мин-ва сразу после Октябрьского переворота были направлены советские представители для реорганизации этих учреждений в народные комиссариаты, то в отношении духовного ведомства советское правительство, «верное своему принципу полного невмешательства во внутреннюю жизнь религиозных культов», оставило пост министра исповеданий «навсегда незаменным» (*Горев М.* Задачи Комиссии по проведению в жизнь церковного декрета // Изв. ВЦИК. 1918. 28 апр. С. 1–2). Создание особого Комиссариата по делам культов обсуждалось уже вскоре после прихода большевиков к власти (Первые шаги на пути отделения Церкви от государства // Правда. 1917. 3 дек.), однако 1-й советский гос. орган по религ. делам появился только весной 1918 г., через почти 2 месяца после принятия декрета Совета народных комиссаров (СНК) «Об отделении церкви от государства и школы от церкви».

В соответствии с решением СНК от 8 апр. и НКЮ от 13 апр. 1918 г. при Наркомате юстиции была образована Межведомственная комиссия по применению декрета «Об отделении церкви от государства...» под председательством известного юриста-большевика М. А. Рейснера. В комиссию были включены сотрудники НКЮ, Народного комиссариата внутренних дел (НКВД), Народного комиссариата просвещения (Наркомпрос), Народного комиссариата призрения и нек-рых др. ведомств. Предполагалось участие в Межведомственной комиссии и представителей основных религ. конфессий. В частности, вопрос о совместной разработке нового конфессионального законодательства обсуждался во время переговоров 27 марта 1918 г. уполномоченных советского правительства во главе с управляющим

делами СНК В. Д. Бонч-Бруевичем и делегации Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Однако НКЮ отказался допустить в Межведомственную комиссию представителей РПЦ в связи с их «активным противодействием установлению законом отделению церкви от государства».

8 мая 1918 г. решением СНК Межведомственная комиссия была упразднена. Одновременно в НКЮ был образован Отдел по проведению в жизнь декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». В документах он обычно назывался VIII или Ликвидационным отделом; нумерация была связана с очередностью организации отделов в НКЮ, а наименование «Ликвидационный» связывалось с тем, что его главной задачей определялось уничтожение прежних отношений между Церковью и государством. В дальнейшем, в связи с внутренней реорганизацией и изменением порядка нумерации отделов в соответствии с Положением о НКЮ от 20 нояб. 1921 г., VIII отдел был переименован в V Отдел культов. Должностью заведующего отделом весь период его существования занимал один из близких соратников В. И. Ленина, член коллегии НКЮ П. А. Красиков. Среди сотрудников Ликвидационного отдела заметную роль играли отказавшийся от сана петроградский свящ. М. В. Галкин (псевдоним — М. Горев), бывш. чиновник Синода И. А. Шпицберг и видный в прошлом специалист по церковному праву П. В. Гидулянов.

10 мая 1918 г. под председательством Бонч-Бруевича прошло 1-е заседание VIII отдела, на к-ром определили основные направления его деятельности: помощь в разрешении конфликтов при проведении преобразований в религ. сфере на местах; борьба с нарушением законодательства о культах; разработка правовых актов, развивающих, дополняющих и разъясняющих положения декрета «Об отделении церкви от государства...»; содействие в «пресечении контрреволюционной деятельности религиозных объединений». На расширенном заседании отдела 18 мая того же года развернулась дискуссия о дальнейшей стратегии взаимоотношения Советского гос-ва с религ. объединениями. Выступивший с докладом Рейснер предложил смягчить нек-рые нормы декрета «Об

отделении церкви от государства...» и предоставить общинам верующих право владения имуществом и, возможно, юридические права. Однако Красиков заявил, что крупные Церкви (как православная, так и католическая) безусловно враждебны советской власти, поэтому в период революционной борьбы нельзя допускать никаких послаблений в отношении налагавшихся на религ. объединения правовых ограничений. Т. о., Ликвидационный отдел с самого начала взял курс на жесткую политику по отношению к религ. конфессиям.

Вскоре после создания VIII отдела началась организация территориальной сети его структурных подразделений в регионах. Согласно циркуляру I отдела НКЮ от 29 мая 1918 г., при губернских и, в особых случаях, при городских исполкомах предписывалось создать специальные органы по церковным делам — отделы или подотделы (при местных отделах юстиции). В дальнейшем исполнение декрета «Об отделении церкви от государства...» было также поручено уездным и районным (в крупных городах) исполкомам. Единообразие органов, отвечавших за религ. политику, не было ни на губернском, ни на уездном уровнях. Во мн. губерниях вместо ликвидационных отделов или подотделов были созданы комиссии, носившие различные названия: «по религиозным делам» — в Калуге, «по церковному имуществу» — в Ярославле и Н. Новгороде, «по вероисповедным делам» — в Твери, «по церковным и религиозным обществам» — в Рязани и т. д. Уездные исполкомы могли как создавать специальные органы (ликвидационные подотделы), так и поручать решение церковных проблем отдельным должностным лицам или др. отделам (РиЦ. 1919. № 2. С. 41).

Губернские, уездные и городские органы должны были руководствоваться разработанной VIII отделом и утвержденной постановлением НКЮ от 24 авг. 1918 г. инструкцией «О порядке проведения в жизнь декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»». В число первоочередных задач, поставленных инструкцией, входили: национализация денежных средств и небогослужебного имущества конфессиональных объединений; закрытие всех религ. благотворительных

и просветительских орг-ций, а также домовых церквей; изъятие из приходских церквей метрических книг; составление описей храмов и богослужебного имущества, передаваемого в пользование религ. общинам, и заключение с ними соответствующих договоров; прекращение преподавания религ. вероучений в общеобразовательных учебных заведениях; недопущение политических выступлений духовенства, ограничение его деятельности исключительно религ. сферой. Хотя на полную реализацию положений Инструкции от 24 авг. 1918 г. отводилось всего 2 месяца, практическое осуществление программы предусмотренных ею мероприятий растянулось на неск. лет, тем более что на значительных окраинных территориях советская власть была прочно установлена только в завершающий период гражданской войны. Даже в 1921 г. в приходивших в VIII отдел отчетах из нек-рых губерний сообщалось, что «Декрет об отделении Церкви от государства... полностью еще не проводился... ввиду всевозможных затруднений».

Наиболее оперативно преобразования в религ. сфере осуществлялись в Москве и Московской губ. под непосредственным контролем VIII отдела. Однако, напр., в Петрограде, как показали проверки осенью 1918 г., большинство пунктов Инструкции НКЮ от 24 авг. 1918 г. к оговоренному в ней сроку не было выполнено; более того, оказалось, что местные советские служащие «не осведомлены о самой инструкции... а с самим декретом знакомы лишь по названию» (Там же. № 6/8. С. 84). В большинстве петроградских районных советов не были образованы отделы по церковным делам: ими ведали культурно-просветительские, статистические или юридические отделы. Не был проведен учет имевшихся храмов и мон-рей, не составлялись описи их капиталов и имущества, не заключались договоры о регистрации приходских общин, не были закрыты мн. домовые храмы, повсеместно продолжали действовать церковно-приходские школы. Под сильным давлением VIII отдела петроградские власти с нач. 1919 г. приступили к выполнению положений Инструкции от 24 авг. 1918 г., причем с существенными послаблениями в пользу религ. объединений (сохранение части домовых храмов и ду-

ховных учебных заведений, допуск духовенства к работе в госаппарате). Большая гибкость и умеренность петроградских властей в отношении Церкви объяснялись определенной автономией, которой пользовалось большевистское руководство Петрограда во главе с влиятельным членом Политбюро ЦК РКП(б) Г. Е. Зиновьевым, проявлявшим известную осторожность, чтобы не создавать лишних поводов для внутренней напряженности в прифронтовом городе.

В др. регионах основной причиной задержек в реализации советской религ. политики обычно являлась неподготовленность к работе представителей местного госаппарата. Наиболее успешно (по крайней мере по отчетам в VIII отдел) обстояли дела с выполнением декрета «Об отделении церкви от государства...» в Калужской и Костромской губерниях, и это было скорее исключением из правила. В большинстве губерний, находившихся тогда под контролем советских властей, к введению новых порядков в конфессиональной сфере приступили только в первые месяцы 1919 г. Так, напр., в Тверской губ. весь 1918 г. вероисповедный подотдел при отделе управления губисполкома «не проявлял никакой деятельности». В кон. 1918 г. подотдел был упразднен, а его дела переданы в губотдел юстиции. 19 февр. 1919 г. Тверской губисполком утвердил постановление об обязательном исполнении декрета «Об отделении церкви от государства...», после чего в губернии, согласно отчетам, «начинается планомерное проведение декрета в жизнь». Однако, как сообщалось, «волостные и городские исполкомы... несмотря на неоднократные напоминания и угрозы репрессиями за неисполнение декрета, проявили крайнюю инертность, небрежность, а подчас и преступную халатность. Немногие из исполкомов прислали в губотдел юстиции документы в полном порядке, как то требовалось обязательным постановлением губисполкома».

В Новгородской губ. местный ликвидационный отдел начал работу только с кон. 1918 г., а в янв. 1919 г. разослал по уездным и волостным исполкомам собственную инструкцию о регистрации религ. общин. Однако до осени того же года договоры с церковными общинами и описи имущества церквей в Нов-

город с мест так и не поступили; губотдел 6 нояб. 1919 г. констатировал, что «проведение в жизнь Декрета об отделении Церкви от государства в уездах стоит неподвижно на одном месте». Видя, что ликвидационный губотдел не справляется с порученной ему миссией, Новгородский губком РКП(б) обратился за помощью в центральный VIII отдел, который в мае 1920 г. направил в Новгород своего сотрудника Н. Н. Левендаля, назначенного временно исполняющим должность заведующего церковным подотделом при губотделе юстиции. Благодаря его энергичным действиям к нач. 1920 г. в Новгород стали поступать договоры с религ. общинами о пользовании храмами. Одновременно Левендаль занимался закрытием домовых церквей и мон-рей, изымал церковные здания для размещения в них советских учреждений. Однако в отдаленных частях Новгородской губ. реализация декрета «Об отделении церкви от государства...» затянулась до осени 1920 г. В Ярославской губ. ликвидационная комиссия церковных и монастырских имуществ до весны 1919 г. работала «крайне вяло», к тому же без достаточных оснований конфликтовала с уездными органами власти, в результате сообщалось, что декрет «Об отделении церкви от государства...» «почти не проводится в жизнь». По требованию VIII отдела Ярославский губисполком обновил состав губкомиссии, после чего «работа по отделению церкви от государства в пределах Ярославской губернии сделалась более продуктивной».

Самой показательной ситуация с неисполнением декрета «Об отделении церкви от государства...» оказалась в Тульской губ., которая в отчетах VIII отдела значилась как «особо отсталая». При Тульском губисполкоме так и не был образован орган для проведения религ. политики. Ни в одном из уездов опись церковного имущества до конца гражданской войны так и не была проведена. Руководство VIII отдела связывало такое положение с большим влиянием в Тульской губ. «клерикальных элементов», однако скорее это было проявлением отношения местных властей к вопросам религ. политики как к менее важным на фоне др. проблем. В своих ответах в Москву Тульский губисполком объяснял, что «национализация вероисповед-

ных имуществ... не представляется неотложной и настоящей задачей текущего момента», и предлагал отложить проведение мероприятий в религ. сфере до более благоприятных времен. Это вызвало крайне негативную реакцию VIII отдела, однако его руководство могло лишь настойчиво призывать тульские губ. власти к немедленному выполнению своих распоряжений.

Помимо контроля за исполнением нового религ. законодательства VIII отдел активно участвовал в проведении гос. антирелиг. пропаганды. В выходившем с нач. 1919 г. печатном органе отдела ж. «Революция и церковь» часто публиковали статьи с нападками на правосл. Церковь. В идеологической борьбе руководство VIII отдела занимало гораздо более жесткую позицию, чем, напр., Наркомпрос во главе с А. В. Луначарским, выступавшим преимущественно за просветительские, а не административно-силовые методы «борьбы с религиозными предрассудками». Наиболее масштабным антицерковным мероприятием, организованным VIII отделом в 1919–1920 гг., стала кампания по вскрытию мощей. Грубые силовые действия в отношении правосл. святынь вызвали конфликты не только с верующими, но и с работниками гос. музеев и сотрудниками Наркомпроса. Кампания по вскрытию мощей совпала с проводимым Ликвидационным отделом массовым закрытием мон-рей. Те монашеские обители, к-рые смогли сохраниться в качестве сельскохозяйственных коммун, подвергались со стороны отдела тщательному контролю. В ж. «Революция и церковь» существовал специальный раздел, где печатались сообщения о мон-рях и монастырских сельхозартелях. При малейших подозрениях в нарушении советского законодательства о культах, об «эксплуатации» монахами «религиозных суеверий» или проведении ими контрреволюционной агитации мон-ри, сохранявшиеся как коллективные сельские хозяйства, подлежали немедленному закрытию.

Формально действие декрета «Об отделении церкви от государства...» и, соответственно, компетенция VIII отдела распространялись на объединения всех религ. культов. При этом работой с нехрист. конфессиями на национальных окраинах занимался Наркомат по делам нацио-

нальностей (Наркомнац), в системе к-рого, в частности, был образован Мусульманский комиссариат (Муском). В военно-политических целях Муском проводил благожелательную политику по отношению к ислам. религ. объединениям, если только они не занимали открыто антисоветские позиции. В регионах с преимущественно мусульм. населением декрет «Об отделении церкви от государства...» в этот период фактически не исполнялся. Напр., в нач. 20-х гг. XX в. в автономных республиках и областях Сев. Кавказа при местных наркоматах юстиции официально действовали не ликвидационные, а шариатские отделы. Помимо Мускома в Наркомнаце существовал и Еврейский комиссариат, к-рый, напротив, в местах компактного проживания евр. населения проводил по отношению к иудейскому религ. объединению исключительно жесткую политику. В 1920 г., в связи с закрытием территориальным органом (евсекцией) Еврейского комиссариата синагог в Витебске, VIII отдел, реагируя на протесты местного населения, даже пытался вмешаться в ситуацию, что, впрочем, не имело успеха (Политбюро и Церковь. Кн. 1. С. 398–399). Еврейские и мусульманские общины в центральных регионах России проходили регистрацию на общих основаниях в подразделениях VIII отдела при местных органах власти.

Заметное место в деятельности Ликвидационного отдела занимали христ. неправосл. конфессии. Руководители российских католиков и протестантов в отличие от представителей правосл. Церкви в момент организации VIII отдела получили приглашение к участию в его законодательной и экспертной работе. Если отношения католич. Церкви и советских властей стали конфликтными уже осенью 1918 г., то сектантские объединения еще неск. лет продолжали восприниматься по крайней мере частью большевистских руководителей как естественные союзники. Представители сектантов принимали активное участие в разработке декрета СНК «Об освобождении от воинской повинности по религиозным убеждениям» от 4 янв. 1919 г., согласно к-рому право ходатайства и судебная экспертиза по подобным делам возлагались на образованный ранее группами толстовцев, баптистов, евангельских

христиан, адвентистов и др. Объединенный совет религиозных общин и групп (ОСРОГ). Однако в конце того же года VIII отдел потребовал лишения ОСРОГ прав юридического лица в соответствии с декретом «Об отделении церкви от государства...» и в 1920 г. добился внесения изменений в декрет «Об освобождении от воинской повинности...», после чего сектантские организации потеряли право участвовать в судебных делах.

Др. направлением в работе с сектантством была деятельность религ. сельскохозяйственных коммун и артелей. Если в отношении коллективных земледельческих хозяйств, образованных монашескими общинами правосл. мон-рей, VIII отдел и Народный комиссариат земледелия (Наркомзем) сообща придерживались жесткой позиции (совместное распоряжение Ликвидационного отдела НКЮ и Наркомзема от 30 окт. 1919 предполагало строгое соответствие уставов таких сельхозартелей советскому религ. законодательству, запрещало участие в них священнослужителей, лишало членов коммуны прав содержать свой храм и образовывать церковный приход), то во взглядах на коллективные хозяйства, организуемые сектантами, позиции 2 ведомств решительно разошлись. Глава Наркомзема С. П. Середа при активной поддержке Бонч-Бруевича и председателя партийной Комиссии по сектантским делам П. Г. Смидовича выступал за предоставление сектантским колхозам ряда правовых льгот, что вызывало возражения со стороны руководителя VIII отдела Красикова. В частности, Красиков протестовал против принятия особого устава для сектантских сельскохозяйственных коммун, видя в этом возможность предоставления вопреки декрету «Об отделении церкви от государства...» прав юридического лица религ. организациям. В связи с полемикой по сектантскому вопросу Ликвидационный отдел поднимал в высших органах власти и проблему о свободном распространении в стране религ. лит-ры, требуя принятия против этой деятельности решительных мер.

VIII отдел участвовал в проведении репрессий против духовенства. В ж. «Революция и церковь» помещались отчеты о судебных процессах над церковниками, на к-рых сотрудники отдела выступали в каче-

стве свидетелей и экспертов обвинения. В годы гражданской войны было налажено тесное сотрудничество Ликвидационного отдела с органами гос. безопасности. По запросу ВЧК в ее центральные и региональные управления направляли в качестве экспертов по церковным делам ведущих специалистов Ликвидационного отдела (напр., Шпицберг в 1920 одновременно занимал должности «эксперта и следователя по особо важным делам» VIII отдела НКЮ и по совместительству юрисконсульта и с 1921 начальника 7-го (впосл. 6-го) «антицерковного» отделения Секретного отдела (СО) ВЧК). Между руководством VIII отдела и ВЧК возникали разногласия по поводу тактических методов «борьбы с церковной контрреволюцией». Так, в кон. 1919 г. Красиков резко выступил против предложенный начальником СО ВЧК М. Я. Ладиса о необходимости оказывать тайную поддержку «прогрессивному» (просоветскому) духовенству ради раскола в Церкви. Однако в 1922 г., когда руководство РКП(б) взяло курс на раскол Церкви через поддержку обновленчества, V отдел перешел к политике благожелательного отношения к обновленческим организациям при усилении давления на структуры канонической Церкви, в частности через введение фактического запрета на деятельность епархиальных управлений РПЦ — вначале под видом «полного проведения декрета об отделении церкви от государства», потом — под предлогом отсутствия у них гос. регистрации.

Полномочия Ликвидационного отдела НКЮ РСФСР формально распространялись только на территорию Советской России. После окончания гражданской войны на Украине было принято Постановление СНК Украинской ССР от 3 авг. 1920 г. «О согласовании законодательной практики УССР и РСФСР по вопросу об отделении церкви от государства». В соответствии с этим Постановлением 1 июля 1921 г. при НКЮ УССР был образован Ликвидационный отдел по отделению церкви от гос-ва; при губернских и уездных отделениях юстиции в УССР, как и в РСФСР, было предписано создать территориальные органы по проведению религ. политики — ликвидационные столы (с авг. 1921 ликвидационные комиссии). В др. советских респуб-

ликах, где военные действия затянулись на более длительный срок, аналогичные учреждения не были созданы, видимо из-за прекращения к тому времени активной деятельности центрального V отдела НКЮ РСФСР.

В нач. 20-х гг. стала очевидной неспособность территориальных органов «церковного» отдела Наркомата юстиции осуществлять свои прямые обязанности по регистрации местных религ. объединений и контролю за их деятельностью. Текущая работа с конфессиональными общинами на местах постепенно стала переходить к более организованным структурам Наркомата внутренних дел (в Петрограде, напр., это произошло в окт. 1921). Подобная практика была официально закреплена Положением о НКВД РСФСР, утвержденным Постановлением ВЦИК и СНК РСФСР от 24 мая 1922 г. Согласно этому положению, в обязанности Отдела общих дел Организационно-административного управления НКВД входило «проведение в жизнь декрета об отделении церкви от государства в части, касающейся административных распоряжений и мероприятий, использования молитвенных домов всех культов, наблюдение за исполнением договоров на пользование молитвенными домами и т. п.». При этом продолжало действовать Положение о НКЮ, согласно к-рому на его V отдел возлагалось «наблюдение за проведением в жизнь декрета об отделении церкви от государства». В связи с этим в СНК было принято решение «проверить, не получится ли параллелизма и трений в работе... по вопросу об отделении церкви от государства». Кроме того, кампания по *изъятию церковных ценностей* весной 1922 г. показала утрату V отделом общего руководства религ. политикой, к-рое перешло к курируемой Л. Д. Троцким межведомственной Центральной комиссии по изъятию церковных ценностей, а затем к *Комиссии по проведению отделения церкви от государства* при ЦК РКП(б) (Антирелигиозная комиссия).

Осенью 1922 г. в связи с подготовкой нового Положения о НКЮ был поднят вопрос о дальнейшем существовании в наркомате «церковного» отдела. Такое решение получило поддержку коллегии НКЮ, на к-рой зам. наркомата юстиции Н. В. Крылен-

ко выдвинул такой план действий: «5-й отдел в составе НКЮ упразднить, предложить ВЦИК организовать у себя особую комиссию по церковным делам в качестве руководящего органа советской церковной политики, придав ей в качестве технического аппарата нынешний аппарат 5-го отдела с непременно включением в состав комиссии тов. Краснова в качестве постоянного представителя НКЮ». Красиков решительно выступал за сохранение своего отдела, тем не менее 28 мая 1922 г. Малый Совнарком (постоянная комиссия для предварительной подготовки решений СНК) принял решение об упразднении Отдела культов при НКЮ. Вскоре, однако, Красиков удалось привлечь к решению вопроса главу советского правительства. 5 дек. 1922 г. Ленин вызвал к себе секретаря Малого Совнаркома Г. М. Леплевского и предложил объяснить причины решения об упразднении V отдела НКЮ. Леплевский, как он записал в воспоминаниях, объяснил, что «процесс отделения церкви от государства должен считаться законченным, что именно это было главной задачей отдела Красикова, что для охвата новых тенденций, обнаружившихся в делах церкви, потребовалась бы иная, гораздо более мощная государственная организация». Ленин высказался против создания гос. орг-ции по делам Церкви и заявил, что небольшой, но достаточно квалифицированный аппарат отдела культов приобрел за годы существования значительный опыт, поэтому «искать более квалифицированного нет в этом случае нужды» (Леплевский Г. М. О работе В. И. Ленина в Совнаркоме в 1921–1922 гг. // Ленин на хозяйственном фронте: Сб. восп. М., 1934. С. 98–99). В тот же день Малый Совнарком пересмотрел свое решение и утвердил сохранение «церковного» отдела в системе НКЮ.

В последующий период значение V отдела в системе гос. учреждений уменьшилось: фактически он превратился в экспертно-консультативный орган. Согласно Положению о НКЮ, утвержденному СНК РСФСР 1 февр. 1923 г., на V отдел культов возлагались: «...разработка проектов и издание инструкций и циркуляров в области советской политики по отношению к церковным и культовым объединениям;

общее наблюдение за правильным применением декретов об отделении церкви от государства... а также Закона от 21 декабря 1920 года об освобождении от службы в войсках по религиозным убеждениям... разработка материалов и данных всех ведомств, имеющих отношение в той или иной степени к культам и религиозным объединениям всех направлений». 25 авг. 1924 г. произошла очередная реорганизация центральных гос. органов, ответственных за проведение религ. политики. Для контроля за соблюдением конфессионального законодательства был образован Секретариат по делам культов при Президиуме ВЦИК во главе с зам. председателя ВЦИК Смидовичем. Одновременно был окончательно упразднен V отдел культов НКЮ. Его бывший руководитель Красиков продолжил работу в религ. сфере в составе Антирелигиозной комиссии при ЦК РКП(б), членом которой являлся с окт. 1922 г.

Ист.: Гудулянов П. В. Церковь и гос-во по законодательству РСФСР: Сб. указаний и распоряжений с разъяснениями V отд. НКЮ / Ред.: П. А. Красиков. М., 1923; «Церковь отделяется от государства»: Доклады эксперта Наркомюста М. В. Галкина. 1918 г. / Публ.: М. И. Одинцов // ИА. 1993. № 6. С. 162–170; 1994. № 1. С. 136–147; Политбюро и Церковь. Кн. 1, 2; Советское гос-во и религия. 1918–1938 гг.: Док-ты из Архива ГМИР СПб., 2012; Отделение Церкви от гос-ва и школы от Церкви в Советской России (окт. 1917 – 1918 г.): Сб. док-тов / Отв. ред.: прот. В. Воробьев; отв. сост.: Л. Б. Милякова. М., 2016.

Лит.: Васильева О. Ю. РПЦ и сов. власть в 1917–1927 гг. // ВИ. 1993. № 8. С. 40–54; Куницын И. А. Правовой статус религ. объединений в России. М., 2000. С. 51–59; Кашеваров А. Н. Правосл. Рос. Церковь и советское гос-во: (1917–1922). М., 2005; Крапивин М. Ю., Далгатова А. Г., Макаров Ю. Н. Внутриконфес. конфликты и проблемы межконфес. общения в условиях советской действительности (окт. 1917 – кон. 1930-х гг.). СПб., 2005. С. 30–39, 407–408; Редькина О. Ю. Народный комиссариат земледелия и VIII отд. Народного комиссариата юстиции: Проблемы сотрудничества гос-ва с религ. колхозами в годы «военного коммунизма» // Свобода совести в России: Ист. и совр. аспекты. М., 2005. Вып. 2; Фабинский М. В. Приказано ликвидировать! // НГ — Религии: Газ. 2008. 4 июня. С. 9; он же. Декретное время борьбы с Церковью // Там же. 2013. 16 янв. С. 7; он же. Декрет об отделении Церкви от гос-ва и школы от Церкви, его реализация в Петрограде: (По материалам ГАРФ) // Вестн. Рус. христ. гуманит. академии. СПб., 2014. Т. 15. Вып. 2. С. 200–207; Макаров Ю. Н. Власть и Церковь в России после октября 1917 г. // История и историки в контексте времени. Сочи, 2009. Вып. 6. С. 67–81; Рогозныи П. Г. К вопросу о проведении в жизнь декрета об отделении Церкви от гос-ва // Межвуз. науч. конф. «Русская революция 1917 г.: Проблемы истории и историографии».

СПб., 2013. С. 147–155; Фирсов С. Л. Власть и огонь: Церковь и советское гос-во: 1918 – нач. 1940-х гг. М., 2014. С. 13–147.

Д. Н. Н.

ОТЕНСКИЙ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Ионо-Отенский, Отенский Трехсвятительский и Николаевский), находился в Крестецком у. Новгородской губ. (в 4 км к северо-западу от совр. дер. Посад Новгородского р-на и обл.), у р. Вишеры.

История. Основан, вероятно, архим. Харитоном. В Житии Новгородского свт. Ионы Отенского говорится, что он принял постриг «в пустыни рекомеи Отни архимандрита Харитона» (Повесть об Ионе // БЛДР. 1999. Т. 7. С. 234). В лит-ре XIX–XX вв. применительно к раннему периоду его существования О. м. называется «Харитоновой Отней пустышью». В 1407/08 г. архим. Харитон поставил «церковь древяну Три святители, на Красном острове» (ПСРЛ. Т. 16. Стб. 158; Т. 4. Ч. 1. С. 407; ср.: Там же. Т. 42. С. 173; Т. 43. С. 168).

Новгородское летописание сер. 2-й пол. XV в. (но не Житие свт. Ионы) называет Харитона архимандритом киевским (т. е. киево-печерским). Нельзя исключать, что в общем протографе нескольких новгородских летописей сер. 2-й пол. XV в. содержалось неверное прочтение «киевский» вместо «юрьевский», т. е. имелся в виду настоятель Юрьева новгородского монастыря (его настоятели по должности были новгородскими архимандритами и возглавляли черное духовенство Новгорода и окрестных обителей). П. М. Строев предполагал, что Харитон был юрьевским настоятелем (Строев. Списки иерархов. Стб. 74). Киевский архимандрит с таким именем в указанный период в источниках не значится; впрочем, имена киевских архимандритов кон. XIV – 1-й трети XV в. вообще неизвестны (Там же. Стб. 12). Между тем настоятель Юрьева мон-ря по имени Харитон имеется в списке новгородских архимандритов сер. XV в. (НПЛ. С. 475; ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 627), но остается невыясненным вопрос о его отождествлении с архимандритом нач. XV в. Следует отметить, что под 1410 г. в Новгороде впервые упоминается архим. Варлаам; до него архимандритом мог быть именно Харитон, ушедший затем в основанную им пустынь. Имя

Харитона приводится в отенском синодике XIX в. (ОР НГОМЗ. КП 30056–266. Л. 24 об.).

В 1419/20 г., по сообщению новгородского владычного летописания, «поставлены быша две церкви



Отенский муж. монастырь.
Фотография. Нач. XX в.

древяны, святы Никола, в Иоиние (в Новг. IV летописи: Оттпе. — М. П.) пуст., и святыи Онуфрей, на Красномь острове» (ПСРЛ. Т. 16. Стб. 172; ср.: Там же. Т. 4. Ч. 1. С. 427). В источниках получила распространение т. зр., согласно к-рой О. м. изначально был основан на месте, называвшемся «Красный остров», о чем свидетельствует существование вполн. монастырских престолов во имя Трех святителей, прп. Онуфрия и свт. Николая Чудотворца (менее вероятен перенос престолов из пустыни, основанной архим. Харитоном на Красном острове, на место буд. О. м.).

Важный этап в истории О. м. связан с деятельностью его постриженника игумена свт. *Ионы* Отенского, как свидетельствует его Житие (датируется исследователями периодом от посл. трети XV до 1-й трети XVI в.), ставшего игуменом этого мон-ря. Уже под 1420 г. О. м. летописец называет Иоиную пуст., однако скорее всего это указание владычного летописца на место пострижения свт. Ионы, а не на время его игуменства в мон-ре. 1 февр. 1459 г. свт. Иона был хиротонисан во архиепископа Новгородского и Псковского, будучи игуменом новгородского *Белого во имя святителя Николая Чудотворца монастыря* в Неревском конце (ПСРЛ. Т. 16. Стб. 197). Новая деревянная ц. свт. Николая Чудотворца с трапезной была возведена в О. м. «повелением и тицанием» (т. е., очевидно, на его личные средства) нареченного владыки в 1458 г. (Там же. Стб. 198). Появление в мон-ре трапезной (или ее строительство в кам-

не вместо деревянной) свидетельствует о принятом в обители общепринятом уставе.

Согласно владычной летописи времени свт. Ионы, в апр. 1462 г. его «повелением и тицанием» был заложен, а 15 авг. того же года, в праздник Успения Пресв. Богородицы, достроен каменный храм во имя святителей Ва-

силия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста. 21 нояб. того же года свт. Иона и игум. Симеон его освятили. В 1468 г. по повелению

свт. Ионы был расписан притвор этой церкви (Там же. Стб. 210, 211, 222). В позднейшей Новгородской III летописи (датируется 2-й пол. XVII в.) говорится, что в 1462 г. в О. м. были возведены также каменные ц. св. Иоанна Предтечи (видимо, являлась приделом при Трехсвятительском соборе — *Секретарь*. 1998. С. 329–331) и ц. прп. Онуфрия Великого (в Сказании об обретении мощей свт. Ионы о последней, однако, говорится как о деревянной, сгоревшей в пожаре кон. 60-х гг. XVI в., см.: Там же. С. 331), а в следующем году построена 2-этажная Никольская ц. с трапезной (Новгор. Лет. С. 275–276; возможно, каменная Никольская ц. с трапезной была возведена только после пожара в XVI в. — *Секретарь*. 1998. С. 332). Сообщение этого источника о возведении каменной Трехсвятительской ц. в 1452 г., при архиеп. свт. *Евфимии II Вяжицком*, ошибочно (Там же. С. 274. Примеч.).

По сообщению Жития свт. Ионы, он на свои средства «многая же села покупки обители и рыбная засада и въкупив и в вся монастыря вечныя вклады за ню подав серебром... Многу и велику тяжесть имениа ту истоци и малу сущу обитель велику сотвори» (Повесть об Ионе // БЛДР. Т. 7. С. 240). Во время пребывания в Москве (очевидно, до 27 марта 1462, когда скончался вел. кн. *Василий II Васильевич Тёмный*) святитель добился выдачи О. м. иммунитетной грамоты (не сохр.): «...прошение предложи у обою князю (имеются в виду великие князья Василий II и его старший сын и офиц. соправитель вел.

кн. *Иоанн III Васильевич*. — М. В. П.) монастырю своему управити суди, да снабдим будеть от насила многих и от самех наместников их и сами, и поселяне, и работницы монастырские все да не судимы будут»; тем самым свт. Иона «взыска Отни пустыни свободу в веки» (Там же. С. 246).

В нояб. 1470 г. свт. Иона был погребен в храме во имя св. Иоанна Предтечи. Незадолго до смерти он составил «завет... о монастыри своем, яко не насилувати ему, снабдети же братии своей» (Там же. С. 252). Гробница святителя с его нетленными мощами стала почитаемой, к ней совершались паломничества. В Похвальном слове свт. Ионе, написанном прп. *Зиновием* Отенским, содержится рассказ о чудесах, совершившихся до 1571 г. по молитвам к свт. Ионе.

Согласно посланию 1526–1527 гг. архиеп. Новгородского свт. *Макария* (вполн. митрополит Московский) к вел. кн. *Василию III Иоанновичу*, общежительный устав в О. м. был введен в то же время, что и в Юрьевом, *Варлаамиевом Хутынском в честь Преображения Господня и Вяжицком во имя святителя Николая Чудотворца монастырях* (ДАИ. Т. 1. № 25. С. 23). Тем не менее общежительный устав в О. м. определенно был принят уже к кон. 50-х гг. XV в. В 30-х гг. XVI в., очевидно, потребовалось восстановить его в ряде новгородских монастырей.

В 1558 г. (по др. данным, в 1571/72) в О. м. скончался и был погребен рядом со свт. Ионой прп. *Зиновий* Отенский. В мон-ре он сочинял полемические тексты и занимался перепиской книг, пользуясь книжным собранием О. м. и пополняя его. Б-ка обители в полном составе не сохранилась. Имеются разрозненные сведения об имевшихся в ней экземплярах, напр., о Поучениях Григория, папы Римского (рукопись 1519 г.), переписанных по повелению игум. Варлаама, или о «Толковом Апостоле», с к-рого царь *Иоанн IV Васильевич* Грозный в 1554 г. приказал сделать список. В НГОМЗ хранятся неск. синодиков из О. м. 1-й пол. XIX в., по крайней мере один из них (НГОМЗ. № 11043) был переписан с древнего оригинала (см.: *Розов Н. Н.* Искусство книги Др. Руси и библиография: По новгородско-псковским материалам // ДРИ: Рукоп. книга. М., 1972. С. 37–38).

При митр. Московском и всея Руси *Кирилле III* (1568–1572) храм



во имя св. Иоанна Предтечи сгорел во время пожара, начавшегося в трапезной О. м., но мощи свт. Ионы удалось чудесным образом спасти. По благословению Новгородского архиеп. свт. *Пимена (Чёрного)* церковь была возобновлена и не позднее нач. 1570 г. освящена архиепископом. Вероятно (несмотря на отсутствие прямых сведений в источниках), О. м. был razорен во время опричного разгрома Новгорода и окрестностей в кон. 1569 — нач. 1570 г. Видимо, именно этим объясняются последующие щедрые вложения царя Иоанна IV Васильевича в О. м., в т. ч. драгоценной богослужебной утвари. Во время пребывания в Новгороде в 1572 г. (в исследованиях XIX в. нередко ошибочно указывается 1574 г.) царь пожертвовал О. м. при игум. Дионисии 2644 р. 4 алтына и 4 деньга (ПСРЛ. Т. 30. С. 194; НовгорЛет. С. 121). 25 марта 1574 г. по его повелению О. м. были дарованы сребропозлащенный потир (ГРМ) с надписью о том, что он изготовлен «от его царских скровищ», а также серебряные звезда, лжица и дискос (*Макарий (Миролюбов)*. 1860. Ч. 2. С. 197). Потир украшен гравировкой; в 5 обрамлениях представлена композиция Деисуса; на др. стороне изображен Голгофский Крест. Вероятно, в этот же период царь Иоанн IV выдал обители жалованную грамоту, подтвержденную царем *Феодором Иоанновичем* (грамота утрачена в 1614).

В Писцовой книге Обонежской пятины 1583 г. отмечены принадлежавшие О. м. в Дмитриевском погосте на р. Каше «2 деревни пустых» с 6 дворами, «пашни перелогом 10 чети в поле, а в дву потому ж, сена ставилось 40 копен, в пусте обжа», в Климецком погосте «в Колбехах» деревня «в Одинцах на речке», в Михайловском погосте «в Черной» деревня «на речке на Долочерне, двор пуст и пашни перелогом». В Никольском погосте на р. Мсте О. м. имел 4 деревни, в к-рых было «14 дворов живущих, да 9 дворов пусты», в Мытенском погосте на р. Вишере владел подворьем с деревянными церквями в честь Рождества Пресв. Богородицы и во имя свт. Николая Чудотворца и 4 дворами прицта и пашней, а также дер. Влушки (Писцовые новгородские книги 7090 и 7091 гг. / Предисл.: И. Д. Беляев // ВОИДР. 1850. Кн. 6. С. 74, 93, 102, 113–115).

9 марта 1600 г. в О. м. случился пожар, по мощи свт. Ионы сохрани-

лись невредимыми. О. м., как и многие новгородские церкви и мон-ри, пострадал во время швед. оккупации Новгорода (1611–1617). 27 июля 1613 г., т. е. после избрания в Москве на Российский престол царя *Михаила Феодоровича*, отенский игум. Дионисий подписал «приговор» Новгородского митр. Исидора, представителей новгородского духовенства и монашества, воеводы кн. И. Н. Одоевского и новгородских земских чинов о делегировании в Выборг уполномоченных для предложения швед. принцу Карлу Филиппу сесть на престол «Ноугородцкого государства». О случившемся вскоре изменении политических взглядов отенского игумена свидетельствует тот факт, что до 12 янв. 1614 г. игум. Дионисий «с товарищи» был послан митр. Исидором и кн. И. Одоевским в Москву, о чем не было сообщено швед. правительству (ДАИ. Т. 2. № 4. С. 7; № 11. С. 25).

В 1614 г., согласно грамоте царя Михаила Феодоровича 1617 г., швед. войска, отступавшие из-под Тихвинского посада, О. м. «разорили и церковное и монастырское всякое строение выграбили и братию и служек побили, и монастырь весь выжгли» (ИРИ. Ч. 5. С. 403).

По росписи новгородских церквей 1615 г., в «Отни пустыни» имелись 4 каменных храма: Трех святителей, «Иона архиепискуп, Ануфрий Великий (ий) и Петр, да в трапезе Никола чудотворец» (*Анкудинов*. 2008). Подробные сведения о состоянии обители после швед. оккупации имеются в описи Новгорода 1617 г.: в О. м. находились церкви Трех святителей («глава и плечи побиты тесом, внутри престол порушился и стены разломаны»), свт. Николая Чудотворца с трапезной («главы нет, плечи побиты тесом и трапеза крыты тесом... у трапезы погреб каменной обрушился»), св. Иоанна Предтечи («глава и плечи побиты тесом, внутри razорен весь и стены разломаны»), прп. Онуфрия Великого («глава не покрыта, плечи побиты тесом, внутри разорен весь»), 3 кельи и каменные ворота. В обители проживали 3 монаха и 3 «служки». Отмечалось, что близ О. м. «ограды и садов и пашни и рыбных тонь никакова угодья нет», в Мытенском и Волотовском погостах О. м. принадлежали 3 крестьянина и 3 бобыля, выращивавшие рожь и овес на монастырской земле (Опись Нов-

города 1617 г. М., 1984. Ч. 1. С. 106–107).

6 июля 1617 г. О. м. был возобновлен по грамоте, выданной игум. Дионисию царем Михаилом Феодоровичем (заменяла прежнюю жалованную грамоту, утраченную в 1614). 21 февр. 1622 г. грамота была подтверждена патриархом Московским и всея Руси *Филаретом (Романовым)*. Мон-рь вновь получил судебный (кроме «духовных дел») и податной иммунитет, а также был освобожден от ряда пошлин — ямской, по предоставлению подвод и проводников царским гонцам и проч. Кратко указаны его владения: села и деревни в Обонежской и Деревской пятинах, дворы в Новгороде и Русе, «да в Русе же их монастырские варницы... их деревень угодья рыбные ловли от Некмуксе на Чембе до Колмовского монастыря меж...» и др. (ИРИ. Ч. 5. С. 402–416).

В 1620–1621 гг. по указу царя Михаила Феодоровича «велено в Отне пустыне монастырское и церковное строенье делати по сметной росписи, а денги давати из государевы казны из дворцовых доходов. А чего дворцовых доходов не достанет, и на то строенье денги велено давати из государевых же из ноугородцких из четвертных доходов... На то монастырское и на церковное дело за всякие запасы и мастером от дела дати всего 172 рубля 20 алтын 2 денги» (Опись Новгорода 1617 г. 1984. Ч. 2. С. 276). В царской грамоте Новгородскому митр. *Макарию* на владение вотчинами (1623) относительно церквей в монастырских селах, в т. ч. принадлежавших О. м., говорилось, чтобы впредь вопреки сложившемуся на основе прежних жалованных несудимых грамот обычаю «с тех церквей подъезд, и десятина, и всякия церковные пошлины имати в Софийскую казну, по старине и по казенным книгам, а не в монастыре» (ААЭ. Т. 3. № 139. С. 199).

6 мая 1662 г. по грамоте царя *Алексея Михайловича* к О. м. был приписан новгородский пригородный Космодамианский мон-рь; игум. Евфимий с братией обязан был построить в нем церковь (ИРИ. Ч. 5. С. 416–418). После большого пожара, случившегося 13 сент. 1699 г., О. м. оказался на грани запустения. 12 марта 1706 г. по распоряжению митр. Новгородского Иова О. м. был частично приписан к Новгородскому архиерейскому дому; мон-рем заведовал



архим. Тихон (см. текст грамоты: *Токмаков*. 1897. С. 69–70), а в 1727 г. полностью приписан к нему в числе других пришедших в упадок обителей. 14 апр. 1730 г. в обители вновь случился пожар, к-рый значительно повредил все постройки, от нек-рых из них остались только стены.

В 1763 г. упоминается настоятель О. м. архим. Епифаний, переведенный вносл. в *Новгородский в честь Сочествия Святого Духа монастырь*. Однако в 1743 г. настоятель обители Варсонофий назывался игуменом (ИРИ. Ч. 5. С. 402). В 1744 г. к О. м. были приписаны 727 крестьян, в 1764 г. — 732 крестьянина, монастырю принадлежали 709 дес. земли. В 1764 г. причислен к 3-му классу с игуменским управлением. В 1783 г. игуменом обители был *Афанасий (Волховский)*; вполсл. епископ Могилёвский и Полоцкий).

К кон. XVIII в. помимо храмов в О. м. были построены настоятельские кельи при Никольской ц., 4 двухэтажные братские кельи, невысокая каменная ограда с 3 сторон, кроме северной, имевшая 3 угловые башни; с юж. стороны, рядом с братскими кельями, находились ворота. В 1800 г. бо́льшая часть построек О. м. была разобрана. При игуменах Мефодии, Захарии и Мисаиле в обители производились масштабные строительные работы. Был возведен новый бо́льшой теплый собор, освященный 30 янв. 1804 г. еп. Старорусским *Михаилом (Десницким)*. Собор имел 3 придела: в средней части — в честь Рождества св. Иоанна Предтечи (освящен тем же епископом 30 янв. 1808), в южной — во имя прп. Онуфрия Великого (освящен клоцким игум. Герасимом 16 июля 1809); сев. придел — во имя свт. Ионы Отенского. В 1803 г. в соборе в одной из 2 арок между Трехсвятительской ц. и Иоинским приделом, над захоронением свт. Ионы (мощи почивали под срудом), была устроена на каменном помосте бронзовая позолоченная рака с резной позолоченной сенью. В обители хранился почитаемый покров с раки свт. Ионы, украденный шведами в 1614 г. и вполсл. выкупленный ладожским купцом Шаровым, а затем доставленный в мон-рь. В соборе с нач. XIX в. хранилась почитаемая как чудотворная Тихвинская икона Божией Матери. В нач. XIX в. были сооружены настоятельские покои, братские кельи с гостиницами, кухни, кладовые и погреба,

хлебный амбар, каретный двор, сараи вдоль всей зап. ограды. С вост. стороны был посажен фруктовый сад и выкопан пруд для разведения рыбы. С севера, запада и юга были построены проездные ворота. За оградой находились ветряная мельница голл. типа и скотный двор. К сер. XIX в. за версту от О. м. стояла часовня (построена церковным мастером маляром Романом Семёновым) с неглубоким колодцем внутри, по преданию, выкопанным свт. Ионой в память об избавлении от морового поветрия. В срубе колодца находился деревянный крест с распятием, там же имелся иконостас с неск. иконами (Пресв. Богородицы с предстоящими мц. Акилиной и блгв. кн. Романом, св. Иоанна Предтечи, свт. Николая Чудотворца), а также образы на холсте в рост свт. Ионы Отенского и прп. Онуфрия Великого.

Архим. Иларию, переведенный в О. м. из *Антониева Дымского мужского монастыря* и возглавлявший обитель в 1852–1859 гг., составил «Историко-статистическое описание Новгородского Отенского монастыря» (ОПИ НГОМЗ. № 12087. Л. 251–312 об.; не изд.). Он отмечал удаленность от населенных пунктов и труднодоступность О. м.: «...вокруг Отни местность очень глухая; ни проездных дорог, ни близкого поселка. Монастырь углубился среди лесов, густых зарослей и живет отдельной отшельнической жизнью. Истинный монах, стремящийся к посту и молитве, найдет здесь полное уединение, стряхнет суету мирскую, оставит всякий помысел о внешней жизни» (цит. по: *Секретарь*. 1998. С. 325). С 1894 по 1919 г. иноки вели «Летопись Отенского монастыря» (ОПИ НГОМЗ. № 11778. Л. 1–44; см.: *Петров М. Н.* 2000. С. 32–34).

К 1908 г. в обители проживали игумен, 10 монахов и 20 послушников. В мон-ре имелся собор Рождества св. Иоанна Предтечи (с 2 приделами: прп. Онуфрия Великого и Трех святителей), под «одним кровом» с которым находился теплый храм свт. Ионы Отенского. Отдельно стояла холодная ц. свт. Николая Чудотворца (XV в.). 5 нояб. отмечался день преставления свт. Ионы, 9 марта праздновалось обретение его мощей. В т. н. ильинскую пятницу (в пятницу перед днем памяти прор. Илии) совершался крестный ход из Новгорода и из ближайших деревень в О. м., из обители он направлялся

в часовню у колодца, где служили водосвятный молебен. 26 июня проводился крестный ход вокруг мон-ря.

В 1918 г. О. м. возглавил его постриженник 76-летний иером. Иона, выпускник Новгородской ДС. В составленной в том же году ведомости со сведениями о монашествующих, послушниках и хозяйственной деятельности О. м. отмечалось, что монастырь владел 31 дес. пахотной земли в Новом селеще и Новинке, а также ок. 80 дес. покосной земли. Капитал обители составлял 1096 р. 15 к. наличными деньгами. В монастырской б-ке числились 553 книги, в т. ч. рукописные. В О. м. жили 8 монашествующих, включая игумена, и 5 послушников. Согласно «Летописи...», в мае 1918 г. крестьяне дер. Посад пытались реквизиовать монастырскую землю, опираясь на решение Новоселицкого волостного совета; «по поводу этой бумаги настоятель и братия, собравшись вместе, вышли к крестьянам... и с Божией помощью, молитвами заступника нашего святителя Ионы устыдили заблудших овец стада Христова, и последние, так настойчиво желавшие реквизиовать монастырскую всю землю и даже имущество монастыря, устыдились и решили взять в свою пользу только три пожни и селцо с вспаханной уже монастырем землей» (цит. по: *Петров М. Н.* 2000. С. 33).

4 дек. 1918 г. «граждане сельских местностей сел. Руссы Подборезской волости» (всего 14 чел.) составили прошение, адресованное властям, о необходимости сохранения обители, поскольку «привыкли к ее монастырскому богослужению и благолепию монастырских храмов и посещению крестных ходов»; они заявляли, что храмы, имущество монастыря и братию возьмут под свою защиту и охрану (*Жервэ*. Отенский мон-рь. 1997. С. 287–288; *Она же*. 2001. С. 208). 5 марта 1919 г. О. м. был преобразован в сельскохозяйственную коммуны, к-рую возглавили назначенный Синодом игум. Феодосий († 1934) в качестве председателя коммуны и казначей иером. Герман. 16 марта, согласно «Летописи...», «монастырское хозяйство перешло в ведение советской власти» (*Петров*. 2000. С. 34). Была составлена подробная опись имущества, находившегося в мон-ре. В 1922 г. комиссия, состоящая из музейных экспертов, отметила наличие в мо-

настыре 17 предметов XVII–XIX вв. (потиров, напрестольных крестов, Евангелий, окладов и дарохранильниц), а в 1923 г. когда в О. м. оставались только 3 чел., включая игум. Феодосия, обнаружила, что предыдущий список неполон, и зафиксировала пропажу части церковной утвари. В янв. 1928 г. О. м. был закрыт, Ионинская ц. стала приходской. Общине, насчитывавшей 112 чел., церковь с 2 часовнями передавалась в бессрочное и бесплатное пользование с обязанностью брать на себя все текущие расходы.

19 февр. 1930 г. постановлением начальника Бронницкого райотдела, подтвержденным президиумом окружного исполкома 29 марта, приход (под предлогом отсутствия желающих взять здание в аренду) был упразднен, монастырское имущество музеефицировано или передано в с. Бронница. В том же году при бывш. монастырской Никольской ц. был организован приход из 26 жителей близлежащих деревень во главе с архим. Феодосием и игум. Ионой. 10 июня 1934 г. постановлением президиума Леноблисполкома приход был ликвидирован, постройки монастыря переданы колхозу «Переселенец». Здания О. м. были разрушены во время боев под дер. Посад 4–8 дек. 1941 г., когда по частям испан. франкистской «Голубой дивизии», стоявшим в бывшем мон-ре и устроившим в нем продовольственные склады, были нанесены удары советской авиации и реактивной артиллерии («катуш») (Ковалев Б. Н. Добровольцы на чужой войне: Очерки истории Голубой дивизии. Вел. Новг., 2014. С. 142–143, 208–209, 211). На месте, где под спудом находятся мощи свт. Ионы, установлен деревянный крест. Аналогичный крест поставлен над срубом колодца, по преданию, выкопанного свт. Ионой, на месте бывш. часовни по дороге к Волхову, в километре от мон-ря. В «ильинскую пятницу» местные жители посещают эти места для поклонения.

М. В. П.

Каменный архитектурный комплекс XV в., состоявший из храма Трех святителей, ц. во имя св. Иоанна Предтечи, Никольской ц. и трапезной палаты, имеет черты сходства со зданиями, возведенными при предшественнике свт. Ионы на кафедре — свт. Евфимий II (Никольский собор и трапезная палата с ц. ап. Иоанна Богослова в Вязищском мон-ре).

Все эти постройки О. м., возможно кроме Никольской ц. и трапезной палаты, были утрачены при капитальной реконструкции обители в нач. XIX в. Тем не менее сохранившийся обмерный план мон-ря, выполненный В. С. Поливановым в 1799–1800 гг., дает представление об ансамбле (Комитет по гос. контролю, использованию и охране памятников истории и культуры С.-Петербурга). Трехсвятительский собор — это одноапсидный 4-столпный храм, зап. столбы показаны 8-гранными (очевидно, первоначально они были круглыми), а восточные — скругленными с востока и прямыми с запада. Храм имел притвор (на чертеже обозначен как паперть), с севера к нему примыкала колокольня. Очевидно, в XV — кон. XVIII в. здание существенно не перестраивалось. Наличие подцерковья, перекрытого накатником, а также особенности формы столбов храма роднят его с др. постройками Новгорода 60–70-х гг. XV в. — с церквями св. Симеона Богоприимца в Зверине монастыре, ап. Иоанна Богослова в Велебичах, свт. Николая Чудотворца в Гостинополе.

Иоанно-Предтеченский храм, примыкавший к ц. Трех святителей с юга, изначально был 4-столпным одноапсидным одноглавым, сложенным в смешанной технике из камня и плинфы, его перекрытия после разрушения первоначальных каменных, были сделаны из дерева. Позже к храму была пристроена юж. апсида и в нем перестроена юж. стена.

Никольская ц., просуществовавшая в перестроенном виде до 40-х гг. XX в., пребывает в руинах (2018). Это была 2-этажная одноапсидная церковь, нижний этаж к-рой перекрывался сводами, опиравшимися на квадратный в плане столб, расположенный в центре. Помещение 2-го этажа не имело столбов в интерьере и, вероятно, было перекрыто деревянным потолком. Собственно храм располагался в вост. части верхнего этажа здания, остальную часть зала занимала трапезная для «странного народу». С запада к зданию примыкала постройка той же ширины, примерно равная по площади Никольской ц. и составлявшая с ней единое целое. На нижнем этаже здесь находились кухня, трапезная и проч., а на верхнем — сени, игуменские кельи с прихожей и кладовые. Эта часть здания была разобрана при

перестройке в нач. XIX в. По мнению Л. А. Секретарь, трапезная с Никольской ц., сохранявшаяся в нач. XIX в., сооружена в XVI в. Е. А. Турова полагает, что Никольский храм с трапезной палатой практически не претерпел изменений с сер. XV в., когда был построен, согласно житийной традиции, свт. Ионой, а чертеж 1799–1800 гг. содержит достоверные сведения, позволяющие реконструировать плановую структуру храма и трапезной XV в. Турова считает, что собственно трапезная и в XV в. располагалась вместе с храмом в верхнем зале, к-рый насчитывал 11 окон в южной и сев. стенах. Пространство самого храма (в вост. направлении треть палаты) отделялось деревянной перегородкой на небольших квадратных столбиках. Верхний зал, по мнению исследователя, перекрывался деревянным сводом-потолком.

Наличие в 1-м ярусе одного столба делает маловероятной датировку всего объема церкви XV в. Совмещение в одном объеме трапезной и храма, разделенных лишь деревянной перегородкой, скорее всего является следствием переустройства храма уже в XVIII в. Вероятно, примыкавшие к храму с запада игуменские кельи представляли собой перестроенную древнюю трапезную палату, в нижнем этаже к-рой находились кухня и хлебодарня, о чем известно из сообщения о пожаре в XVI в. Видимо, одновременно с трапезной была перестроена и Никольская ц., в к-рой были ликвидированы изначально находившиеся там столбы. О двусоставности комплекса, разделенного на церковь и трапезную, говорит опись 1617 г., в к-рой упоминаются скатное покрытие храма и примыкавшие к нему палаты. Т. о., к нач. XIX в. от Никольской ц. и трапезной палаты XV в. остались только внешние стены, внутренняя же структура претерпела существенные изменения.

О строительстве в О. м. в XVI–XVII вв. известно только из ряда письменных источников: в это время появились каменная Онуфриевская ц. и св. врата. В росписи 1615 г. упоминается еще каменная ц. св. Петра (Анкудинов. 2008).

В 1800-е гг. комплекс мон-ря был перестроен — на месте церквей XV в. появился большой 4-апсидный 3-главый храм, состоявший из 2 частей, соединенных папертью. Основная часть здания была 3-престольной

(центральный престол — Рождества св. Иоанна Предтечи, северный — свт. Ионы Отенского, южный — прп. Онуфрия Великого). Меньшая, сев. часть с престолом Трех святителей отделялась от основного объема каменной стеной. Никольская ц. и трапезная палата были не капитально перестроены, а лишь отремонтированы в нач. XIX в. Тогда были заново воздвигнуты жилые и хозяйственные корпуса, перестроена ограда (ИРИ. Ч. 5. С. 398–400; чертежи в НГОМЗ и КГИОП СПб.). Архитектурный комплекс собора и Никольской ц., поросший деревьями и кустарником, не поставлен на гос. охрану и не изучался археологами. Частично работы были проведены на Никольской ц. в 1998–1999 гг. архитектурно-археологической экспедицией СПбГУ.

И. В. Антипов

Арх.: РГАДА. Ф. 96. Д. 7 (1617 г.); Ф. 280. Оп. 3. Д. 409. Л. 1–17; Д. 409а (1764 г.); ОИИ НГОМЗ. Ф. 32. Оп. 1. Д. 40 (1902 г.); Д. 41 (Опись ризницы, 1905–1911); Д. 52 (1918 г.). Ист.: ИРИ. Ч. 5. С. 402–418; АИ. Т. 4. № 232. С. 503; ААЭ. Т. 3. № 145. С. 209; Новгород. Лт. С. 139, 170, 262, 274–276; ПСРЛ. Т. 30. С. 199; Новгородские писцовые книги. СПб., 1859. Т. 1. Стб. 407; 1868. Т. 3. Стб. 46, 199; ОДДС. Т. 3. С. 497; Опись Новгорода 1617 г. М., 1984. Ч. 1–2. (Памятники отеч. истории; 3); Вел. Новгород во 2-й пол. XVI в.: Сб. док-тов / Сост.: К. В. Баранов. СПб., 2001. № 48. С. 194–195; Повесть об Ионе, архиеп. Новгородском // Кушелев-Безбородко. Памятники. Вып. 4. С. 30–34; То же // ПЛДР. 2-я пол. XV в. 1982. С. 358–375; То же // БЛДР. 1999. Т. 7. С. 232–252.

Лит.: ИРИ. Ч. 5. С. 394–401; Макарий (Миротлюбив), архим. Археол. описание церк. древностей в Повороте и его окрестностях. М., 1860. Ч. 1. С. 89, 90, 634–638; Ч. 2. С. 41–42, 89, 180, 194, 204; Строев. Списки иерархов. Стб. 74–76; Зверинский. Т. 2. С. 256; Калугин Ф. Зиновий, игумен Отенский. СПб., 1894; Тюмаков И. Ф. Ист.-стат. и археол. описание Отенского-Покровского-Трехсвятительского и Никольского муж. мон-ря. М., 1897; Слезкинский А. Г. Отня: (Из экскурсий в окрестности Новгорода) // ИВ. 1906. Т. 104. № 6. С. 909–926; Денисов. С. 586–587; Грабарь И. Э. О рус. архитектуре. М., 1969. С. 120; Турова Е. А. К вопросу о деревянных конструкциях в каменных постройках Новгорода XV–XVI в. // Памятники истории, культуры и природы Европ. России. Н. Новгород, 1994. С. 117–118; она же. Никольская трапезная Отенского мон-ря: (К истории погибшего памятника) // Охраняется государством: 4-я Рос. науч.-практ. конф. «Погибшие святыни». СПб., 1996. Ч. 2. С. 91–97; она же. Отенский мон-рь // Гдс Св. София, там и Новгород. СПб., 1997. С. 290–294; Петров Д. А. Архиеп. Иона Отенский как ктиторий новгородского церк. строительства // RM. 1995. Bd. 8. N 1. S. 114–137; он же. Строительство в Савво-Вишерском мон-ре и архиеп. Иона // Новгородские древности. М., 2000. Вып. 5. С. 113–120. (Архив архитектуры; 11); Жервз Н. И. Отенский мон-рь // Гдс Св. София, там и Новгород. СПб., 1997. С. 284–290;

она же. Утраченные святыни Новгородской земли: Иона-Отенский мон-рь // Петербургские чт.-97: Петербург и Россия: Мат-лы энцикл. 6-ки «С.-Петербург-2003». СПб., 1997. С. 74–81; она же. Новгородский Иона-Отенский монастырь: Страницы истории // Уваровские чт.-3: Рус. правосл. мон-рь как явление культуры. Муром, 2001. С. 205–210; Секретарь Л. А. Начальный период в истории повгородского Отенского мон-ря: (Строительная деятельность архим. Харитона и архиеп. Ионы) // Новгород и Новгородская земля. Новгород, 1998. Вып. 12. С. 324–333; Антипов И. В. Архитектурно-археол. разведки в Повгородском р-не // Археол. открытия, 1998. М., 2000. С. 12–13; он же. Кархит. истории Иона-Отенского мон-ря // Новгород и Новгородская земля. 2000. Вып. 14. С. 349–359; он же. Новгородская архитектура времени архиепископов Евфимия II и Ионы Отенского. М., 2009; Антипов И. В., Булкин Вал. А. Архитектурно-археол. исслед. экспедиции кафедры истории искусства СПбГУ в Новгородской обл. в 1999 г. // Повгород и Новгородская земля. 2000. Вып. 14. С. 68; они же. Архитектурно-археол. работы в Новгородской обл. // Археол. открытия, 1999. М., 2001. С. 3; они же. Новые мат-лы к истории новгородской архитектуры XV в. // Архитектурно-археол. семинар: Мат-лы заседания памяти Ю. П. Спегальского (1909–1969). СПб., 2001. С. 49; Петров М. И. Крест под молотом. Вел. Новгород, 2000; Анкудинов И. Ю. Роспись новгородских церквей 1615 г. // ПИС. 2008. 11(21). С. 379; он же. Мат-лы к перечню описей имущества мон-рей Новгородской земли XVI–XX вв. // Новг. АВ. 2013. Вып. 11. С. 239.

И. В. Антипов, М. В. П.

ОТЕЦ СВЯТЫХ НЕДЕЛЯ [слав. Недѣла предъ рѣтвомъ хрѣтовымъ, стѣхъ Отецъ; греч. Κυριακή προ τῆς Χριστοῦ γεννήσεως, τῶν ἁγίων πατέρων], воскресный день перед праздником Рождества Христова (25 дек.), обычно в период с 18 до 24 дек. Кроме О. с. н., за 2 воскресенья до Рождества бывает Праотец святых неделя (11–17 дек.), в воскресный день после Рождества — Богоотец святых неделя (26–30 дек.; см. ст. Богоотцы).

В гимнографическом последовании О. с. н. и Недели св. праотец прославляются в целом одни и те же ветхозаветные праведники: Адам, Авель, Сиф, Енос, Енох, Ной, Сим, Мелхиседек, Авраам, Исаак, Иаков, 12 патриархов, Моисей, Аарон, Самуил; все ветхозаветные пророки: Гедон, Сампсон, отроки Анания, Азария и Мисаил, Даниила, Захария и Иоанн Предтеча; праведные жены: Сарра, Ревекка, Рахиль, Анна, Мариа, Иудифь, а также др. ветхозаветные святы. В песнопениях как той, так и др. недели к ним могут прилагаться обобщающие наименования «праотцы» и «отцы». Особый акцент делается на прославлении Авраама, Исаака и Иакова, Моисея, 3 отроков

и прор. Даниила — в связи с этим можно заметить близость этих 2 недель к неподвижной памяти 3 отроков и прор. Даниила 17 дек., к-рая может совпадать с Неделями св. праотец.

История. В Типиконе Великой церкви IX–X вв., отражающем практику послеиконоборческого соборного богослужения К-поля, под 16 дек. приводятся чтения для Недели св. праотец и устав О. с. н., для к-рой указаны памяти Авраама, Исаака, Иакова, 3 отроков и прор. Даниила. На Пс 50 поются тропари 2-го гласа: Μεγάλα τὰ τῆς πίστεως κατορθώματα (Вѣліа вѣры ѿсправлѣніа), Ἐν πίστει τοὺς προπάτορας ἐδικαίωσας (Вѣрою прѣоцы ѿправдѣлѣ еси). На литургии — прокимен из Дан. 3. 26, Апостол — Евр. 11. 9–40, аллилуиарий со стихом из Пс 43. 2, Евангелие — Мф 1. 1–25, причастен Пс 32.1 (Mateos. Typicon. T. 1. P. 134–137).

Согласно Студийско-Алексиевскому Типикону XI в., отражающему наиболее архаичную из известных редакцию Студийского устава (сохр. только в слав. переводе), на О. с. н. соединяются последования воскресного богослужения и св. отец. В последование св. отец входят тропарь Вѣліа вѣры ѿсправлѣніа (совпадает с 1-м тропарем по Типикону Великой ц.), кондак 2-го гласа Рѣкописан. нагнъ Образа. ипакои, 2 канона — 6-го гласа с ирмосами Волноу морскому (собственно св. отец) и 1-го гласа с ирмосами Хрѣтосъ раждаѣтсѣ (предпразднства), стихиры и седальны. Воскресный канон на службе не поется вообще, т. к. в каноне 6-го гласа присутствуют тропари, прославляющие Воскресение Христово. Некоторые песнопения совпадают с Неделями св. праотец. Служба на литургии та же, что и в Типиконе Великой ц. (Пентковский. Типикон. С. 304–305).

В Евергетидском Типиконе XI в. устав службы О. с. н. излагается после 19 дек. В службе соединяются последования О. с. н., воскресное, предпразднства и рядового святого Минеи (святому посвящен только канон на утрене). Последование О. с. н. включает те же песнопения и чтения, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе, но на литургии поется причастен Пс 111.6. Приводятся указания для соединения со службой великого святого (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 343–345). Под 20 дек. есть некоторые особенности совершения этой службы

в период предпразднства Рождества Христова (Там же. С. 346). При совпадении с 24 дек. воскресные песнопения отменяются вообще, кроме степеней и Евангелия воскресного на утрене (Там же. С. 351).

Те же особенности (состав последования, указания о воскресных песнопениях) присутствуют и в *Мессинском Типиконе* 1131 г., отражающем одну из южно-италийских редакций Студийского устава (*Antanz. Turicon. P. 73–74, 77–78*).

В *Иерусалимском уставе*, представляющем собой неосавваитскую редакцию Студийского устава, последование О. с. н. и уставные указания в целом те же, что и в студийских Типиконах, только на вечерне добавлены паремии (Быт 14. 14–20; Втор 1. 8–11, 15–17; Втор 10. 14–21; те же, что и в неделю 7-ю по Пасхе — св. отец *Вселенского I Собора*, ссылка на этот день встречается в некоторых Типиконах). Песнопения св. отец присутствуют во всех группах изменяемых текстов, включая стихиры на литии и тропари по «Ныне отпускаеши», что указывает на высокий праздничный статус этой памяти. Однако полиелей (и величание в рус. традиции) в честь св. отец не поется. На литургии то же последование, что и в Типиконе Великой ц., включая причастен Пс 32.1.

Если О. с. н. попадает на день периода предпразднства (т. е. 18 или 19 дек.), песнопения предпразднства не поются (это указание отсутствовало в студийских Типиконах). Как и в Студийском уставе, в случае совпадения с 24 дек. отменяется воскресное последование, кроме степеней, прокимна и Евангелия воскресного на утрене. В некоторых ранних иерусалимских Типиконах отмечается, что воскресный канон не поется, поскольку в каноне О. с. н. присутствуют воскресные тропари (см., напр., *Sinait. gr. 1098, 1392 г., л. 80*), тогда как в более поздних рукописях и изданиях воскресный канон все же назначается, а воскресные тропари канона св. отец читаются 24 дек., когда отменяется воскресное последование Октоиха (Устав. М., 1641. Л. 341 об.; Типикон. Т. 1. С. 344).

Последование О. с. н. в совр. греческих и славянских богослужебных книгах включает: тропарь 2-го гласа *Μεγάλα τὰ τῆς πίστεως κατωρθώματα* (Вели́кая вѣры исправлѣнiя), кондак плагального 2-го (т. е. 6-го) гла-

са *Χειρόγραφον εἰκόνα* (Рѣко́писаннаго ѿб́раза), ипакои плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа *Ἀγγελὸς Παίδων ἐδρόσισε κάμινον* (А́нгелъ ѿтрокѣвъ про́си пѣць), канон плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа с ирмосом *Κύματα θαλάσσης* (Волно́ю морско́ю), нач.: *Φόβος σοι θανάτου ἀνοίγονται πύλαι* (Страхомъ твоѣмъ смѣртная ѿверза́ются врата), 2 цикла стихир-подобнов и неск. самогласных стихир, седальны, светилен.

В гимнографии О. с. н. в основном прославляются 3 отрока (Анания, Азария и Мисаил), прав. Авраам, Исаак, Иаков и прор. Моисей. Но при этом в некоторых песнопениях содержится перечисление целого ряда др. ветхозаветных праведников, начиная от Адама (см., напр., стихирю на «Славу» на литии 3-го гласа *Προσφύεζъ соворъ*).

А. А. Лукашевич

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ВОЙНА 1812 ГОДА, принятое в российской историографии название военной кампании на территории России (июнь — дек. 1812) в ходе войны 1812–1814 гг., во время наполеоновских войн; одно из центральных событий российской и европейской истории нач. XIX в. Термин «Отечественная война» появился еще в ходе самой войны; в исторической литературе закрепился после выхода статьи Ф. Н. Глинки «Рассуждение о необходимости иметь историю Отечественной войны 1812 года» (Сын Отечества. 1816. Ч. 27. № 4. С. 138–162).

О. в. была вызвана комплексом политических и экономических противоречий между Российской империей и Францией, в основе которых лежало, с одной стороны, стремление имп. Наполеона I Бонапарта к гегемонии в Европе, с другой — желание имп. *Александра I Павловича* восстановить систему «европейского равновесия», сохранить свои традиц. связи и сферы влияния в герм. гос-вах и на Ближ. Востоке, а также взять реванш за военные поражения России в 1805 и 1807 гг. Важнейшим фактором, ускорившим начало войны, стал отход России от политики континентальной блокады Великобритании, к которой она была вынуждена присоединиться по условиям Тильзитского союзного договора 1807 г. и к-рая существенно подрывала ее экономику.

Уже в 1810 г. обе стороны начали активную подготовку к войне. Рос-

сийское командование предлагало различные планы военных действий, однако в итоге имп. Александр I утвердил стратегическую концепцию буд. войны с Наполеоном I, рассчитанную на 3 года (1812–1814) и предусматривавшую ведение военных действий сначала на территории России, а затем — Зап. Европы. В основу плана кампании 1812 г., разработанного военным министром М. Б. Барклаем де Толли совместно с имп. Александром I, легло положение о необходимости отступления вглубь страны в отношении главной группировки неприятеля и активных действий против его слабых флангов с целью изматывания противника и достижения равенства сил. Разработке этого плана, названного современниками «скифским» (по аналогии с методами ведения войны скифами против войск персид. царя Дария I), способствовали данные российской разведки о более чем вдвое превосходящих силах неприятеля. Численность войск Великой армии, сосредоточенных накануне войны в Пруссии и Герцогстве Варшавском, оценивалась примерно в 450 тыс. чел., тогда как российские войска, расположенные на зап. границе, насчитывали лишь 210–220 тыс. чел. Перед О. в. они были разделены на 3 армии: 1-я Западная армия под командованием генерала от инфантерии М. Б. Барклая де Толли (ок. 120 тыс. чел.) находилась в районе Вильно, 2-я Западная армия во главе с генералом от инфантерии кн. П. И. Багратионом (45–48 тыс. чел.) — у г. Волковыска, 3-я Обсервационная армия генерала от кавалерии А. П. Тормасова (ок. 45 тыс. чел.) — на территории Вольнской губ.

10 июня 1812 г. французский посол в С.-Петербурге Ж. А. Лористон вручил председателю Гос. совета и Комитета министров ген.-фельдмаршалу гр. Н. И. Салтыкову ноту с объявлением войны, формальным поводом для чего послужило требование российского посла в Париже кн. А. Б. Куракина о выдаче ему паспорта для отъезда на родину.

12(24) июня 1812 г. Великая армия, в состав которой помимо франц. войск входили воинские контингенты вассальных Франции государств Центр. Европы и союзных ей Австрии и Пруссии, начала переправу через Неман. В течение недели границу Российской империи перешли

448 тыс. чел. (т. н. 1-й эшелон армии вторжения); позднее к ним присоединились еще 199 тыс. чел. (всего ок. 647 тыс. чел.). Имп. Наполеон I планировал, используя численный перевес в людской силе, поочередно разбить разобщенные российские армии в приграничных сражениях и навязать имп. Александру I выгодный для Франции мир. Однако война пошла по сценарию, разработанному в С.-Петербурге.

13 июня имп. Александр I, находившийся в Главной квартире 1-й Западной армии, подписал приказ, содержавший горячий призыв: «Воины! Вы защищаете веру, отечество, свободу. Я с вами. На зачинающего Бог». Чтобы продемонстрировать Европе свое миролюбие и подчеркнуть, что вина за начало О. в. лежит на противнике, российский император в тот же день послал к имп. Наполеону I ген.-адъютанта А. Д. Балашёва (Балашова) с предложением мира на условиях вывода Великой армии из России, но его поездка не увенчалась успехом. После этого Александр I прекратил все контакты с имп. Наполеоном I и не ответил ни на одно из 4 поступивших от него мирных предложений.

Следуя принятой концепции, 1-я и 2-я Западные армии начали отступление вглубь страны, уклоняясь от генерального сражения. Предписав кн. П. И. Багратиону отходить в сторону Минска для взаимодействия с 1-й армией, М. Б. Барклай де Толли двинулся к Дриссе. По достижении укрепленного Дрисского лагеря, находившегося между дорогами на Москву и С.-Петербург, российское командование обсудило проект ген.-лейтенанта К. Л. Фуля, согласно к-рому 1-я армия должна была принять на себя основной удар, а 2-я армия — действовать во фланге и тылу неприятеля. Однако, получив известие, что силы Багратиона отеснены корпусом маршала Л. Н. Даву на юг от Минска и, следов., не смогут принять участие в предполагаемом сражении, Барклай де Толли убедил Александра I продолжить отступление, оставив для прикрытия петербургского направления корпус ген.-лейтенанта гр. П. Х. Витгенштейна.

7 июля имп. Александр I, уступив уговорам приближенных, покинул Главную квартиру и направился в С.-Петербург, чтобы военные неудачи не бросили тень на имп. власть.



Имп. Александр I.
Раскрашенная гравюра. 1814 г.

Несмотря на отъезд из армии, роль имп. Александра I в О. в. не была пассивной, как это неоднократно утверждалось в исторической литературе. Являясь верховным руководителем гос-ва, он принимал все важнейшие стратегические и военно-политические решения. Уже в первые месяцы войны российский император объявил борьбу с Наполеоном I всенародным делом и начал антинаполеоновскую пропаганду, оказывавшую значительное влияние на общественное мнение не только в России, но и в Зап. Европе. Однако главная заслуга Александра I заключалась в его непоколебимом решении не заключать мир до тех пор, пока на территории России останется хотя бы один неприятельский солдат. Твердая позиция российского императора свела на нет саму возможность победы Наполеона I, став в конечном счете одной из главных причин буд. триумфа России.

6 июля 1812 г. имп. Александр I подписал манифест «О сборе внутри государства земского ополчения», к-рый свидетельствовал о том, что в борьбе с вторгнущимся в пределы России врагом император решил сделать основную ставку на Православие и народную войну. Император обращался ко всем своим подданным, «ко всем сословиям и состояниям, духовным и мирским», приглашая их «единодушным и общим восстанием содействовать против всех вражеских замыслов и покушений» (ПСЗ. Т. 32. № 25176. С. 388). Он предлагал поражать неприятеля «на каждом шаге» «всеми средствами и силами, не внимая ни-

каким его лукавствам и обманам». Манифест содержал знаменитую фразу: «Соединитесь все: с крестом в сердце и с оружием в руках никакие силы человеческие вас не одолеют». По свидетельству современников, манифест оказал существенное влияние на патриотическое настроение широких масс. Прямо противоположное впечатление он производил на офицеров Великой армии, которые увидели в нем «призыв к бесконечной войне» и усомнились в победоносном завершении своего похода. «Как и когда, — писал лейтенант О. Рёдер фон Бомсдорф, — будет закончена борьба с самодержцем девятой части земли, который призвал... своих подданных истреблять нас любыми находящимися в их распоряжении средствами» (*Röder von Bomsdorff O. W. Mittheilungen aus dem russischen Feldzuge. Lpz., 1816. Bd. 1. S. 111–112*).

Решение императора поддержала Русская Православная Церковь: Синод выпустил воззвание, к-рое вслед за манифестом читали во всех храмах страны. В нем подчеркивалась связь происходивших событий с Великой Французской революцией, во время к-рой «ослепленный мечтою вольности» франц. народ казнил законного кор. Людовика XVI и осквернил собственные храмы, чем заслужил проклятие Бога, распространившееся также и на те страны, к-рые последовали за Францией. Имп. Наполеон I именовался «василолюбивым, ненасытым, не хранящим клятв, не уважающим алтарей врагом», к-рый «покушается на нашу свободу, угрожает домам нашим и на благолепие храмов Божиих простирает хищную руку». О. в. осознавалась как «искушение», нависшее над Россией, которое она должна преодолеть с Божией помощью и еще больше утвердиться «в уповании на Промысел». Церковь призывала прихожан «принять оружие и щит» и «охранить веру отцов». Духовенству предписывалось укреплять людей в вере и призывать к участию в организации и деятельности ополчения: «Всех научайте словом и делом не дорожить никакою собственностью, кроме веры и Отечества» (РГИА. Ф. 796. Оп. 93. Д. 627. Л. 15).

В плане выполнения духовенством этого предписания показателен случай, происшедший 25 июля 1812 г. в Тамбове во время заседания мест-

ного дворянского собрания, рассматривавшего вопрос о создании ополчения. Еп. Тамбовский и Шацкий *Иона (Василевский (Васильевский))*; впоследствии митрополит), совершив литургию, в полном облачении вошел в дом, где проходило собрание, исполнил молебственное пение с колена преклонением и обратился к дворянству и купечеству с краткой речью, призвав «ополчиться единодушно и сокрушить зубы скрежещущего врага», доказать, что «мы за святость веры, за дом Божией Матери, за честь и славу великого монарха нашего готовы победить или умереть». Епископ первым внес 3 тыс. р. на создание ополчения. Этот поступок, по словам очевидца, «побудил все состояния к похвальному соревнованию».

Положения воззвания Синода нашли отражение и развитие в речах церковных иерархов, в проповедях и молитвах священнослужителей, обращенных к армии, ополчению и народу. Огромной популярностью пользовались речи выдающихся проповедников того времени митр. С.-Петербургского и Новгородского *Амвросия (Подобедова)* и еп. Дмитровского *Августина (Виноградского)*; впоследствии митрополит), временно управлявшего Московской епархией «до выздоровления» митр. Московского *Платона (Левшина)*.

Во всех епархиях вскоре стали читать специальные молитвы, к-рые, как правило, были составлены епархиальными архиереями, отпечатаны в типографиях и разосланы по

бедова). Даже в Великом княжестве Финляндском была составлена особая молитва, содержащая смиренную просьбу к Богу «положить предел высокомерию завоевателя» и «даровать победу справедливому делу» «миролюбивого Государя» Александра I.

Антинаполеоновская церковная проповедь, подчеркивавшая религиозное значение войны (ее представляли как священный подвиг в защиту Православия от «безбожной» Франции), укрепляла в рус. обществе сознание национального единства и поддерживала патриотические настроения.

Религ. фразеология активно использовалась также светской пропагандой. Напр., полковые священники в войсках распространяли информацию из письма профессора Дерптского ун-та В. Ф. Гецеля, к-рое было послано в начале О. в. М. Б. Барклаю де Толли. Применив к франц. алфавиту принцип евр. изображения чисел, где первые 10 букв обозначают единицы, а прочие — десятки, Гецель высчитал в имени и титуле Наполеона I «звериное число 666», а также, истолковав 2 фрагмента Апокалипсиса (Откровения св. Иоанна Богослова), предсказал его скорое падение. Последнее объяснялось числом 42: согласно Апокалипсису, власть зверю (отождествлявшемуся христ. эсхатологией с антихристом) будет дана на 42 месяца, а Наполеону I в то время было 42 года. Исчисления Гецеля и размышления о созвучии имен Наполеона и «апокалипсического» Аполлиона (демона истребления, разрушения и смерти) имели в эпоху О. в. довольно широкое распространение, оказывая влияние не только на простой народ, но и нередко на представителей дворянства.

Для создания соответствующего образа врага активно использовались также изобразительное искусство и худож. лит-ра. В 1812 г. были изданы десятки карикатур, на к-рых франц. император был изображен в демоническом облике (с рогами и хвостом) или стоящим рядом с сатаной и чертями. Известный график И. И. Тербенёв выполнил портрет Наполеона I, где его лицо состояло из мертвых тел, а одежда — из обрывков карты Европы. Этот художественный прием был заимствован автором с гравюры XVIII в., изображавшей голову царя Ирода, составленную из трупов Вифлеем-

ских младенцев. Г. Р. Державин в ряде возвышенных произведений, используя подчас чрезмерные гиперболы, представил О. в. как борьбу тьмы со светом, зла с добром, нечестия с Православием. Напр., в лиро-эпическом гимне 1812 г. «На прогнание французов из Отечества» (опубл. в янв. 1813) имп. Наполеон I изображен вышедшим из бездны «таинственных чисел зверем», «в плоти седьмглавым Люцифером, о десяти рогах венчанным», драконом или «демоном змеевидным», который в сопровождении подчиненных ему ехидн шествует по земле, сея повсюду смерть. Все живое бежит от зверя прочь, но вот на его пути встает «агнец белоруный, смиренный, кроткий, но челоперуный» — имп. Александр I, к-рый поднимает народ на борьбу за веру, против «врагов Христовых».

Несмотря на допускавшиеся по законам жанра приемы преувеличения (гипербола, гротеск, ирония), антинаполеоновская пропаганда опиралась на реальные исторические факты и отражала осмысление современниками их сакрального смысла. Еще до начала О. в. события, происходившие во Франции (гонения на Церковь и духовенство во время Великой Французской революции, введение республиканского календаря и провозглашение новой религией культа Разума), а также слишком прагматичная, даже беспринципная церковная политика Наполеона I, его неоднократные столкновения с папой *Пием VII*, закончившиеся в 1809 г. отлучением франц. императора от Церкви и пленением Римского первосвященника, создали у современников ощущение некоего духовно-религ. мятежа, поднятого Наполеоном I против христианства. В 1806–1807 гг. в связи с созывом Наполеоном I в Париже Великого синода (о созыве объявлено в окт. 1806, заседал в февр.—апр. 1807), вызванного желанием преодолеть национальную обособленность евреев и привлечь их в армию, возникла легенда о демонической сущности франц. императора. Великий синод (высшее религ. учреждение Древней Иудеи), осудивший в свое время на распятие Иисуса Христа, не созывался полтора тысячелетия. По существовавшему преданию, вновь собравшийся синод должен был ознаменовать приход антихриста. Неудивительно, что уже



Наполеон в руках дьявола.
Немецкая карикатура. После 1813 г.

приходским храмам: в Московской епархии — «Молитва об изгнании врагов из Отечества» еп. Августа (Виноградского), в С.-Петербургской — «Пастырское приглашение к молитве» митр. Амвросия (Подоб-

извещение о его предстоящем созыве встревожило христиан. При этом если большинство европ. гос-в ограничилось замалчиванием этого события, то в России, находившейся в то время в состоянии войны с Францией, правосл. Церковь в специальном объявлении Синода от 15 дек. 1806 г., читавшемся во всех храмах страны, дала ему соответствующую оценку, намекнув на приход «лже-мессии». 25 янв. 1807 г. с аналогичным посланием выступил митр. Римско-католической Церкви в России Станислав *Богуш-Сестрентцевич*. Идея о демонической сущности Наполеона I была развита в 1808–1809 гг. в Испании и в герм. гос-вах. В 1812 г. в России она вновь оказалась востребованной. Великая армия, залившая кровью половину Европы, грабившая и осквернявшая рус. правосл. храмы, действительно воспринималась многими как своеобразная темная сила, а ее предводитель сравнивался и даже отождествлялся с антихристом. Начавшаяся О. в. осознавалась многими не только как военно-политическое столкновение гос-в, но и как религиозно-цивилизационное противостояние правосл. России и «безбожной» Франции.

Помимо активной проповеднической деятельности правосл. духовенство внесло значительные денежные средства на организацию народного ополчения. 25 июля 1812 г. имп. Александр I утвердил доклад Синода от 17 июля, содержавший предложения: из прибылей, получаемых от продажи свечей в церквях, отдать 1,5 млн р. «в пособие к составлению новых сил» (ополчения); пригласить духовенство к пожертвованиям; разрешить причетникам, детям священно- и церковнослужителей и семинаристам (не выше риторического класса) по желанию «увольняться в ополчение» (Там же. Д. 634. Л. 9–10). Пожертвования от духовенства поступали в местные духовные консистории, откуда по согласованию с губернаторами направлялись в губ. комитеты народного ополчения. Епархиальные архиереи сообщали в Синод о количестве собранных средств и о лицах, пожелавших поступить в ополчение. Согласно рапортам архиереев, хранящимся в архиве Синода, и нек-рым др. источникам, общая сумма пожертвований правосл. духовенства на ополчение (вместе с 1,5 млн р., выделен-

ных Синодом) составила: 2 405 076 р. 60 к. ассигнациями, 27 214 р. 88 к. серебром, 556 р. золотом, 3 388 р. 10 к. медью; 60 пудов 27,5 фунта 67,5 золотника (свыше 994 кг) серебра и 10 фунтов 18,5 золотника (свыше 4 кг) золота в изделиях и слитках. Наиболее крупные вклады составили пожертвования ряда монастырей: Троице-Сергиева лавра внесла 70 тыс. р. ассигнациями, 2 500 р. серебром и 5 пудов 20 фунтов 20 золотников (свыше 90 кг) серебра в вещах и слитках; Александро-Невская лавра — 25 225 р. и 5 пудов 37 фунтов 85 золотников (свыше 97 кг) серебра. *Ферапонтов Лужецкий в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужской монастырь* пожертвовал 2 тыс. р. в пользу больных и раненых воинов.

Согласно вышеупомянутым рапортам, в ополчение вступили 412 лиц духовного сословия, среди ко-

вновь подошли к Смоленску, где 4–6 авг. вели бои за город с переправившимися через Днепр основными силами Великой армии. Во время сражения на городской крепостной стене находился священник Одигитриевской ц. Смоленска Никифор Мурзакевич, ободрявший оборонявшихся и причащавший раненых. По представлению ген.-майора И. Ф. Паскевича «за столь примерный и похвальный поступок» о. Никифор был награжден скуфьей. В нач. авг. 1812 г. из Успенского собора Смоленска в Москву (затем в Ярославль) еп. Смоленским *Иринеем (Фальковским)* была вывезена чудотворная *Смоленская икона Божией Матери «Одигитрия»*. После Смоленского сражения М. Б. Барклай де Толли принял решение продолжить отступление. По его распоряжению российские войска взяли с собой список Смоленской иконы Божией Матери «Оди-



*Пригороды мест. Бешенковичи
Лепельского у. Витебской губ.
на правом берегу р. Зап. Двина,
29 июля 1812 г.
Литография
по рис. К. В. Фабера дю Фор.
30-е гг. XIX в.*

торых значительное место занимали ученики духовных академий, семинарий и уездных уч-щ. Так, из КазДА в армию ушли 56 чел., из КДА — 22, из Калужской ДС — 50 чел. Помимо семинаристов и церковнослужителей, которые, как не имевшие священного сана, могли взять в руки оружие, при отрядах народного ополчения состояли священники, выполнявшие те же функции, что и военное духовенство в регулярной армии.

На театре военных действий после ряда арьергардных схваток и боев — при Островно, Какувачине, Лучесе (1-я Западная армия), под Миром, Романовом и Салтановкой (2-я Западная армия) — российские войска смогли оторваться от преследования и 22 июля успешно соединились под Смоленском, сорвав тем самым план Наполеона I разбить российские армии поодиночке в приграничных генеральных сражениях. После неудачной (из-за разногласий в среде высшего военного руководства) попытки перейти в наступление российские войска

гитрия» — т. н. надвратный образ Божией Матери (находился в храме Рождества Пресв. Богородицы над 1-м ярусом Флоровской башни Смоленского кремля), выполненный в 1535 г. иконописцем Постником Ростовцем по повелению царя Иоанна IV Васильевича Грозного. Хранение иконы было поручено 1-й артиллерийской бригаде полковника В. А. Глухова. При выносе образа на городской площади при большом стечении народа был отслужен молебен. Священник закончил чтение Евангелия словами: «Пребысть же Мариам с нею яко три месяцы, и возвратися в дом Свой», к-рые оказались пророческими: икона вернулась в Смоленск ровно через 3 месяца. Все это время она сопровождала российскую армию во всех событиях и сражениях О. в. вплоть до освобождения Смоленска. По свидетельству ген.-лейтенанта П. П. Коновницына, «войска с благоговением зрели посреди себя образ сей и почитали оный благоприятным залогом Всевышнего Милосердия. При одержании над неприятелем важных побед и успехов приписомы были всегда пред

иконою благодарственные молебствия» (РГВИА. Ф. ВУА. Оп. 1. Д. 3465. Ч. 11. Л. 485).

Практически с первых шагов Великой армии по территории России завоеватели начали грабить православные храмы и мон-ри. При этом зап. губернии (отчасти из-за политики, проводимой местными властями, а также из-за измены архиеп. Могилёвского *Варлаама (Шишацкого)*), присягнувшего Наполеону I пострадали сравнительно мало: в Вольноско-Житомирской епархии было разграблено 12 церквей, в Могилёвской — 3 мон-ря и 11 храмов, в Минской — 4 мон-ря и 36 церквей. В Центральной России грабежи приобрели массовый характер, в общей сложности там было разорено более 50% всех существовавших на оккупированных землях церквей: в Смоленской епархии — 6 мон-рей и 252 (по др. данным, 323) церкви, в Калужской епархии — 2 мон-ря и 24 (по др. данным, 27) церкви.

Во время оккупации Смоленска лишь благодаря ходатайству свящ. Никифора Мурзакевича избежал разорения Успенский собор: священник попросил маршала И. Мюрата поставить караул у собора, «чтобы не впускать в него нижних чинов». Кроме того, Мурзакевичу удалось частично спасти от расхищения архиерейскую ризницу и неск. церквей, а также помешать франц. артиллеристам снять с колоколен Успенского собора, Одигитриевской ц. и храмов Троицкого мон-ря колокола для перелива в пушки. Отец Никифор заботился и о духовном состоянии смолян (исполнял церковные требы), ухаживал за ранеными рус. солдатами, остававшимися в городе. Подчас оккупанты обходились со священнослужителями очень жестоко. Так, 14 сент. на священника Успенского собора в Смоленске Василия Щировского прямо во время службы наполеоновские офицеры натравили собак, после чего от полученных ран и стресса священник заболел и 2 окт. скончался. Священника ц. Успения Пресв. Богородицы с. Стабна (Стабны) Смоленского у. Емельяна Волочкова за отказ выдать церковные ценности французы привязали к хвосту лошади и протаскивали до соседнего с. Печерска и обратно, отчего он скончался.

Еще до оставления Смоленска по настоянию генеральской оппозиции (вел. кн. Константин Павлович, кн.

П. И. Багратион, А. П. Ермолов, Н. Н. Раевский и др.) имп. Александр I решил назначить единого главнокомандующего всеми войсками на зап. театре военных действий. Для этой цели он создал Чрезвычайный комитет по выбору главнокомандующего под председательством ген.-фельдмаршала гр. Н. И. Салтыкова. 5 авг. члены комитета единогласно поддержали кандидатуру генерала от инфантерии М. И. Кутузова, к-рый через 3 дня был утвержден императором в должности главнокомандующего. Прибытие Кутузова 17 авг. в штаб-квартиру российских армий в с. Царёво-Займище было встречено с большим воодушевлением. Войска мгновенно облетела поговорка: «Приехал Кутузов бить французов», однако перелом в войне произошёл не сразу. Главнокомандующий приказал продолжить отступление с целью поиска позиции для генерального сражения. Через 4 дня позиция была избрана у с. Бородина. 23–24 авг. к армии присоединился корпус Московского ополчения. При его выступлении в поход 14 авг. еп. Августин вручил ему 2 хоругви, взятые из приходской Спасо-Преображенской ц. (одну — с изображением свт. Николая Чудотворца и Успения Пресв. Богородицы, другую — с изображением Успения Пресв. Богородицы и Воскресения Христова). От имени имп. Александра I Московскому ополчению был передан образ при. Сергия Радонежского, присланный императору митр. Платоном (Левшиным). Этот образ, сделанный из гробовой доски при. Сергия еще в царствование Феодора Иоанновича, находился в рус. армии во время русско-польск. войны 1654–1667 гг. и русско-швед. войны 1656–1658 гг. по повелению царя Алексея Михайловича и во время Северной войны 1701–1721 гг. по распоряжению царя Петра I.

По свидетельству ряда франц. мемуаристов, Наполеон I неоднократно (в Вильно, Витебске, Смоленске) испытывал колебания относительно целесообразности дальнейшего продвижения вглубь России. Но политическая необходимость закончить войну за одну кампанию каждый раз вынуждала его идти вперед. В результате ускоренных маршей, недостатка провианта и фуража, а также походных лишений Великая армия уже в первые 2 месяца войны потеряла за счет отставших, заболевших

и дезертировавших ок. 150 тыс. чел. Кроме того, ее центральная группировка была ослаблена по причине усиления фланговых корпусов (маршала Н. Ш. Удино и ген. Ж. Л. Э. Рейнье) после их неудач под Клястицами и Кобрином. В связи с этим к началу генерального Бородинского сражения 26 авг. между российской и Великой армиями на центральном направлении установился примерный паритет сил.

Накануне генерального сражения, 25 авг., по российскому военному лагерю пронесли список Смоленской иконы Божией Матери «Одигитрия». Вечером перед ней в присутствии Кутузова был отслужен молебен: «Духовенство шло в ризах, кадила дымились, воздух оглашался пением, и святая икона шествовала. Сама собою, по влечению сердца, сотысячная армия падала на колени и припадала челом к земле, которую готова была упоить досыта своей кровью. Везде творилось крестное знамение, по местам слышались рыдания. Главнокомандующий, окруженный штабом, встретил икону и поклонился ей до земли» (*Глинка Ф. Н.* Очерки Бородинского сражения. М., 1839. Ч. 1. С. 39).

Несмотря на титанические усилия, приложенные противниками в ходе Бородинского сражения, оно фактически закончилось вничью, поскольку ни одна из сторон не добила поставленных перед собой задач: фронтальные атаки частями Великой армии рус. позиций не привели к разгрому армии Кутузова, а последняя не смогла остановить Наполеона I. Понеся при Бородине большие потери и не дождавшись подхода резервов, российская армия продолжила отступление, намереваясь дать новое сражение на подступах к Москве, в районе Поклонной горы.

Донесение М. И. Кутузова имп. Александру I о Бородинском сражении, в к-ром сообщалось, что «неприятель отбит на всех подступах», было обнародовано в С.-Петербурге и воспринято как сообщение о победе. Строки о новом отступлении из него исключили, чтобы поддержать в народе надежду на благополучный исход войны. Император произвел М. И. Кутузова в ген.-фельдмаршалы, во всех храмах в честь успешного сражения отслужили благодарственные молебны. Однако 1 сент. на военном совете в Филях было принято

решение оставить Москву без боя ради сохранения армии.

На следующий день в Москву вступили части Великой армии Наполеона I. В Москве были разграблены и осквернены 22 из 24 существовавших мон-рей (РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Д. 19. Л. 1–18, за исключением Данилова и Новодевичьего; в Новодевичьем мон-ре размещались отряды Великой армии, но разрушений удалось избежать) и большинство церквей — 227 из 264 (в результате после О. в. упразднены 3 наиболее пострадавших мон-ря — Георгиевский, Ивановский (возобновлен в 1859) и Крестовоздвиженский, а также 11 приходских церквей). Успенский собор Московского Кремля — главная святыня Москвы — был разорен и превращен в конюшню, а также в помещение для переплавки риз с икон и др. серебряных и золотых вещей. В Высокопетровском мон-ре оккупанты устроили скотобойню, во мн. монастырских и приходских храмах — жилые помещения, конюшни и склады для хранения продуктов, соломы и овса. Они кололи на дрова иконы, стреляли в лики святых. Варварское поведение завоевателей было вызвано режимом оккупации, давшим волю их низменным инстинктам, разной конфессиональной принадлежностью противников, а также безразличным отношением большинства представителей Великой армии к религии вообще и непониманием ими ценностей и традиций рус. народа. Оккупанты нередко истязали священно- и церковнослужителей с целью выяснить, где спрятаны церковные ценности. В частности, по словам казначея московского Богоявленского мон-ря иером. Аарона, его плечи и спина «целый месяц были черны» от ударов саблями. Тщетно стараясь получить от него монастырское золото и серебро, французы таскали его «за волосы и бороду и наставляли к груди штыки» (РГВИА. Ф. ВУА. Оп. 1. Д. 3465. Ч. 10. Л. 21–21 об.). Защищая имущество своих храмов, многие представители духовенства погибли. Среди них наиболее известен настоятель (с 1773, с 1772 диакон) ц. Сорока мучеников Севастийских бывш. подмонастырской слободы Новоспасского мон-ря в Москве свящ. Петр Гаврилов. Также в Москве до смерти были забиты священник Архангельского собора Московского Кремля



Московский пожар.
1813 г.

Худож. А. Ф. Смирнов
(Музей-панорама
«Бородинская битва»,
Москва)

Иоанн Гаврилов, священник Георгиевского мон-ря Иоанн Алексеев, иеромонах Знаменского мон-ря Павел, священник ц. свт. Николая Чудотворца в Кошелях Иоанн Петров, священник ц. свт. Николая Чудотворца на Студенце Алексей Иванов, диакон той же церкви Михаил Федоров. Измученные пытками, скончались вскоре после освобождения Москвы священник ц. свт. Николая Чудотворца в Толмачах Иоанн Андреев и священник ц. свт. Николая Чудотворца в Гнезниках Петр Катышев. В Московской губ. от рук неприятеля погибли священник ц. Смоленской иконы Божией Матери с. Жохова Подольского у. Александр Максимов и пономарь того же храма Сергей Егоров. Пропали без вести, возможно были убиты, священники ц. Живоначальной Троицы с. Воробьева Московского у. Иаков Ильин и ц. Богоявления с. Богоявленского Подольского у. Федор Михайлов.

В уцелевших храмах оккупированной Москвы приходские священники проводили богослужения и совершали требы, что укрепляло моральный дух населения. После окончания О. в. московский ген.-губернатор гр. Ф. В. Ростопчин (Ростопчин), собирая сведения о поведении обывателей, отдал справедливую «достохвальному поведению духовенства», к-рое во время пребывания врага в Москве и Московской губ. «не переставало исполнять обеты своего священного сана, напоминая народу словом и делом обязанности его перед Богом и царем». По его мнению, «внушения служителей Православной Церкви преобразили смиренных поселян в мужественных защитников блаженно-го Отечества нашего — принявших смерть за веру и верность» (РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 4908. Л. 1–2). За про-

ведение богослужений в оккупированной Москве и за сохранение церковного имущества на-

персными крестами от Синода были награждены священники: ц. Рождества Пресв. Богородицы на Стрелке Алексей Иванов; ц. Максима Блаженного на Варварке Игнатий Иванов; ц. Живоначальной Троицы Егор Семенов; ц. Рождества Пресв. Богородицы в доме кнг. Голицыной Исидор Дмитриев; ц. Живоначальной Троицы Георгий Легонин; ц. сщмч. Ианнуария в Запасном дворце Григорий Гаврилов; ц. Грузинской иконы Божией Матери на Воронцовом поле Василий Гаврилов; ц. Казанской иконы Божией Матери с. Коломенского Московского у. Афанасий Ипатов (совершал богослужения и требы один при 5 церквях в окрестных селениях); ц. Вознесения Господня Алексей Марков (неприятельские солдаты, пытавшиеся выяснить местонахождение церковных ценностей, избили его и обрили ему голову и бороду). Протоиерей ц. Преображения Господня на Глинцах Петр Семенов, совершавший богослужения и имевший тяжелые увечья от врагов, был награжден золотым наперсным крестом, украшенным алмазами. В ц. св. Евпла практически ежедневно совершал службы протоиерей Кавалергардского полка Михаил Андреевич Гратинский (Гратинский), к-рый после Бородинского сражения поехал в Москву для обновления изношенной церковной ризницы и был захвачен неприятелем в плен. Несмотря на присутствие противника, о. Михаил возносил к Богу мольбы о победе рус. оружия. После оставления неприятелем Москвы свящ. Михаил Гратинский вернулся в свой полк. За доблестные подвиги он был награжден золотым наперсным крестом на Георгиевской ленте и орденом Св. Анны 2-й степени.

Разграбление Москвы и грандиозный пожар, уничтоживший более половины города, произвели неизгладимое впечатление на современ-

ников. Авторитет Александра I стремительно упал. При дворе сформировалась «партия поборников мира», в к-рую вошли вдовствующая имп. *Мария Феодоровна*, цесаревич Константин Павлович, гр. А. А. Аракчеев и др. сановники. Сомневаясь в успешном исходе войны, они призывали императора вступить с Наполеоном в мирные переговоры. Но Александр I был непреклонен. Напротив, он больше, чем когда-либо, был полон решимости бороться. Внешняя стойкость стоила императору тяжелых душевных переживаний. После сдачи Москвы он стал ежедневно читать Библию и подолгу молиться, находя в этом источник утешения и бодрости. Позднее император признавался: «Пожар Москвы осветил мою душу и наполнил мое сердце теплотой веры, какой я не ощущал до тех пор. Тогда я познал Бога» (*Знаменский П. В. Чтения из истории Рус. Церкви за время царствования имп. Александра I. Каз., 1885. С. 26*).

Бесчинство завоевателей подтверждало в глазах народа правильность положений церковной проповеди о безбожии противника и необходимости защиты св. веры, вызвало взрыв всеобщего негодования и явилось одной из причин народной войны, начавшейся при вступлении противника на территорию центральных губерний России. К моменту взятия Москвы война приобрела поистине всероссийский размах, в ее орбиту были втянуты все социальные слои населения. При приближении неприятеля жители в массовом порядке покидали города и села, угоняли скот, вывозили продовольствие. Крестьяне уездов, расположенных вблизи следования Великой армии, защищали свои дома и храмы от посягательств неприятельских фуражиров и мародеров. В движении сопротивления активно участвовали священно- и церковнослужители, некие из них стали даже организаторами и руководителями крестьянских отрядов самообороны. Во главе таких отрядов в 1812 г. находились: священник ц. Преображения Господня с. Крутого Юхновского у. Смоленской губ. Григорий Лелюхин, священник Рождественского собора г. Вереи Иоанн Скобеев (награжден золотым наперсным крестом на Георгиевской ленте за деятельность по освобождению Вереи), протоиерей ц. Успения Пресв. Богородицы с. Любунь Мо-

сальского у. Калужской губ. Иаков Чистяков, дьячок Пятницкой ц. г. Рошавля Смоленской губ. Савва Крастелёв (погиб при столкновении с неприятелем у дер. Козловка), пономарь Введенской ц. с. Савенки Сычёвского у. Смоленской губ. Алексей Смирягин (награжден знаком отличия Военного ордена за отнятие у франц. офицера ордена Почетного легиона и 4 карт России), дьячок ц. Живоначальной Троицы с. Рюховского Волоколамского у. Московской губ. Василий Рагузин (нес также разведывательную службу; награжден серебряной медалью «В память Отечественной войны 1812 года») и др.

По призыву имп. Александра I в короткие сроки были сформированы губ. ополчения, а также созданы иррегулярные войска (полки калмыков, башкир и др. народностей империи), к-рые, несмотря на слабую подготовку, значительно увеличили численность российской армии.

Между тем М. И. Кутузов с главными силами, оставив Москву, совершил знаменитый Тарутинский марш-маневр (выйдя из города по Рязанской дороге, перешел на Каширскую, затем — на Серпуховскую и Подольскую дороги и остановился лагерем у с. Тарутина), в результате к-рого российская армия не только заняла выгодную позицию, прикрыв юж. губернии страны, но и на неск. дней исчезла из поля зрения противника, не подозревавшего о ее местонахождении. Для наблюдения за частями Великой армии были высланы армейские летучие отряды. Все дороги из Москвы были блокированы частями ополчения.

В Тарутине российская армия отдыхала и пополнялась постоянно прибывавшими резервами, в то время как Великая армия, находясь в разоренной Москве, голодала и дисциплинарно разлагалась, постепенно теряя боеспособность. Наполеон I рассчитывал заключить в Москве мир, но его надежды не оправдались. Многократные попытки связаться по этому поводу с имп. Александром I провалились. Посланный к Кутузову для заключения перемирия ген. Ж. А. Лористон также вернулся ни с чем. Понимая, что дальнейшее пребывание в Москве не только не имеет смысла, но и грозит его армии гибелью, Наполеон I принял решение совершить фланговое движение на Калугу, уничтожить российские тыловые базы, а затем отступить к Смоленску

и встать там на зимние квартиры. 7 окт. Великая армия выступила из Москвы по направлению к Калуге, что вскоре было обнаружено партизанским отрядом А. Н. Сеславина.

12 окт. корпус Д. С. Дохтурова вступил с авангардом Великой армии под командованием принца Э. Богарне в ожесточенное сражение под Малоярославцем. В этом бою подвиг совершил священник 19-го егерского полка Василий Васильковский, который, согласно донесению Дохтурова Кутузову, находился «впереди полка с крестом» и «своим наставлением и примером мужества поощрял солдат поражать врагов и умирать бесстрашно за веру и Государя». Раненный в голову, он был вынесен с поля боя. По представлению Кутузова имп. Александр I пожаловал священнику орден Св. Георгия 4-го класса. В истории России это был первый, а в период наполеоновских войн единственный случай вручения такой награды священнику (еще ранее, 15 июля, о. Василий отличился в сражении под Витебском, где также находился с крестом «впереди сражающихся», поощрял наступающих и исповедовал тяжело раненных, сам получил ранение в щеку от рикошета ядра и сильную контузию в грудь от удара пули в наперсный крест; за героизм в том сражении был награжден камилавкой).

Во время сражения под Малоярославцем Кутузов перебросил главные силы российских войск на Калужскую дорогу и занял позицию позади этого города. Отказавшись от генерального сражения, Наполеон I двинулся по разоренной Старой Смоленской дороге. Российская армия преследовала противника параллельным маршем, вынуждая угрозой возможного обхода постоянно ускорять темп отступления. 22 окт. под Вязмой российские войска попытались отрезать несколько корпусов противника, но были отбиты. В кон. окт. Великая армия подошла к Смоленску, однако с планами на зимовку пришлось расстаться, поскольку город был почти полностью сожжен, а запасы продовольствия и фуража оказались незначительными. 2 нояб. Великая армия продолжила отступление. К этому времени она насчитывала уже чуть более 41,5 тыс. боеспособных солдат, еще ок. 30 тыс. чел. представляли собой неорганизованную толпу.

3–6 нояб. под Красным российские войска повторили попытку отрезать несколько неприятельских корпусов, в результате почти полностью уничтожив корпус маршала М. Нея. Значительно активизировались действия на флангах Великой армии, где благодаря переброске армии адмирала П. В. Чичагова с Дуная и корпуса ген.-лейтенанта барона Ф. Ф. Штейнгеля из Великого княжества Финляндского образовалось численное превосходство российских войск. Корпуса гр. П. Х. Витгенштейна и барона Ф. Ф. Штейнгеля освободили Полоцк, 3-я Западная



Освобождение Вязьмы.
20-е гг. XIX в.
(Музей-панорама
«Бородинская битва»,
Москва)

армия П. В. Чичагова (образованная путем объединения армии А. П. Тормасова с Дунайской армией) заняла Минск и Борисов, перерезав главный путь отступления основной группировке сил Наполеона I. Великая армия оказалась в окружении, создалась реальная возможность ее уничтожения в районе р. Березины. Однако из-за несогласованности действий и многочисленных ошибок российского командования 14 нояб. Наполеону I удалось переправиться через Березину и, прорвав кольцо окружения, выйти к Вильно. Потери Великой армии при Березине были огромными: она оставила там все обозы, большую часть отставших, практически всю еще имевшуюся кавалерию и артиллерию. Дальнейшее отступление остатков Великой армии до зап. границы Российской империи походило на паническое бегство.

По окончании боевых действий на территории страны ген.-фельдмаршал М. И. Кутузов имел полное основание написать имп. Александру I: «Неприятель с бедными остатками бежал за границу нашу» (М. И. Кутузов. 1954–1956. Т. 4. Ч. 2. С. 610). Более 500 тыс. чел. из Великой армии нашли в России свою гибель или по-

пали в плен; начальник штаба имп. Наполеона I маршал Л. А. Бертье, докладывая в нач. 1813 г. императору о результатах О. в., был вынужден сделать вывод: «Армии более не существует». Логическим продолжением О. в. стали военные кампании 1813 и 1814 гг., получившие в отечественной историографии название «Заграничные походы русской (российской) армии» и завершившиеся взятием Парижа 19(31) марта 1814 г. и низложением имп. Наполеона I.

25 дек. 1812 г. имп. Александр I в манифесте, изданном по случаю изгнания неприятеля из пределов России, назвал главной причиной победы помощь Бога: «Не отнимая достойной славы ни у главнокомандую-

щего над войсками нашими знаменитого полководца, принесшего бес-

смертные Отечеству заслуги, ни у других искусных и мужественных вождей и военачальников, ознаменовавших себя рвением и усердием, ни вообще у всего храброго нашего воинства, можем сказать, что содеянное ими есть превыше сил человеческих. И так да познаем в великом деле сем промысел Божий» (ПСЗ. Т. 32. № 25295. С. 486–487). В др. манифесте от того же числа император объявил о своем намерении соорудить храм во имя Христа Спасителя «в ознаменование благодарности... к промыслу Божию, спасшему Россию от грозившей ей гибели» (Там же. № 25296. С. 487–488). Та же мысль была выражена в надписи на реверсе серебряной медали «В память Отечественной войны 1812 года», учрежденной 5 февр. 1813 г. для участников О. в.: «Не нам, не нам, а имени Твоему». Эта библейская фраза была помещена также на реверсах бронзового наперсного креста и бронзовых медалей на Владимирской и Аннинской лентах, учрежденных Высочайшим манифестом от 30 авг. 1814 г. для духовенства, священнодействовавшего в 1812 г., дворянства и купечества соответственно. Тогда же имп. Александр I постановил проводить в день Рождества Христова ежегодное празднество,

получившее офиц. наименование «Рождество Спасителя нашего Иисуса Христа и воспоминание избавления Церкви и Державы Российской от нашествия галлов, и с ними двадцати язык». В этот день после окончания литургии было решено совершать особое благодарное молебствие с коленопреклонением при чтении специально установленной на этот случай молитвы, текст к-рой по поручению Синода написал архим. свт. *Филарет (Дроздов*; в посл. митрополит).

Действия священно- и церковнослужителей в ходе О. в. получили высокую оценку со стороны церковных и гос. властей. 4 авг. 1813 г. в обращении ко «всему православному духовенству российскому» Синод отметил, что «сила слова и примера, с которою пастыри... внушали народу обязанности к Богу и верность к законному Государю, ободряли угрожаемых, утешали бедствующих и претворяли кротких поселян в отважных поборников Отечества, оправдана всенародным опытом и неоднократно засвидетельствована властями военными и гражданскими». «Изволением» имп. Александра I «от его священного престола и от всего христолюбивого Отечества» Синод засвидетельствовал «православному духовенству российскому благоволение и честь и благодарение» (С.-Петербургские сенатские вед.: Газ. 1813. № 36).

За отличия в О. в. и заграничных походах российской армии 1813–1814 гг. наград были удостоены свыше 90 из 200 полковых священников: 30 из них были награждены скуфьями, 35 — камилавками, 12 — наперсными крестами от Синода, 8 — орденами Св. Анны, 4 — золотыми наперсными крестами на Георгиевской ленте, 4 — золотыми наперсными крестами из Кабинета Его Императорского Величества. Позднее, в 1815–1818 гг., в т. ч. и за участие в военных действиях 1812–1814 гг., еще 67 полковых священников получили скуфьи, 45 — камилавки, 17 — наперсные кресты от Синода. 14 военных священников были ранены или контужены в О. в. и заграничных походах российской армии 1813–1814 гг., а священник Черниговского драгунского полка Кирилл Забуженков погиб в Бородинском сражении.

Желание выразить благодарность Богу за помощь в одержании побе-

ды привело к возникновению многочисленных церковных памятников О. в. В течение XIX — нач. XX в. в 20 епархиях было воздвигнуто не менее 49 церковных памятников, посвященных О. в., наиболее величественным из к-рых стал *Христа Спасителя храм* в Москве.

Сакральный смысл О. в. отражен и в Александровской колонне — памятнике имп. Александру I, открытому на Дворцовой пл. С.-Петербурга 30 авг. 1834 г., к 20-летию победы России над наполеоновской Францией. Помещенная на вершине колонны фигура ангела, имеющая портретное сходство с имп. Александром I, поражает змея крестом, что символизирует победу Православия над мировым злом, безбожием и гордыней.

Ист.: *Дубровин Н. Ф.* Отеч. война в письмах современников (1812–1815 гг.). СПб., 1882; Бумаги, относящиеся до Отеч. войны 1812 г. / Изд.: П. И. Щукин. М., 1897–1908. 10 ч.; Отеч. война 1812 г.: Мат-лы Военно-ученого архива Гл. штаба. СПб., 1900–1914. Отд. 1. Т. 1–21; 1903. Отд. 2. Т. 1; *Харкевич В. И.* 1812 г. в дневниках, записках и восп. современников. Вильно, 1900–1907. 4 вып.; Акты, док-ты и мат-лы для полит. и бытовой истории 1812 г. / Ред.: К. А. Военский. СПб., 1909–1912. 3 т.; *Военский К. А.* Отеч. война 1812 г. в записках современников. СПб., 1911; *Савёлова Л. М.* Московское дворянство в 1812 г. М., 1912; *Толычева Т.* Рассказы очевидцев о двенадцатом годе. М., 1912²; Французы в России: 1812 г. по восп. современников-иностранцев. М., 1912. 3 ч.; М. И. Кутузов: [Док-ты]. М., 1954–1956. Т. 4–5; Внешняя политика России XIX и нач. XX в.: Док-ты рос. МИД. М., 1962–1970. Т. 6–7; Листовки Отеч. войны 1812 г. М., 1962; 1812 г.: Восп. дневники. М., 1990; 1812 г.: Воспоминания воинов рус. армии. М., 1991; 1812–1814: Реляции, письма, дневники. М., 1992; Приходское духовенство в Отеч. войне 1812 г. / Публ.: С. А. Малышкин, В. И. Цвиркун // Рос. архив: История Отечества в свидетельствах и док-тах XVIII–XX вв. М., 1994. Т. 5. С. 85–96; 1812 г. в восп. современников. М., 1995; Москва и Отеч. война 1812 г. / Авт.-сост.: Д. И. Горшков. М., 2011–2012. 2 кн.; «Война перьев»: Офиц. донесения о боевых действиях 1812–1814 гг.: Сб. док-тов / Сост.: А. А. Подмазо и др. СПб., 2014; Дневник полкового священника 41-го егерского полка *Евфимия Левитского*. М., 2015.

Лит.: *Ахиярмутов Д. И.* Описание войны 1812 г. СПб., 1819; *Бутурлин Д. П.* История нашествия имп. Наполеона на Россию в 1812 г. СПб., 1823–1824. 2 ч.; *Михайловский-Данилевский А. И.* Описание Отеч. войны в 1812 г. СПб., 1839. 4 ч.; *Богданович М. И.* История Отеч. войны 1812 г., по достоверным источникам. СПб., 1859–1860. 3 т.; *Розанов Н. Павл.* История Моск. епарх. управления со времени учреждения Свят. Синода (1721–1821). М., 1871. Ч. 3. Кн. 2; *Шильдер Н. К.* Имп. Александр I, его жизнь и царствование. СПб., 1897. Т. 3; Отечественная война и рус. об-во: Юбил. изд. М., 1911–1912. 7 т.; *Военский К. А.* Русское духовенство и Отеч. война 1812 г. М., 1912; Краткие ист. сведения о священнослужителях

воинских частей, участвовавших в Отеч. войне 1812 г. СПб., 1912; *Никольский А. В., прот.* Лица «духовного чина» Моск. епархии в их служении Церкви и Отечеству в 1812 г. М., 1912; *Розанов Н. Петр.* Московские святые в 1812 г. М., 1912; Смоленская старина. Смоленск, 1912. Вып. 2: 1812–1912: Юбил. изд. / Ред.: П. В. Михайлов, Н. Н. Редков; *Студитский И. М.* Русское духовенство в Отеч. войну 1812 г. Кострома, 1912; *Шавельский Г. И., протопр.* Военное духовенство в борьбе России с Наполеоном. М., 1912; *Тарле Е. В.* 1812 г. М., 1959; *Бескровный Л. Г.* Отечественная война 1812 г. М., 1968; *Иуцко В. Г.* Калужское духовенство в Отеч. войне 1812 г. // Калужская губ. на II этапе Отеч. войны 1812 г.: Проблемы изучения. Персоналии. Памятники. Малоярославец, 1998. С. 108–114; *Ивченко Л. Л.* Бородино: Легенда и действительность. М., 2002; *Мельникова Л. В.* Отечественная война 1812 г. и РПЦ // ОИ. 2002. № 6. С. 27–38; она же. РПЦ в Отеч. войне 1812 г. М., 2002; она же. Армия и Правосл. Церковь Рос. империи в эпоху наполеоновских войн. М., 2007; она же. Ангел и демон: Александр и Наполеон в восприятии современников // Родина. 2012. № 6. С. 74–76; она же. Московская епархия в Отеч. войне 1812 г. // ЖМП. 2012. № 10. С. 84–89; она же. Отечественная война 1812 г. и РПЦ // Моск. Ев. 2012. № 7/8. С. 138–147; она же. Правосл. Россия против «безбожной» Франции: Свящ. война имп. Александра I // Рос. история. 2012. № 6. С. 103–116; она же. Церковь в войне 1812 г. // Рус. история. 2012. № 1(20). С. 32–37; она же. Александр Благословенный: Свящ. война рос. императора // Эпоха 1812 г. в судьбах России и Европы: Мат-лы Междунар. науч. конф. М., 2013. С. 390–400; она же. Антинаполеоновская пропаганда в России 1806–1814 гг.: Формирование образа внешнего врага // Французский сюжет, 2013: «Русская кампания» Наполеона: События, образы, память. М., 2013. С. 162–178; она же. Правосл. Россия против «безбожной» Франции: Рус. Церковь и феномен «священной войны» 1812 г. // Эпоха 1812 г.: Исследования. Источники. Историография. М., 2014. [Т.] 12. С. 192–211; *Попов А. И.* Великая армия в России: Погоня за мифом. Самара, 2002; *Безотосный В. М.* Наполеоновские войны. М., 2010; *Ливен Д.* Россия против Наполеона: Борьба за Европу, 1807–1814. М., 2012; Отечественная война 1812 г. и освободительный поход рус. армии 1813–1814 гг.: Энцикл. / Отв. ред.: В. М. Безотосный, А. А. Смирнов. М., 2012. 3 т.

Л. В. Мельникова

ОТЁЧНИК — см. Патерик.

ОТКРОВЕНИЕ [греч. ἀποκάλυψις; лат. revelatio], в общем смысле все то, что Бог прямо или опосредованно (через ангелов, святых, видения, знамения, чудеса) открывает людям для спасения. О. — это не просто знание, но опыт общения с Богом. Если он невыразим, то остается сугубо личным для человека и, как правило, не распространяется; если выразим и является общезначимым, то фиксируется в виде текстов, образов, традиций духовной жизни, становится достоянием *Священного*

Предания. Примерами записанного общезначимого О. служат *Библия*, *Коран*, *Танах*. В связи с этим слово «откровение» употребляется как именование Свящ. Писания. (Об О. как жанре религ. лит-ры см. в статьях *Апокалиптика*, *Иоанна Богослова Откровение*.)

В Ветхом Завете Бог не раз открывается человеку, сообщает ему нечто новое о Себе или о мире, дает ему законы и правила, к-рым необходимо следовать. Для выражения таких О. в древнеевр. тексте ВЗ используются: 1) глагол *gālāh* в породе *nifal* (открываться, являться): «И пришел человек Божий к Илию и сказал ему: так говорит Господь: не открылся ли Я (*hā-niglōh niglēti*) дому отца твоего, когда еще были они в Египте, в доме фараона?» (1 Цар 2. 27); 2) глагол *rā'āh* в породе *nifal* (являться): «И продолжал Господь являться (*lā-hērā'ōh*) в Силоме после того, как открыл (*kī-niglāh*) Себя Самуилу в Силоме чрез слово Господне» (1 Цар 3. 21); 3) глагол *yādā'* в породе *nifal* (открыться, сделать себя известным): «И увидите это, и возрадуется сердце ваше, и кости ваши расцветут, как молодая зелень, и откроется (*wā-nōd'āh*) рука Господа рабам Его, а на врагов Своих Он разгневается» (Ис 66. 14); 4) существительное *'ēdūt* (свидетельство, законы): «И положи крышку на ковчег сверху, в ковчег же положи откровение (*hā-'ēdūt*), которое Я дам тебе» (Исх 25. 21); *'ēdūt* (μαρτύριον, testimonium) прежде всего относится к заповедям и закону, к-рые Бог даровал прор. Моисею на горе Синай (Втор 6. 17; ср.: Числ 7. 89; 17. 4; 4 Цар 17. 15; 23. 3; 1 Пар 29. 19; Пс 18. 8; 24. 10; 92. 5; 118. 2 и др.).

Средствами для получения О. являются ковчег («ковчег откровения» — Исх 26. 33–34; 30. 6, 36; Лев 16. 13; Числ 17. 4): «...там Я буду открываться (*wā-nō'adti*) тебе и говорить с тобою над крышкою, посреди двух херувимов, которые над ковчегом откровения (*'al-'ārōn hā-'ēdūt*, ἐπὶ τῆς κιβωτοῦ τοῦ μαρτυρίου)» (Исх 25. 22); скиния (Исх 28. 43; 29. 4; 30. 26; Числ 17. 7): «Когда Моисей входил в скинию собрания, чтобы говорить с Господом, слышал голос, говорящий ему с крышки, которая над ковчегом откровения (*'al-'ārōn hā-'ēdūt*) между двух херувимов, и он говорил ему» (Числ 7. 89). Кроме того, важным местом

для получения О. являлся Иерусалимский храм, инструментами О. были особые ритуальные предметы иудейских первосвященников — *урим и туммим* (Исх 28. 30; Числ 27. 21; 1 Цар 28. 6).

Бог открывал Себя праотцам как *'ēl šadday* (в синодальном переводе «Бог Всемогуший» — см., напр.: Быт 17. 1), а со времени Моисея Он открылся народу Израиля со Своим именем Яхве: «Являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову с именем «Бог Всемогуший», а с именем Моим «Господь» (*YHWH*) не открылся им» (Исх 6. 3). Именно О. *Имени Божия* стало одним из главных событий в религ. становлении народа Израиля: Яхве стал их Богом и их единственным спасителем (ср.: Ос 14. 4). Открыв Израилю Свое Имя, Бог избрал его, поклялся вывести его из земли Египетской и дать ему землю Ханаана (ср.: Иез 20. 5–7). Вслед за О. Имени Бог выводит Израиль в пустыню и там дарует ему через прор. Моисея Свои заповеди и закон.

Бог открыл (*wa-YHWH gālāh*) прор. Самуилу, что он должен помазать царем Саула (1 Цар 9. 15–16; позже Бог указывает Самуилу на Давида, при этом приказ передан просто словами «И сказал Господь: встань, помажь его, ибо это он» — 1 Цар 16. 12).

Бывшее «в третий год Кира, царя Персидского» прор. Даниила явление описывается словосочетанием *dābār niḡlāh* («открылось слово» — Дан 10. 1); это откровение было истинным (*we-ʿemet haddabār, ʾāleṯnōḥ ʾō lōyos*) «и великой силы» (Дан 10. 1; ср.: Пс 80. 6; 118. 14; 131. 12).

В ветхозаветный период израильтяне, несмотря на все Божественные запреты, обращались за получением откровений и к языческим жрецам, колдунам, лжепророкам, чьи ответы однозначно характеризуются как ложные (Плач 2. 14; в свр. тексте используется словоформа *mas'ōt*, букв. «изречения»). Они могли даже исполниться, но, согласно Свящ. Писанию, осуществление предсказаний языческих жрецов — это испытание на верность Богу: «Если восстанет среди тебя пророк, или сновидец, и представит тебе знамение или чудо, и сбудется то знамение или чудо, о котором он говорил тебе, и скажет при том: «пойдем вслед богов иных, которых ты не знаешь, и будем служить им», — то не слушай слов пророка сего, или сновид-

ца сего; ибо чрез сие искушает вас Господь, Бог ваш, чтобы узнать, любите ли вы Господа, Бога вашего, от всего сердца вашего и от всей души вашей» (Втор 13. 1–3).

О. ВЗ — это знание, к-рое приближало к истинному Богу и обеспечивало живую связь с Ним, но еще не спасало. В ВЗ нет заповеди, исполнив к-рую можно унаследовать вечную блаженную жизнь с Богом.

В Новом Завете для выражения понятия «откровение» обычно используются существительное *ἀποκάλυψις* и однокоренной глагол *ἀποκαλύπτω*. Ап. Павел пишет о том, как ему было открыто то Евангелие, которое он благовествует: «...ибо я принял его [Евангелие] и научился не от человека, но через откровение (*δι' ἀποκαλύψεως*) Иисуса Христа» (Гал 1. 12). Вместе с тем оба этих слова в др. контекстах могут обозначать не О., а др. понятия, напр. указывать на явление в мир *антихриста*, «человека греха»: «И ныне вы знаете, что не допускает открыться (*ἀποκαλυφθῆναι*) ему в свое время» (2 Фес 2. 6). В синодальном переводе НЗ слово «откровение» используется для передачи пассивной формы греч. глагола *χρηματίζω*, однако речь здесь скорее идет о полученных от Бога предостережениях: «И, получив во сне откровение (*χρηματισθέντες*) не возвращаться к Ироду, иным путем отошли в страну свою» (Мф 2. 12; ср.: Мф 2. 22).

Характер О., ниспосылаемого людям, существенно меняется в НЗ. Если в ВЗ Бог давал людям вразумление или ведение, необходимые для сохранения верности и поддержания духовной связи с Ним, то в новозаветные времена даруется О., позволяющее получить вечную блаженную жизнь с Богом. Для этого Бог Слово Сам становится человеком и являет миру Свое Божество: «Бог не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин 1. 18). Людям дана возможность видеть и познавать Бога во плоти, вступая в прямой диалог с Ним: «Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» (Ин 1. 14).

В пришедшем в мир *Мессии* боготворенные истины ВЗ, относившиеся к Нему, получили свое осуществление, а вероучительные и нравственные — были раскрыты

во всей глубине и значимости (Мф 5. 1–7. 29). В новозаветных текстах значительно чаще, чем в ветхозаветных, понятие «откровение» используется для обозначения личных видений, ниспосланных от Бога: «Какую принесу вам пользу, когда не изъяснюсь вам или откровением (*ἀποκαλύψει*), или познанием, или пророчеством, или учением?» (1 Кор 14. 6; ср.: 1 Кор 14. 26, 30); «Ибо я приду к видениям и откровениям Господним (*ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου*)» (2 Кор 12. 1; ср.: 2 Кор 12. 7; Гал 1. 12; 2. 2; Еф 1. 17; 3. 3).

Кроме того, все чаще О. обозначает буд. события в истории человечества: «...ты сам себе собираешь гнев на день гнева и откровения (*ἀποκαλύψεως*) праведного суда от Бога» (Рим 2. 5); «Ибо тварь с надеждою ожидает откровения (*ἀποκάλυψιν*) сынов Божиих» (Рим 8. 19); «...по откровению тайны (*κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου*), о которой от вечных времен было умолчано» (Рим 14. 24). Поэтому последняя книга НЗ, содержащая предсказание буд. событий мира, имеет название «Откровение» и начинается с соответствующих строк: «Откровение (*ἀποκάλυψις*) Иисуса Христа, которое дал Ему Бог, чтобы показать рабам Своим, чему надлежит быть вскоре» (Откр 1. 1).

Весьма выразительно различие между ветхозаветным и новозаветным пониманием О. с терминологической т. зр. В ВЗ О. — это *ʿēdūt, martōrion* — свидетельство, подтверждение, доказательство истинности Бога и Его верности Своим словам. В НЗ это прежде всего *ἀποκάλυψις* — открытое ведение, явное обнаружение Бога, явление Бога людям.

Прот. Вадим Леонов, Е. В. Барский

Православное учение исходит из того, что Иисус Христос есть истинное и совершенное О. Божие. Он совершенный Бог и совершенный человек в одном *Лице*, Слово Божие, Которое «стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» (Ин 1. 14). Христос открыл людям не просто знание о Боге, но Самого Бога, поэтому Его О. спасительно для всех. «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего, чрез Которого и веки сотворил» (Евр 1. 1–2). Дарован-

ное через ветхозаветных пророков О. было опосредованным и ограниченным, касалось отдельных моментов духовной жизни людей. Во Христе человечеству даровано О. полное и целостное. Он открыл людям «все, что слышал от Отца» (Ин 15. 15). Поэтому всякий, кто пытается изменить О. Иисуса Христа, отвергается Церковью: «Если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема», — говорит апостол (Гал 1. 8).

Поскольку Бог хочет, чтобы «все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим 2. 4), истинное Божественное О. имеет универсальный характер. Если ветхозаветное О., будучи подготовительным для пришествия Мессии, было сконцентрировано на жизни евр. народа, то новозаветное предназначено для всех народов, о чем свидетельствует Спаситель: «Есть у Меня и другие овцы, которые не сего двора, и тех надлежит Мне привести: и они услышат голос Мой, и будет одно стадо и один Пастырь» (Ин 10. 16); «И когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе» (Ин 12. 32). Христос есть для всех людей «Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин 1. 9; ср.: Мф 28. 19).

О., даруемое Богом, сохраняется не столько в душах отдельных верующих людей, сколько в Церкви как едином «теле Христовом» (Еф 1. 22–23; 4. 15–16; 5. 23; Кол 1. 18. 24; 2. 19), «столпе и утверждении истины» (1 Тим 3. 15). Сщмч. *Иринеи* Лионский советует: «Не должно искать у других истины, которую легко получить от Церкви, ибо апостолы, как богач в сокровищницу, вполне положили в нее все, что относится к истине, так что всякий желающий берет из нее питье жизни. Она, именно, есть дверь жизни...» (*Iren. Adv. haer.* III 4. 1). В строгом смысле записанное О. принадлежит тому сообществу, где оно было рождено, — Церкви, поэтому *Тертуллиан* считает необходимым отказывать еретикам «в прении о Священном Писании» (*Tertull. De praescript. haer.* 45), ибо «у них нет прав на чужое достояние... Неверующий не имеет доступа к Вести — он его попросту не получил. Для него в Библии Вести нет» (*Флоровский.* 1998. С. 20–21).

Однако Церковь — это не только хранилище, но и истолкователь-

ница О., для истинного познания и усвоения к-рого необходимо принадлежать ей, быть живым элементом ее богочеловеческого организма. Прот. *Георгий Флоровский* и сама Церковь рассматривает как одну из форм О. Божия, как неотъемлемую часть новозаветной Вести, «истории «всего Христа» (по выражению блж. Августина, «totus Christus: caput et corpus» (весь Христос — Глава и Тело)) и Святого Духа. Конец Откровения, его telos, еще не наступил. И Новый Завет истинно и полно живет только в опыте Церкви» (Там же. С. 28).

Открытые людям тайны Божии далеко не всегда могут быть облечены в слова (ср.: 2 Кор 12. 2–4). Прп. *Иоанн Дамаскин* разграничил неск. сфер О. в соответствии с возможностями человека: «Не все, касательно Божества и Его домостроительства, невыразимо, но и не все удобовыразимо, не все непознаваемо, но и не все познаваемо; ибо иное значит познаваемое, а иное — выражаемое словом, так как иное дело говорить, а другое — знать» (*Ioan. Damasc. De fide orth.* I 2). Он выделил 3 сферы в аспекте возможности человеческого познания: 1) непознаваемое и невыразимое; 2) познаваемое, но невыразимое в словах; 3) познаваемое и выразимое речью. В отношении эти сферы выстроены от большей к меньшей: 1-я бесконечно велика по сравнению со 2-й по причине тварной ограниченности человека; 2-я превосходит 3-ю из-за превосходства человеческого ума над ограниченностями слова. Однако размер 2-й и 3-й сфер постоянен и изменяется соразмерно духовному совершенству познающего.

С т. зр. духовной жизни О. — си-нергийное явление, результат сознательного взаимодействия Бога и человека. С одной стороны, Бог Сам решает, когда, кому, как и для чего открыть Себя и Свою волю. С др. стороны, для принятия и осуществления О. от человека требуется искренняя вера в Бога, нравственная чистота (ср.: Мф 5. 8), всецелое стремление жить по воле Божией. В творениях св. отцов подробно описываются условия и средства для постижения Божественного О.

Свт. *Василий Великий* на 1-е место ставит веру: «Вера влечет душу помимо всяких логических методов к согласию на богопочитание; вера

рождается не логической доказательностью, но действиями Духа» (*Basil. Magn. Hom. in Ps.* 115. 1). О. даруется по действию Св. Духа и возводит через Сына к Отцу: «Дух в Себе показывает славу Единородного и в Себе сообщает истинным поклонникам ведение Бога. Поэтому путь боговедения — от единого Духа, чрез Единородного Сына, к единому Отцу» (*Idem. De Spirit. Sanct.* 18. 47). На путях богопознания подвижники проходят 3 ступени: очищение от страстей, благодатное освящение, единение с Богом и созерцание Его тайн.

Свт. *Григорий Нисский* уделяет особое внимание нравственно-аскетическим условиям: «Намеревающемуся приступить к созерцанию всего сущего должно очистить себя во всем, быть чистым и нескверным по душе и по телу, омывшим с себя нечистоту соответственно душе и телу, чтобы могли мы оказаться чистыми пред Тем. Кто видит сокровенное, и чтобы благоприличие в видимом было сообразно внутреннему расположению души... намеревающемуся приступить к уразумению высокого надлежит предпочистить нрав свой от всякого чувственного и бессловесного движения, омыв ум от всякого мнения, составляемого по какому-либо предположению, и отлучив себя от привычного собеседования с своею сожительницею, то есть с чувственностью (она есть как бы супруга и сожительница нашей природы); и когда станет кто чист от всего этого, тогда уже осмеливаться ему приступить к горе» (*Greg. Nyss. De vita Moys.* II 154, 157).

Прп. *Исаак Сирин* учит о смирении, воздержании и молитве со слезами покаяния, как о необходимых условиях восприятия О.: «Посему блаженны чистые сердцем, потому что нет времени, когда бы не улаждались они сей сладостью слез, и в ней всегда зрят они Господа. Пока еще слезы у них на глазах, они сподобляются зрению откровений Его на высоте молитвы своей» (*Isaac Syr. Sermones.* 21). Среди причин для дарования О. прп. *Исаак* выделяет 2: «Ибо иногда дается по благодати за горячность веры, а иногда — за делание заповедей и за чистоту» (*Ibid.* 55).

Для верующих раннего христианства было характерно харизматическое состояние. Во мн. общинах

совершали особое церковное служение пророки, к-рые непосредственно получали О. свыше и возвещали волю Божию, о чем говорится в *Деяниях святых апостолов* (Деян 11. 27; 13. 1; 15. 32 и др.), в *Посланиях ап. Павла* (Рим 12. 6; 1 Кор 11. 4–5; 12. 10, 28–29; Еф 4. 11 и др.), в памятниках раннехрист. письменности. В *«Дидахе»* даются практические рекомендации и критерии, как относиться к пророкам Церкви и их наставлениям (Didache. 10, 11, 13, 15): «И всякого пророка, говорящего в Духе, не испытывайте и не судите, ибо всякий грех отпустится, а этот грех не отпустится. Но не всякий, говорящий в Духе, есть пророк, а лишь тот, кто хранит пути Господни. Следовательно, лжепророк и пророк истинный могут быть познаны от путей их жизни... Лжепророк же есть всякий пророк, учащий истине, если он не делает того, чему учит» (Ibid. 11. 7–10). Аналогично в кн. *«Пастырь» Ермы* просвещение главного действующего лица происходит через ряд образов-откровений, к-рые имеют глубокое символическое и поучительное значение для него и последующих поколений. Однако его жажда О. не одобряется Богом, ему предлагается следовать уже открытым заповедям Божиим: «Не проси более никаких откровений» (Herm. Pastor. I 3. 13). В этот период О. доступны для всех христиан по слову Евангелия: «Нет ничего сокровенного, что не открылось бы, и тайного, что не было бы узнано» (Мф 10. 26).

С сер. II в. в христ. произведениях появляются рассуждения о различении О. для внешних людей и для воцерковленных. Для одних необходимо «молоко», а другие способны воспринимать «твердую пищу» (ср.: 1 Кор 3. 2; Евр 5. 12–13): «Хранящееся втайне таинственно открывается слушающим, а сокровенное, как истина, будет показано только тем, кто способен постичь сокровенное, поскольку утаенное от большинства достается в удел немногим» (Clem. Alex. Strom. I 1. 13). Климент Александрийский указывал, что «велеия закона открыты нам тройким образом. Они могут открыться в символе, через заповедь, которой надлежит следовать в праведной жизни, или же через пророчество. Ясно, что различить этот тройкий смысл Писания смогут только совершеннолетние в вере» (Ibid. I 28. 179).

Эта тема получила развитие в сочинениях Оригена, к-рый учил, что в богооткровенных словах Свящ. Писания всегда присутствуют буквальный, нравственный и духовный смыслы, причем последний доступен только христианам. Говоря о Божественном О., Ориген настаивал, что оно подается при участии Трех Лиц Божества: «Всякое знание об Отце получается по откровению Сына во Святом Духе, так что оба эти Существа — Сын и Дух... служат причиной познания о Боге Отце... как Сын, один только знающий Отца, открывает Его, кому хочет, так и Дух Святой, проникающий глубины Божии, открывает Бога, кому хочет...» (Orig. De princip. I 3. 4). Св. Дух обладает такой же полнотой Божественного ведения, что и Сын Божий: «Нельзя думать в то же время, что Дух имеет познание Отца постольку, поскольку открывает Его Сын. Если Дух знает Отца по откровению Сына, то значит, Он переходит от неведения к знанию, но исповедовать Духа Святым и в то же время приписывать Ему неведение, конечно, и нечестиво, и глупо» (Ibidem).

Крайних форм тема различных уровней О. достигла в гностицизме II–III вв., для представителей к-рого обладание сверхъестественным знанием являлось самоцелью в духовной жизни, залогом спасения и блаженства. Эти взгляды были подвергнуты обстоятельной критике со стороны св. отцов и авторитетных богословов Церкви.

Согласно сщмч. Иринею Лионскому, Божественное О. хранится апостольской Церковью в 2 «сосудах» — в Свящ. Предании и Свящ. Писании, к-рые неразрывно взаимосвязаны. Писание рождено в лоне Церкви и имеет Божественное происхождение — изречено «Словом Бога и Духом Его» (Iren. Adv. haer. III 28. 2). Люди способны почерпнуть и усвоить Божественную истину лишь отчасти, поэтому должны находиться под постоянным руководством Бога: «Мы, как низшие и позднейшие по бытию, чем Слово Бога и Дух Его, потому и лишены знания Его таинств. И не удивительно, если так бывает с нами в вещах духовных, небесных и требующих Откровения, когда и из того, что находится у наших ног — я разумею вещи, принадлежащие к сему творению, которые мы осязаем, видим и с которыми постоянно обращаемся — многого

мы не знаем и предоставляем это Богу. Ибо Ему надлежит превосходить всех» (Ibidem). Только апостольская Церковь, живущая в Св. Духе, хранит О. неповрежденным, имея право и возможность свидетельствовать о его подлинности, отличая от ложного и преподаяя его людям, жаждущим спасения: «Ибо где Церковь, там и Дух Божий; и где Дух Божий, там Церковь и всякая благодать, а Дух есть истина. Посему те, кто не причастны Его, те не питаются для жизни от сосцов матери, не пользуются чистейшим источником, исходящим от тела Христова, но выкапывают себе сокрушенные колодцы (Иер 2. 13) из земных рвов и пьют гнилую воду из грязи, удаляясь веры Церкви, чтобы не обратиться, и отвергая Духа, чтобы не вразумиться» (Iren. Adv. haer. III 24. 1).

Свт. Григорий Богослов говорил о постепенном О. Бога в истории в соответствии с уровнем духовного развития человечества: «Ветхий Завет ясно проповедовал Отца, а не с такой ясностью Сына, Новый открыл Сына и дал указания о Божестве Духа, ныне пребывает с нами Дух, даруя нам яснейшее о Нем познание. Не безопасно было, прежде нежели исповедано Божество Отца, ясно проповедовать Сына и, прежде нежели признан Сын (выразусь несколько смело), обременять нас проповедью о Духе Святом... Надлежало же, чтоб Троичный свет озарял просветляемых постепенными прибавлениями, как говорит Давид, восхождениями, поступлениями от славы в славу и преуспеваниями. По этой-то, думаю, причине и на учеников нисходит Дух постепенно, соразмерясь с силой приемлющих...» (Greg. Nazianz. Or. 31. 26). О. даровано в полноте в Господе Иисусе Христе, но смысл и глубина его становятся доступными постепенно с Божией помощью: «У Спасителя и после того, как многое проповедал Он ученикам, было еще нечто, чего, как Сам Он говорил, ученики... не могли тогда «вместить» (Ин 16. 12) и что поэтому скрывал Он от них. И еще Спаситель говорил, что будем всему научены ниспосланным Духом (Ин 16. 13)» (Greg. Nazianz. Or. 31. 27). В силу тварной ограниченности никто из людей не способен к исчерпывающему постижению Божественного О., но в необходимой для спасения мере оно доступно всем (Idem. Or. 28. 3, 17).

Возможности воспринимать О. обусловлены наличием в человеке образа Божия и степени его чистоты (см.: *Леонов*. 2016. С. 102–109). Наиболее часто О. дается через духовное созерцание — состояние ума и сердца человека, всецело устремленного в горний мир, к Богу. Как правило, к созерцанию восходят подвижники через аскетические подвиги, в основе к-рых лежат покаяние, смирение и внимательная молитва.

Прп. Исаак Сирин указывал, что по причине немощности человеческой природы О. никогда не даруется людям без помощи ангелов, потому что «мысли наши без посредства существ небесных не могли бы приблизиться к откровениям и познаниям, возводящим к оному вечному созерцанию, которое подлинно есть откровение тайн, потому что уму нашему недостает такой силы, какая есть у горних существ, которые приемлют откровения и созерцания непосредственно от Вечного» (*Isaac Syr. Sermones*. 18). Однако «в будущем веке упразднится такой порядок, потому что не один от другого будет принимать тогда откровение славы Божией к прославлению и веселию души своей; но каждому, по мере доблестей его, непосредственно, что следует ему, дано будет Владыкою по достоинству» (*Ibidem*).

Прп. Исаак различал понятия «видение» и «откровение»: «Слово откровение большею частью употребляется о познаваемом, о том, что умом испытывается и умопредставляется. Видение же бывает всякими способами, например, в изображениях и преобразованиях, как бывало древле ветхозаветным, в глубоком сне или бодрственном состоянии, и иногда со всею точностью, а иногда как бы в призраке и несколько неявно; почему и сам имеющий видение часто не знает, в бодрственном ли состоянии видит он или в сонном. Можно и глас слышать о вспомоществовании и иногда видеть какое-либо прообразование, иногда же яснее лицом к лицу и видеть, и беседовать, и вопрошать, и на вопросы получать ответы. Видимы бывают достойными и дают им Откровение — святыя силы. И таковые видения бывают в местах наиболее пустынных и удаленных от людей, где человек необходимо имеет в них нужду, потому что нет у него иной помощи и утешения от самого места. Откровения же, ощущаемые умом, при чистоте удо-

боприемлемы и бывают только совершенным и ведущим» (*Isaac Syr. Sermones*. 21).

Прп. Григорий Синаит систематизировал ряд «неложных» предметов О.: «Есть восемь главных предметов созерцания: первый — Бог, невидимый и безвидный, безначальный и несозданный, причина всего сущего, Троичное единое и пресущественное Божество; второе — чин и стояние умных сил; третий — составление видимых вещей; четвертый — домостроительное снисхождение Слова; пятый — всеобщее воскресение; шестой — страшное второе Христово пришествие; седьмой — вечная мука; восьмой — Царствие Небесное. Четыре первые — прошедшие и совершившиеся, а четыре последние — будущие и еще не проявившиеся, ясно однако же созерцаемые и признаваемые стяжавшими благодать полную чистоту ума. Приступающий же к сему без света благодати да ведает, что он строит фантазии, а не созерцания имеет, мечтательным духом будучи оупутываем фантазиями и мечтающий» (*Greg. Sin. Cap. asc.* 130).

В контексте изложения аскетического опыта прп. Григорий особое внимание уделил отличию истинного О. от ложного, основанного на духовной прелести, к-рая возникает по 2 причинам. Первая причина — гордость притязающего на всезнайство ума, порождающая мнения, переходящие в мечтания, фантазии, хуления, страх и иступление; 2-я причина прелести и соответствующих ложных откровений — поврежденное сердце, точнее, плотская похоть, коренящаяся в страстной чувственности человека: «В сем состоянии прельщенный берется пророчествовать, дает ложные предсказания, предъявляет, будто видит некоторых святых, и передает слова, будто ими ему сказанные, опышен будучи неистовством страсти, изменившись нравом и по виду став, как бесноватый...» (*Ibid.* 131). Доверяться чувственным образам, мечтаниям, откровениям, которые возникают во время молитвы, крайне опасно (*Idem. De quiet.* 10). Напротив, «Бог не негодует на того, кто тщательно внимает себе, если он из опасения прельщения не примет того, что от Него есть, но паче похвалит его, как мудрого» (*Idem. Praes. ad hesych.* 7). Истинное О. приводит человека к смирению и познанию своей греховности, порождает страх Божий, благоговение и любовь к Создателю

и даруется Промыслом Божиим по мере очищения человека от страстей (*Ibid.* 8), потому что только «чистые сердцем... Бога узрят» (Мф 5. 8).

Свт. Игнатий (Брянчанинов), обобщив святоотеческий опыт, определяет «прелесть» как «усвоение человеком лжи, принятой им за истину» (*Игнатий (Брянчанинов)*, свт. Аскетические опыты // Полн. собр. творений М., 2001. Т. 1. С. 213), и учит, что различные виды прелести происходят «из-за того, что в основание молитвы не положено покаяние, что покаяние не сделалось источником, душою, целью молитвы» (Там же. С. 215). Средством защиты от духовной прелести служит осознание того, что мы «нуждаемся в освобождении истинною. Истина есть Господь наш Иисус Христос» (Там же. С. 212). Повреждение прелестью происходит от ума к сердцу, а от сердца передается телу и всей деятельности человека (Там же. С. 214).

Христ. подвижники, считая себя недостойными, не стремились к получению О. и предупреждали других уклоняться от этого. *Евагрий Понтийский* наставлял: «Не желай видеть чувственно Ангелов, или Силы, или Христа, чтоб с ума не сойти, приняв волка за пастыря и поклонившись врагам-демонам» (*Evagr. De orat.* 115). Самое важное О. для человека — это познание собственной греховности, к-рое может стать основанием подлинного покаяния и исправления. По слову прп. Исаака Сирина, «кто сподобился увидеть самого себя, тот лучше сподобившегося видеть ангелов» (*Isaac Syr. Sermones*. 41).

Прот. Вадим Леонов

Примеры систематизации. В православном богословии нет общепринятого способа систематизации О., существуют различные подходы. Среди т. н. символических книг XVII–XIX вв. учение об О. содержит «Пространный христианский Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви» свт. *Филарета (Дроздова)* (см. в ст. *Катихизис*), в к-ром наименование «Божественное Откровение» определено как то, что «Сам Бог открыл людям, чтобы они могли право и спасительно веровать в Него и достойно чтить Его» (*Филарет Московский*, свт. Катихизис. 2006. С. 17). Отмечается универсальный характер содержания О. и индивидуальный способ его восприятия, обусловленный нравственной чистотой людей. Ветхозаветные

праведники и пророки «проповедовали начатки Откровения Божия; в полноте же и совершенстве принес на землю Откровение Божие воплощенный Сын Божий, Господь наш Иисус Христос, и распространил оно по вселенной чрез Своих учеников и апостолов» (Там же). О. собирается, хранится и распространяется Церковью 2 способами: «посредством Священного Предания и Священного Писания» (Там же. С. 18). Распространение О. через Предание предшествует Писанию: «Древнейший и первоначальный способ распространения Откровения Божия есть Священное Предание. От Адама до Моисея не было священных книг. Сам Господь наш Иисус Христос Божественное учение Свое и установления предал ученикам Своим словом и примером, а не книгою. Тем же способом сначала и апостолы распространяли веру и утверждали Церковь Христову» (Там же. С. 19–20). Свящ. Писание «дано для того, чтобы Откровение Божие сохранилось более точно и неизменно» (Там же. С. 20).

В рус. академическом богословии подробно и системно понятие О. раскрыто митр. Макарием (Булгаковым): «Под именем откровения (Колос 1. 26–27; Рим 1. 17–19) мы разумеем здесь сверхъестественное сообщение Богом человеку каких-либо истин веры. Поэтому возможность откровения может быть рассматриваема с трех сторон: со стороны Бога, сообщающего откровение, со стороны человека, приемлющего откровение, и со стороны самих истин, открываемых Богом человеку» (Макарий (Булгаков). 1847. С. 40. § 22). Подробно изложены все указанные аспекты, разработана система внутренних и внешних признаков истинного О. (Там же. С. 66–82. § 35–44). Внутренние признаки «заимствуются из самого содержания откровения, и подразделяются на отрицательные, которые указывают, чего не может иметь истинное откровение, и положительные, обозначающие, напротив, что должно, или, по крайней мере, может иметь оно» (Там же. С. 67. § 36). Внешние признаки О. «заимствуются, во-первых, от характера тех лиц, которые выдают себя за проповедников истинного откровения, посланных самим Богом, и от способа распространения проповедваемой ими веры; а во-вторых, от некоторых особенных, сверхъестественных событий, сопутствующих появ-

лению или даже всему существованию откровения. Признаки первого рода, сравнительно с последними, могут быть названы признаками естественными, а последние — сверхъестественными» (Там же. С. 70. § 40).

Особенностью изложения данной темы митр. Макарием является тщательный подбор рациональной аргументации, ориентированной на защиту веры от «натуралистов и рационалистов». Обоснования из Свящ. Писания приводятся минимальные, а святоотеческое наследие в этом разделе не затрагивается.

В систематических догматических курсах позднейших рус. богословов (еп. Сильвестра (Малеванского), архиеп. Филарета (Гумилевского), прот. Николая Малиновского и др.) тема О. специально не разрабатывалась. Ей уделил внимание проф. С. С. Глаголев, считавший, что «откровения должны различать: 1) по способу сообщения их людям и 2) по их содержанию» (Глаголев. 1900. С. 10). Прот. Георгий Флоровский рассматривал О. в его соотношении с проблемой истории, указывая на их неразрывное единство в христианстве (Флоровский. 1998). Историчность О. подразумевает, что оно «есть не только система Божественных слов и примеров, но и система Божественных дел». Др. важнейшей характеристики должно являться диалогичность: «Откровение есть Слово Божие и слово о Боге. Но вместе с тем, Откровение есть всегда слово к человеку, призыв и обращение к человеку». В структуру О. заложена не только возможность встречи и созерцательного восприятия, но и необходимость человеческого ответа, ибо «истина должна быть сказана» (Он же. 1931. С. 6–8).

Согласно католич. учению, есть 2 вида откровений. 1. Всеобщее О. (revelatio publica), к-рое содержится в Библии и в апостольском Предании Церкви. Ему обязаны верить все. 2. Личные, частные откровения (revelatio privata), к-рые постоянно происходят среди христиан. Когда католич. Церковь подтверждает частные О., она заявляет только то, что в них нет ничего противоположного вере и нравственности и что они могут быть восприняты без опасности или даже с пользой. При этом на верующих не налагается обязательство верить им. Говоря, напр., об откровениях Хильдегарды Бингенской (частично одобренных папой Евгением III), Биргитты Шведской (одобренных

папой Римским Бонифацием IX) и Екатерины Сиенской (одобренных папой Римским Григорием XI), папа Римский Бенедикт XIV указывал, что их следует с осторожностью воспринимать скорее как вполне вероятные и достойные благочестивой веры, чем в качестве во всем согласных с католич. учением (Benedictus XIV, papa. De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione. III 53 // Idem. Opera in duodecim tomos distributa. R., 1749. T. 3. P. 307–311). Когда предметом О. являются исторические факты, к-рые необходимы или полезны в качестве основы для религ. жизни, оно сопровождается доказательствами, гарантирующими его подлинность. Однако в частных О. вполне могут встречаться незначительные неточности во вторичных деталях при строгой верности сути. Поэтому не стоит думать, что святые могли обманываться в своих видениях. Разумный подход заключается в том, что человек не должен ни верить им, ни отрицать их, если нет достаточных оснований для этого.

В освещении природы, предмета и различных аспектов всеобщего О. в совр. католицизме произошли изменения. В то время как в догматической конституции Ватиканского I Собора «Dei Filius» под О. гл. обр. понимается «вероучение, которое Бог открыл», «священные догматы» как «божественный залог», вверенный учительству Церкви для хранения, распоряжения и непогрешимого провозглашения в неизменном смысле (sensus perpetuo est retinendus) (Denzinger. Enchiridion. N 3011–3012, 3020), Ватиканский II Собор говорит о явлении триединым Богом Самого Себя ради принятия людей в дружеское общение (ad societatem) (CVatII. DV. 2), ставя на первый план событийную и эсхатологическую составляющие истории спасения: Воплотившийся Христос «словами и делами, знамениями и чудесами, особенно же Своею смертью и славным воскресением из мертвых и, наконец, ниспосланием Духа Истины завершает Откровение во всей полноте и подтверждает его божественным свидетельством, что означает: с нами Бог, чтобы освободить нас от тьмы греха и смерти и воскресить нас в жизнь вечную» (Ibid. 4). Т. е., О. здесь мыслится как Самооткровение Бога, основное содержание к-рого есть Он Сам. В рамках этой концепции наряду с утверждением

о невозможности нового всеобщего О. до Второго пришествия высказывается мысль о постепенном углублении его понимания (*intelligentia*) с помощью Св. Духа, непрестанно совершенствующего веру Своими дарами (*Ibid.* 4–5; подробно см. в ст. «*Dei Verbum*»). Примером такого углубленного уразумения может служить принятие II Ватиканским Собором учения о религ. свободе в декларации «*Dignitatis humanae*», в к-рой сказано, что, хотя О. его прямо не утверждает, «тем не менее оно раскрывает достоинство человеческой личности во всей его полноте, показывая уважение Христа к свободе человека по отношению к обязанности верить Слову Божию и учит нас тому духу, который ученики такого Учителя должны распознавать и проявлять во всем» (CVatII. DH. 9).

Также элементы подлинного О. могут быть обнаружены за пределами христианства — в естественных (т. н. примитивное О.) либо в сформированных культурой формах. В соответствии с декларацией об отношении католич. Церкви к нехрист. религиям «*Nostra aetate*», в др. религ. традициях нередко присутствует «луч Истины, просвещающей всех людей», поскольку все народы глубоко связаны с Создателем и по природе восприимчивы к Его спасительным замыслам, распространяющимся на каждого без исключения (CVat. NA. 1–2).

В протестант. традиции при многообразии т. зр. типичной является систематизация, согласно к-рой существуют: 1) общее О. (*revelatio generalis*), т. е. истины о Боге, к-рые Он открыл всему человечеству через природу, историю, Промысл и совесть человека; 2) особое О. (*revelatio specialis*), т. е. дарованное через Иисуса Христа, сохраненное в Свящ. Писании и доступное в отличие от общего только тем, кто верят и следуют его содержанию; 3) прогрессивное О. (*revelatio progressiva*), т. е. частичное, последовательное, постепенное открытие Божественной истины, происходящее во все времена. Бог не явил сразу всю истину о Себе, но издревле говорил через пророков «множественно и многообразно» (Евр 1. 1). «Чем ближе становился день полного Откровения, тем более желал Он прояснить свое учение. Когда поначалу Адаму было дано первое обетование, то словно лишь промелькнули искорки. Затем день ото

дня свет постепенно усиливался, пока не озарил землю Господь Иисус Христос, Который есть Солнце правды, разгоняющее все тучи» (*Calc. Inst.* II 10. 20). Согласно этой концепции, возможны новые откровения Божественной истины, которые, однако, не будут противоречить уже ниспосланному Богом О.

Совр. протестантская догматика, суммируя понимание О. в диалектической и экзистенциальной теологии XX в. (К. Барт, Г. Э. Бруннер, Р. Бульман, П. Тиллих), раскрывает его корреспондентную, межличностную структуру, элементами к-рой являются источник, или автор, О., его смысл и тот, кто его воспринимает. О. как событие Самораскрытия личного Бога выражает отношение, т. е. это релятивное понятие, полноте содержания к-рого человеческий язык до конца вместить не способен. Даже в наивысшей степени Божественного О. во Христе остается невысказанная, неисчерпаемая и непостижимая тайна (*Deus absconditus*), не касающаяся, однако, всего необходимого для спасения. О. обращено к человеку, затрагивает основу его существования и, даруя ему новое, сверхрациональное (*supra rationem*) истинное знание, в корне меняет его представление о действительности и подвигает к переосмыслению собственной жизни, раз и навсегда определенной фактом О. В то же время религ. О. присущи характер обетования и возможность как свободного принятия или отвержения, так и творческого развития его понимания личностью. Поскольку О. может проявляться и передаваться под различными внешними формами (*Gestalten*) — в первую очередь в слышимом и видимом слове, возможное использование их лжепророками и лукавыми духами требует усилий к чуткому трезвенному распознаванию. Элементы подлинного О. возможны и вне христианства, однако глубина их содержания должна измеряться в свете домостроительства Иисуса Христа как нормы и масштаба спасительного Богоявления (*Härtle.* 2012. S. 81–88, 94–96, 101–102).

Прот. Вадим Леонов, Е. А. Пилипенко

Лит: Никольский Т. Ф., свящ. О богопознании и богопочитании. СПб., 1822; Макарий (Булгаков), архим. [эпосл. митр.]. Введение в православное богословие. М., 1847; Несмелов В. И. Догматическая система св. Григория Нисского. Каз., 1887. СПб., 2000. С. 122–154; Глаголев С. С. Сверхъестественное откровение и естественное богопознание вне истинной Цер-

кви. Х., 1900; Новоселов М. А. Забытый путь опытного богопознания. Вышний Волочек, 1902; он же. Искание Бога. М., 1913; Bultmann R. Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament. Tübingen, 1929; Флоровский Г. В., *прот.* Богословские отрывки // Путь. П., 1931. № 31. С. 3–29; он же. Откровение и истолкование // Он же. Догмат и история. М., 1998. С. 34–38; Scott E. F. The New Testament Idea of Revelation. N. Y.; L., 1935; Guardini R. Die Offenbarung: Ihr Wesen und ihre Formen. Würzburg, 1940; Robinson H. W. Inspiration and Revelation in the Old Testament. Oxf., 1946; Barth K. Das christliche Verständnis der Offenbarung. München, 1948; Сарычев В. Д. Святоотеческое учение о богопознании // БТ. 1964. Сб. 3. С. 34–63; Dulles A. Revelation Theology: A History. L.; N. Y., 1969; *idem.* Revelation, Theology of // NCE. 2003². Vol. 12. P. 193–198; Offenbarung als Geschichte / Hrsg. W. Pannenberg. Gött., 1982⁵; Ward K. Religion and Revelation: A Theology of Revelation in the World's Religions. Oxf., 1994; Лосский В. Н. Боговидение // Он же. Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 112–272; Letter P. de. Revelations, private // NCE. 2003². Vol. 12. P. 200–203; Андреев И. М. Православная апологетика. М., 2006; Филарет Московский, *свт.* Катехизис. 2006⁶. С. 16–21; Waldenfels H. Einführung in die Theologie der Offenbarung. Darmstadt, 2007; Härtle W. Dogmatik. B.; Boston, 2012⁴. S. 81–110; Леонов В., *прот.* Основы православной антропологии. М., 2016.

Прот. Вадим Леонов

«ОТКРОВЕННЫЕ РАССКАЗЫ СТРАННИКА ДУХОВНОМУ СВОЕМОУ ОЦУ», сборник иером. Арсения (Тропольского; 26.02.1804 — 7.07.1870), в к-ром повествуется о стяжании дара непрестанной молитвы Иисусовой, а также о назидательных и поучительных случаях, происходивших во время странствий по российским просторам. «О. р. с.» представляют собой систематическое руководство в прохождении молитвы, изложенное от лица странника крестьянского происхождения. Они занимают одно из центральных мест среди аскетических текстов XIX–XX вв., посвященных Иисусовой молитве, и отражают мистический опыт подвижников, молитвенное делание к-рых состояло в призывании имени Иисуса Христа.

Текст 4 рассказов впервые опубликован в 1881 г. в Казани, в 1883 г. там же появилось 2-е издание, в 1884 г. — 3-е; в 1930 и 1933 гг. эти рассказы были изданы в Париже. Кроме того, в 1882 г. опубликована сокращенная и существенно переработанная редакция 4 рассказов, вполн. многократно переизданная (1883–1885, 1889, 1891, 1894, 1896, 1898, 1900, 1911, 1913). В 1911 г. в ж. «Троицкое слово» и отдельным изданием были напечатаны 3 дополнительных рассказа (переизд. в 1933 в Словакии). В 1948 г. в Париже опубликовано

сводное издание всех 7 рассказов, в основу к-рого положены тексты 2-го парижского и словацкого изданий. В 1973 г. в Париже было напечатано 4-е издание, фототипически воспроизводившее предшествующее издание, а в 1989 г. — 5-е, к к-рому было добавлено краткое послесловие историко-текстологического содержания. В последующие годы парижские издания неоднократно перепечатывались в России.

«О. р. с.» неоднократно переводили на иностранные языки. Первый перевод текста на нем. язык, изданного в Казани в 1884 г., был опубликован в Берлине в 1925 г. В 1930 г. в Лондоне напечатан 1-й англ. перевод, в основу к-рого также было положено казанское издание. Первый франц. перевод, выполненный на основе текста парижского издания, опубликован в 1943 г. Многократно переизданные на рус. языке и в различных переводах, «О. р. с.» являются самым известным произведением рус. духовной лит-ры и одним из основных источников для изучения духовной традиции рус. Православия, однако интерпретация этого текста существенно осложнялась из-за отсутствия научного издания текста, сведений о его истории и взаимоотношении различных редакций.

Составителем «О. р. с.» был иером. Арсений (в миру Валентин Троепольский), родившийся в Москве. Он обучался в Московском ун-те, в 1825 г. поступил в московский Симонов мон-рь, где его наставником стал иером. Иларион (Ремезов); в 1830 г. был пострижен в монашество с именем Арсений, в 1831 г. рукоположен во диакона, а в 1832 г. — во иерея. В 1833 г. иером. Арсений перешел в *Оптину в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы пустынь*, в 1835 г. принят в братство *Киево-Печерской лавры*, с янв. 1837 г. находился в *санкт-петербургской Троице-Сергиевой мужской пустыни*, в дек. переведен в *Заиконоспасский в честь Нерукотворного образа Спасителя московский мужской монастырь*. С 1842 г. был наместником *московского Симонова монастыря*, а в 1847 г. переведен в *Саввин Вишерский мужской монастырь*. С 1852 по 1854 г. находился в *Балаклавском во имя великомученика Георгия Победоносца мужском монастыре*, откуда перешел в малоярославецкий Черноостровский Николаевский мон-рь; с 1857 г. находился в *Пафнутиевом Боров-*

ском в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужском монастыре. Скончался в с. Наро-Фоминском Вереяского у. Московской губ. (ныне г. Наро-Фоминск Московской обл.), где и был погребен.

На протяжении жизни иером. Арсений (Троепольский) занимался чтением сочинений духовного содержания, из к-рых делал пространные выписки, а также составлением различных текстов, большая часть которых посвящена молитве. Незадолго до кончины он объединил свои материалы в 15-томное собрание — «Подвижнический сборник, содержащий выписки из святых отцов, в XV частях», 10-ю часть к-рого составляла созданная весной 1863 г. сводная авторская редакция «О. р. с.». В ее состав входят авторское предисловие, 7 глав, называемых «свиданиями» (первые 5 из них содержат рассказы странника, а 6-е и 7-е «свидания» представляют собой диалоги с его участием), и аналитическое «содержание», соответствующее разделению текста на параграфы. Работа над 1-м рассказом странника, содержащим критический разбор различных наставлений, повествование о поисках и об обретении непрестанной устной Иисусовой молитвы по научению старца, а также о ее благодетельных действиях, завершена 6 нояб. 1859 г. Второй рассказ, в к-ром повествовалось о достижении странником «непрестанной самодействующей молитвы в сердце» и об особых психофизических действиях, производимых молитвой этого типа, был завершен 13 дек. того же года. 20 дек. закончен 3-й, «биографический» рассказ, а 23 дек. — рассказ, содержащий различные повествования о чудесных действиях Иисусовой молитвы, а также о благочестивых христианах и об их пастьях. В апр. 1860 г. к рассказам добавлены предисловие и общее заглавие («Искатель непрестанной молитвы, или Рассказы странника, записанные слышавшим по побуждению следующих слов Священного Писания: «Тайну цареву добро хранить, дела же Божия открывать славно»»). Через 2,5 года автор вернулся к активной работе над «О. р. с.» и зимой 1862/63 г. составил 3 дополнительные главы, после чего объединил 1-ю и 2-ю части, разделил весь текст на параграфы, их названия вынес в общее «содержание», работа над к-рым была завершена 31 мая 1863 г.

Текст «О. р. с.» неразрывно связан с др. текстами, ранее составленными иером. Арсением. Так, к предшествующим работам Арсения (Троепольского) восходят наставление *Симеона Нового Богослова*, к-рое зачитывал старец страннику при 1-й встрече, наставление Никифора монашествующего, к-рое старец также зачитывал страннику, составная цитата из *Петра Дамаскина*, к-рую странник зачитывал в беседе с барином. При составлении 1-й части рассказов иером. Арсений использовал описание собственного опыта совершения Иисусовой молитвы, находившееся в «Откровенном послании» 1859 г. В речи старца при встрече со странником приведены фрагменты из 2 заметок иером. Арсения: в 1-й из них, написанной 28 сент. 1859 г., поучения о «наружной стороне молитвы» противопоставлялись учению о молитве, содержащемуся в «Добротолюбии», а 2-я, составленная 22 сент. того же года, посвящена «генеалогии спасительной жизни». Еще один фрагмент из речи старца при встрече со странником взят из текста иером. Арсения под названием «Мысли о том, что прежде всего и более всего должно заниматься молитвою», написанного 24 сент. 1859 г., к-рый в свою очередь был заимствован из опубликованного в 1845 г. «Слова в день венчания на царство и миропомазания императора Александра Павловича», произнесенного свт. Московским *Филаретом (Дроздовым)*. При написании 4-го рассказа использованы назидательные примеры воздействия молитвы из составленного в нояб. 1839 г. собрания «Чудес, производимых внутреннею молитвою», в частности, были заимствованы сюжеты для рассказа слепого нищего об обстоятельствах научения Иисусовой молитве и рассказ странницы о чудотворной силе Иисусовой молитвы, а повествование об искушении ученика в городе и спасении благодаря молитве стало источником сюжета для рассказа об искушении странника на постоялом дворе. В свою очередь 5-й рассказ содержал «Исповедь внутреннего человека», составленную в 1855 г. и отредактированную в 1861 г., «Сказание носящего всегда при себе Евангелие», составленное в апр. — мае 1861 г., заметку «Об акцентах в интонации Иисусовой молитвы» и «Мысли об Иисусовой молитве». В 6-й и 7-й рассказы были включены ст. «Частость

молитвы — единственное мощное средство для спасения души», работа над к-рой завершена 26 нояб. 1859 г., «Замечание по прочтении наставления о частости молитвы», написанное 19 сент. 1861 г., «Возражение против частости молитвы и опровержение оно», завершённое 5 окт. 1861 г., 24-е письмо из «Писем, содержащих убеждение к занятию внутренней молитвою», составленное 16 июля 1857 г., и другие работы иером. Арсения.

Цитаты из «Добротолубия» и Свящ. Писания, находящиеся в более ранних текстах Арсения (Троепольского), а также из написанных им ранее произведений подтверждают неразрывную связь «О. р. с.» с др. текстами иером. Арсения. В свою очередь сходство названия «О. р. с.» с названием текста автобиографического содержания («Искатель непрестанной молитвы»), совпадение биографических данных, использование собственного опыта совершения Иисусовой молитвы и личных записей о встрече с крестьянином — делателем Иисусовой молитвы, упоминания о старце и об обучении Иисусовой молитве под его руководством, свидетельствующие о наличии биографической составляющей, указывают на промежуточное положение «О. р. с.» по отношению к сочинениям иером. Арсения о внутренней молитве и сочинениям автобиографического содержания. Характерной чертой текста «О. р. с.», обусловленной особенностями круга чтения их составителя, является использование не только переводов святоотеческих текстов и слав. перевода «Добротолубия», но и источников зап. происхождения, а также представление о наличии в Иисусовой молитве самодействующей чудотворной силы.

Вскоре после завершения 4 рассказа странника стали известны в *Русском во имя великомученика Пантелеимона монастыре* на Афоне, где в 60–70-х гг. XIX в. были созданы их 4 последовательные редакции, 1-я из к-рых восходила к первоначальной авторской. Она содержит нек-рые отличия от авторского текста, обусловленные деятельностью неизвестного редактора. Текст 2-й афонской редакции содержит значительную стилистическую правку по отношению к 1-й редакции. Отличительными особенностями 3-й афонской редакции были сокращение названия,

замена заглавий рассказов номерами, а также удаление предисловия. Последовательная стилистическая правка этого текста привела к появлению 4-й афонской редакции, в конце к-рой помещено особое примечание. К ней в свою очередь восходит сокращённая афонская редакция (первые напечатанная в 1882 г.) и содержащая значительно сокращённый и переработанный текст «О. р. с.».

Особое место среди рукописных редакций «О. р. с.», происходящих из афонского Пантелеимонова мон-ря, занимает редакция, созданная не позднее 1868 г. на основе текста первоначальной редакции и связанная с деятельностью схим. Михаила (Козлова; вполн. архимандрит, настоятель *селенгинского во имя Святой Троицы мужского монастыря*). Её характерным отличием является изменённое название, в к-ром впервые появляется упоминание о духовном отце. Также в текст редакции схим. Михаила внесены существенные стилистические и смысловые изменения, из заглавий рассказов удалены датировки, из 2-го рассказа — повествование о чудесном избавлении от волка при помощи четок старца, изложение беседы на постоялом дворе с писарем и учителем и описание странника, находившееся в конце текста. Кроме того, в состав *editio princeps* вошла подборка текстов Арсения (Троепольского), составленных в 1848–1849 гг. и посвящённых сердечной молитве: «Три ключа ко внутренней молитвенной сокровищнице (обретённые в духовных богатствах святых отцов)», «Наставление святых отцов каким образом погружаться внутрь себя», «Извлечение художественных способов ко внутренней молитве», «Замечания при повторении чтения отцов о внутренней молитве» и «Записка о внимании». К редакции схим. Михаила восходит текст оптинской редакции, созданной в 1880–1881 гг. при участии прип. *Амвросия (Гренкова)* Оптинского и содержащей последовательную стилистическую правку по отношению к предшествующему тексту, а также текст, лежащий в основе 1-го казанского издания 1881 г., подготовленного игум. Паисием (Ериным), настоятелем *Черемисского во имя архангела Михаила мужского монастыря*.

Казанское издание 1883 г. было подготовлено при участии свт. *Феофана Затворника (Говорова)*. В основной текст внесены различные

дополнения и сокращения, а также значительным изменениям подвергнута подборка текстов, следовавшая за рассказами странника. Деятельное участие свт. Феофана в подготовке нового издания «О. р. с.» и отсутствие исправлений в местах, содержащих сведения о способах совершения сердечной молитвы, свидетельствуют о его согласии с описаниями молитвенной техники и аскетической практики, содержащимися в тексте. Свт. Феофан не находил препятствий для использования «О. р. с.» при обучении монашествующих Иисусовой молитве и даже рекомендовал их, подробно рассматривая возможные результаты. Текст 3-го казанского издания 1884 г. повторял текст 2-го издания, однако в подборку святоотеческих текстов было добавлено «Многопользное слово об авве Филимоне», опубликованное также в 3-м томе рус. «Добротолубия», что свидетельствует об участии свт. Феофана и в подготовке 3-го издания.

Вторая часть «О. р. с.» не получила широкого распространения в рукописной традиции, однако при подготовке издания 1911 г. еп. *Никон (Рождественский)*; вполн. архиепископ) использовал рукописную копию этого текста, происходившую из архива прип. Амвросия Оптинского, а не автограф. С Оптиной пуст. связано происхождение ещё одного списка, содержащего текст 2-й части в более ранней редакции. Как и в случае первых 4 рассказов, при подготовке к изданию авторский текст 2-й части был подвергнут редактированию, в результате из текста были удалены нек-рые фрагменты.

Тексты изданий 1884 и 1911 гг. были использованы при подготовке заграничных изданий 1930 и 1933 гг., на их основе напечатано сводное издание 1948 г., текст к-рого получил наибольшее распространение как в России, так и за рубежом (об изданиях см. также: *Пентковский А. М.* История текста и автор «Откровенных рассказов странника» // БТ. 2018. Вып. 47/48. С. 343–448).

Изд.: Откровенный рассказ странника духовному своему отцу, написанный слышавшим, по убеждению следующего изречения в Слове Божием: «Тайну цареву добро есть хранить, дела же Божия открывать славно» (Товит. XII. 7). Каз., 1881, 1883²; Замечательный рассказ о благодатных действиях молитвы Иисусовой. М., 1882; Откровенные рассказы странника духовному своему отцу / Изд. Михайло-Архангельского Черемисского муж. мон-ря. Каз., 1884³; То же / Ред., предисл.: Б. П. Вышеславцев. Р., 1930, 1933²; То же / Предисл.:

архим. Киприан (Керн). Р., 1948³, [1973⁴]; То же / Предисл.: архим. Киприан (Керн); послесл.: иером. Василий (Гролимунд). Р., 1989⁵; Из рассказов странника о благодатном действии молитвы Иисусовой. Серг. П., 1911; То же / Ред.: игум. Серафим (Иванов). Владимирова-на-Словенску, 1933; *Арсений (Тропольский), иером.* Искатель неспрестанной молитвы / Подгот., публ. и примеч.: А. М. Пентковский // БТ. 2018. Вып. 47/48. С. 54–217.

А. М. Пентковский

ОТЛОХ САНКТ-ЭММЕРАМСКИЙ [лат. Othlo, Otloh, Othlonus de Sancto Emmeramo; нем. Otloh von Sankt-Emmeram] (ок. 1010, близ Тегернзе, диоцез Фрайзинг, Бавария — ок. 1070, аббатство Санкт-Эммерам, Регенсбург), монах аббатства Санкт-Эммерам, церковный писатель. Единственный источник сведений о жизни О. С.-Э. — его автобиографические сочинения. Вероятно, он происходил из состоятельного, не очень знатного рода. Учился в мон-ре Тегернзе, где с 1017 г. настоятелем был аббат Эллингер († 1056), сторонник монашеской реформы. Уже в Тегернзе проявились лит. таланты О. С.-Э., и его отправили для дальнейшего обучения в мон-рь Херсфельд (Liber Visionum. 1989. Р. 61), где, вероятно, он принес монашеские обеты. Однако родственники добились снятия обетов, т. к. они были даны в юном возрасте и без согласия близких. В то время О. С.-Э. увлекался чтением античных авторов, прекрасно знал Платона и Аристотеля (в лат. переводах), Теренция, Цицерона, Вергилия, Ювенала, Горация, особенно любил поэта Лукана. Ок. 1024 г. стал каноником в Вюрцбурге, пользовался репутацией искусного писца и знатока «свободных искусств» (см. *Artes liberales*). Затем он переехал во Фрайзинг и трудился под рук. еп. Эгильберта (1005–1039). Там О. С.-Э. вступил в конфликт с влиятельным архиепископом Веринхаром, главой (препозитом) кафедрального *капитула* (Ibid. Р. 65–66). Конфликт усугубился из-за стихов, написанных О. С.-Э. против Веринхара. Несмотря на попытки примирения, О. С.-Э. был вынужден уехать в Регенсбург; там он надеялся «находиться среди более ревностных и ученых клириков, а не среди невежд» (Ibid. Р. 44). Его дружески принял Бурхард, настоятель мон-ря Санкт-Эммерам, к-рый рассчитывал использовать талантливое писца в интересах обители. В Регенсбурге под влиянием серьезной болезни О. С.-Э. принес монашеские

обеты. Позднее этот поступок он называл «нелепым» и «беснечным», объясняя его «пылом юности» (более того, через много лет он приписал этот свой шаг дьявольскому внушению — *Othlonus. Libellus de suis tentationibus, varia fortuna et scriptis* // PL. 146. Col. 29). Вероятно, там же позднее он был рукоположен во пресвитера. Став монахом, О. С.-Э. откасался от юношеских лит. пристрастий и полностью посвятил себя изучению Свящ. Писания.

В Санкт-Эммераме он возглавил монастырскую школу, хотя и считал это занятие обременительным (Liber Visionum. 1989. Р. 52). Среди его учеников был Вильгельм († 1091), впоследствии аббат мон-ря Хирзау и идеолог монашеской реформы (см. в ст. *Клюнийская реформа*). Он посвятил О. С.-Э. трактаты о музыке и об астрономии, составленные в форме диалога с наставником. К числу близких друзей О. С.-Э. принадлежал мон. Генрих из Райхснау. В 1053 г. он вместе с аббатом Рихардом из Райнау отправился в паломничество на Св. землю и по дороге остановился в Регенсбурге. Вернувшись в 1054 г. из паломничества, Генрих и Рихард вновь сделали остановку в Санкт-Эммераме. Ученые беседы с 2 монахами легли в основу трактата «О трех вопросах» (De tribus questionibus, ок. 1055). В 1055 г. О. С.-Э. стал деканом аббатства. В 1056 г. он встречался с папой Римским *Виктором II* (1055–1057), к-рый вместе с кард. *Гумбертом* посетил Регенсбург (Liber Visionum. 1989. Р. 86). Известно, что О. С.-Э. посещал мон-ри *Монте-Кассино* в Италии (не позднее 1049) и *Фульда* в Германии (в 1054).

Согласно традиции, аббатом монастыря Санкт-Эммерам был епископ Регенсбургский. В 975 г. св. *Вольфганг*, еп. Регенсбургский (972–994), поставил в Санкт-Эммерам 1-го самостоятельного аббата. В 1-й пол. XI в. в обители происходила частая смена аббатов, многие из них конфликтовали как с епископами, так и с монахами. В своих сочинениях О. С.-Э. сетовал на упадок монашества, к-рый он считал главной бедой своего времени, а также на отсутствие уважения к монастырскому имуществу со стороны светских властей. Из-за недостатка средств монахи не могли ни обеспечить самих себя, ни выполнять предписанные уставом требования гостеприимства по отношению к паломни-

кам и бедным. Представителей светской власти во главе с молодым кор. *Генрихом IV* (1054–1105, император с 1084) О. С.-Э. воспринимал как разбойников, епископов критиковал за чрезмерную роскошь. По-видимому, О. С.-Э. принимал участие в изготовлении поддельных грамот о налоговых и судебных привилегиях мон-ря Санкт-Эммерам (*Schauwecker*. 1966).

Из-за конфликта с новым аббатом Регинвардом (1048–1064) и угроз со стороны Оттона, еп. Регенсбургского (1061–1089), к-рых О. С.-Э. обвинял в разрушении Санкт-Эммерамы и в ослаблении монастырской дисциплины, он с разрешения аббата покинул обитель (1062) и отправился в Фульду, где он жил до 1066 г. и при поддержке аббата Видрада (1060–1075) мог заниматься лит. деятельностью. Годы, проведенные в Фульде, были, по-видимому, самыми плодотворными в жизни О. С.-Э. Там он написал свои важнейшие сочинения, в т. ч. «Книгу видений» (Liber visionum tum suarum, tum aliorum, между 1062 и 1066) и новую версию Жития св. Бонифация, основателя Фульды. После смерти аббата Регинварда, преемником к-рого стал Эберхард I (1064–1068), О. С.-Э. по просьбе монахов из Санкт-Эммерам покинул Фульду и, пробыв непродолжительное время в мон-ре Аморбах, в 1067 г. вернулся в Санкт-Эммерам. Там он продолжил лит. деятельность, несмотря на враждебное к нему отношение нек-рых монахов.

В некрологе аббатства Санкт-Эммерам смерть О. С.-Э. указана под 23 нояб.

Сочинения. Почти все произведения О. С.-Э. либо полностью, либо большей частью посвящены истории его жизни. Самое раннее из известных его сочинений «Поэма о духовном учении» (De doctrina spirituali liber metricus; ок. 2900 строк леонинским стихом) — была написана вскоре после его поступления в мон-рь Санкт-Эммерам (ок. 1035). О. С.-Э. отмечал, что обладал некоторым опытом сочинительства и до принесения монашеских обетов, но эти произведения не сохранились. В «Поэме...» он пишет о причинах своего обращения к монашеской жизни и об искушениях, к-рые испытал вскоре после пострига.

Своим важнейшим трудом О. С.-Э. считал «Книгу видений». Произведение состоит из пролога, где автор со-

общает, что образцом для него послужили «Диалоги» свт. Григория I Великого, и 23 глав, посвященных видениям и чудесам. В главах 2–5 автор описывает 4 своих личных видения, повествование о др. видениях основано на рассказах монахов Санкт-Эммерама и др. мон-рей (эти рассказы были собраны О. С.-Э. в разное время, самые ранние относятся, по-видимому, к 1024, когда он находился во Франконии), на материале из «Церковной истории народа англов» *Беды Достопочтенного* и писем св. Бонифация. В этом произведении отражен личный духовный опыт аскетического обращения (*conversio*) О. С.-Э.

Уже по возвращении в Санкт-Эммерам (после 1067) он написал «Книгу о бере духовном» (*Liber de cursu spirituali*). В ней все христиане сравниваются с бегунами, стремящимися достичь Царствия Божия разными способами. Для мирян характерен «общий бег» (*cursus generalis*), для священнослужителей — «особый бег» (*cursus specialis*), к-рый О. С.-Э. подразделял на 3 вида: «бег» секулярных клириков; монахов и монахинь; ученых богословов (*litterati*), изучающих Свящ. Писание. Считая образ жизни последних наиболее подходящим для спасения, О. С.-Э. полагал, что все христиане имеют возможность избрать этот способ «бега».

Наиболее очевидный автобиографический характер имеет «Книга об искушении некоего монаха» (*Liber de temptatione cuiusdam monachi*; известна также как «Книга об искушениях» (*Liber temptationum*) или «О своих искушениях» (*De suis temptationibus*), ок. 1069–1070). Она стала итоговым произведением О. С.-Э. и иногда рассматривается исследователями как 1-я автобиография в европ. лит-ре после «Исповеди» блж. Августина. Сочинение начинается с пространного рассказа об искушениях: О. С.-Э. описывает свое обращение к монашеской жизни и дает наставления тем, кто недавно принял постриг. Повествуя о диавольских искушениях и о способах их преодоления, он пытается объяснить мотивы, к-рые побудили его к творчеству (*studium dictandi, dictamen librorum*). В написании книг О. С.-Э. видел особый вид религ. практики, путь обуздания плоти и духовного самосовершенствования. В завершение он приводит перечень своих произведений, рассказывает об обстоя-

тельствах их создания и передает их содержание, перечисляет также переписанные им манускрипты. Согласно О. С.-Э., «Книга об искушении...» была дополнением к «Книге об исповедании моих деяний» (*Liber de confessione actuum meorum*; не сохр.), написанной им на случай, «если болезнь или внезапная смерть воспрепятствуют принесению покаяния». Целью этого произведения было рассказать о том, «кем он был сам по себе, а кем — по милости Божией» (*Othlonus. Libellus de suis temptationibus, varia fortuna et scriptis* // PL. 146. Col. 56).

Автобиографический элемент менее заметен в пастырско-педагогических сочинениях О. С.-Э.: «Книге об увещании клириков и мирян» (*Liber de admonitione clericorum et laicorum*; др. название — «Руководство» (*Liber manualis*)) и «Книге пословиц» (*Libellus proverbiorum*; написана в Санкт-Эммераме до 1062) — собрании сентенций и изречений, как прозаических, так и стихотворных. Для создания «Книги пословиц» О. С.-Э. использовал тексты Свящ. Писания, а также «Изречения Сенеки» (*Proverbia Senecae*) и труды др. античных авторов. По замыслу О. С.-Э., это произведение должно было стать альтернативой басням Авиана и двустийшиям Катона, к-рые изучались в программе «свободных искусств», поскольку «христианам следовало бы более следовать наставлениям христианских авторов, а не языческих».

В трактате «О трех вопросах», написанном в 1-й период жизни О. С.-Э. в Санкт-Эммераме, рассматриваются темы Божественного Промысла, суда и милости Бога, а также вопрос о мистическом значении чисел.

О. С.-Э. — автор ряда агиографических сочинений. По-видимому до 1062 г., по просьбе монахов Санкт-Эммерама было составлено Житие св. Вольфганга, епископа Регенсбургского (*Vita S. Wolfkangi*; BHL, N 8990). В работе над этим произведением О. С.-Э. опирался на более раннее Житие, написанное во Франконии, а также на трактат Арнольда Санкт-Эммерамского «О чудесах блаженного Эммерама» (*Libri de sancto Emmeramo*; BHL, N 2541). В Житии св. Альтона (*Vita S. Altonis*; BHL, N 316), составленном до 1062 г., описываются жизнь и деяния основателя мон-ря Альтомюнстер близ Аугсбурга, а также история этой обители

(с 1056 — жен. мон-рь). В Санкт-Эммераме О. С.-Э. создал компилятивную версию Жития свт. Николая Чудотворца (BHL, N 6126; ркп.: Monac. Clm. 14419; см.: AnBoll. 1898. Vol. 17. P. 204–209). Житие св. Бонифация (*Vita S. Bonifacii*; BHL, N 1403), написанное в Фульде между 1062 и 1066 гг. по просьбе монахов этого аббатства, было основано на Житии, составленном в сер. VIII в. св. Виллибальдом, и дополнено сведениями из посланий св. Бонифация, обнаруженных О. С.-Э. в Фульде. После возвращения в Санкт-Эммерам он написал Житие св. Магна, основателя мон-ря Фюссен в Баварии (*Vita S. Magni confessoris*; BHL, N 5163). За основу он взял Житие, составленное Эрменрихом из Эльвангена († 874), а также привлекал материалы из Жития св. Колумбана авторства Ионы из Боббио и из Жития св. Галла, к-рое составил Валафрид Страпон.

Сохранились проповедь «На праздник апостолов» (*Sermo in natale apostolorum*), вероятно не предназначавшаяся для произнесения, т. к. О. С.-Э. считал себя неспособным к публичным выступлениям, и стихотворные «Благословения на Рождество Господа» (*Benedictiones in natali Domini*).

Традиционно О. С.-Э. считался автором сказания о перенесении мощей сщмч. Дионисия из аббатства Сен-Дени в Регенсбург, якобы происшедшем при кор. Арнульфе Каринтийском (887–899, император с 896), однако в посл. его авторство было поставлено под сомнение (новейшие аргументы в поддержку авторства О. С.-Э. см.: *Hilduin of Saint-Denis. The Passio S. Dionysii in Prose and Verse* / Ed. M. Lapidge. Leiden etc., 2017. P. 107–110).

В средние века сочинения О. С.-Э. почти не были известны, сохранилось небольшое число рукописей (гл. обр. из Санкт-Эммерама).

Соч.: PL. Vol. 146. P. 29–434; *Vitae Bonifatii libri duo* / Ed. W. Levison. Hannover, 1905. P. 111–217. (MGH. SS. Script. Rer. Germ.; 57); *Translationis et inventionis sancti Dionysii Ratisponensis historia* / Ed. A. Hofmeister // MGH. SS. Scr. T. 30. Pars 2. P. 823–837; *Benedictiones in natali Domini* / Hrsg. B. Bischoff // *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige*. Salzburg, 1933. Bd. 51. S. 114–115; *Libellus Proverbiorum* / Ed. W. C. Korfmacher. Chicago, 1936; *Coens M. La Vie de S. Magne de Füssen par Otloh de St.-Emmeran* // AnBoll. 1963. Vol. 81. N 1/2. P. 159–227; *Liber Visionum* / Ed. P. G. Schmidt. Weimar, 1989. (MGH. WR. QGGMA; 13) (рус. пер. фрагм.: Книга видений / Пер.: Н. Ф. Усков //

СВ. 1995. Вып. 58. С. 223–264); *Liber de temptatione cuiusdam monachi*: Untersuch., krit. Edition und Übers. / Hrsg. S. Gäbe. Bern, 1999 (рус. пер. фрагм.: Книга об искушениях, переменчивой судьбе и сочинениях / Пер.: И. П. Стрельникова // ПСЛЛ, X–XI вв. 2011. С. 766–769); Книга пословиц / Пер.: И. П. Стрельникова; Житие св. Вольфганга. Диалог о трех вопросах. Проповедь на день св. апостолов. Послание досточтимого Отлоха, монаха св. Эммерам, «О допущении причин добра и зла». Молитва грешника / Пер.: М. Р. Ненарокова // ПСЛЛ, X–XI вв. 2011. С. 769–814. Лит.: *Dümmel E.* Über den Mönch Otloh von St. Emmeram // SPAW. 1895. Bd. 2. S. 1071–1102; *Endres J. A.* Otloh von St. Emmeram Verhältnis zu den freien Künsten // Philosophisches Jb. Freiburg, 1904. Bd. 17. S. 44–52; *Bischoff B.* Literarisches und künstlerisches Leben in Sankt-Emmeram im frühen und hohen Mittelalter // Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner Ordens und seiner Zweige. Salzburg, 1933. Bd. 51. S. 102–142; 1936. Bd. 54. S. 15–23; *Schröbler I.* Otloh von St. Emmeram und Hieronymus // BGDSL. 1957. Bd. 79. S. 355–362; *Schauwecker H.* Otloh von St. Emmeram // Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige. 1963. Bd. 74. S. 3–240; *eadem.* Otloh und die St. Emmeramer Fälschungen des 11. Jh. // Verhandlungen des historischen Vereins von Oberpfalz u. Regensburg. 1966. Bd. 106. S. 103–120; *Blum W.* Otloh von St. Emmeram: Das Buch von seinen Versuchungen: Eine geistliche Autobiographie aus dem 11. Jh. Münster, 1977; *Evans G. R.* «Studium discendi»: Otloh of Saint-Emmeram and the Seven Liberal Arts // RTAM. 1977. Vol. 44. P. 29–54; *Morrison K. F.* The Structure of Holiness on Otloh's Vita Bonifatii and Ebo's Vita Ottonis // Law, Church and Society: Essays in Honor of St. Kuttner. Phil., 1977. P. 131–156; *Resnick I. M.* «Scientia liberalis», dialectics and Otloh of St. Emmeram // RBen. 1987. Vol. 97. P. 241–252; *Stock B.* Writing and Internal Time-Consciousness: Otloh of St. Emmeram // Le Nombre du temps en hommage à P. Zumthor. P., 1988. P. 263–271; *Stanchi R.* Fondare una tradizione: Appunti su due Vitae di Otloh di St. Emmeram // RSLR. 1989. Vol. 25. P. 404–422; *Röckelein H.* Hochmittelalterliche Autobiographien als Zeugnisse des Lebenslaufs und der Reflexion über Erziehung: Das Beispiel Otlohs von St. Emmeram und Guiberts von Nogent // Vormoderne Lebensläufe – erzehungshistorisch betrachtet / Ed. R. W. Keck, E. Wiersing. Köln, 1994. P. 151–186; *Uskov N. F.* Die «Conversio» eines Mönchs im 11. Jh.: Otloh von St. Emmeram bei der Arbeit an seinen Erinnerungen // Verhandlungen des historischen Vereins für Oberpfalz u. Regensburg. 1999. Bd. 139. S. 7–45; *он же [Усков Н. Ф.]* Обращение в монашество в мыслях и чувствах монаха XI в. // Человек в мире чувств: Очерки по истории частной жизни в Европе и нек-рых странах Азии до нач. Нового времени. М., 2000. С. 389–434; *Lesieur Th.* Les glosses du manuscrit Clm 14137: Othlon et la pensée dionysienne // Francia. Sigmaringen, 2004. Bd. 31. S. 151–163; *idem.* Othlon de St. Emmeran: La vie comme épreuve de la négativité // Moines et démons: Autobiographie et individualité au Moyen Âge (VII^e–XII^e siècle). Gen., 2014. P. 101–118; *Joyce E.* Scribal Performance and Identity in the Autobiographical Visions of Otloh of St. Emmeram // Essays in Medieval Studies. Chicago, 2005. Vol. 22. P. 95–106; *eadem.* Speaking of Spiritual Matters: Visions and Rhetoric of Reform in the Liber Visionum of Otloh of St. Emmeram //

Manuscripts and Monastic Culture: Reform and Renewal in 12th-Cent. Germany / Ed. A. I. Beach. Turnhout, 2007. P. 69–98; *Williams H.* Composing the Mind: Doubt and Divine Inspiration in Otloh of St. Emmeram's Book of Temptations // European Review of History. Abingdon, 2009. Vol. 16. N 6. P. 855–873; *Стрельникова И. П.* Отлох Эммерамский // ПСЛЛ, X–XII вв. 2011. С. 764–766; *Fravventura V.* Othlo Sancti Emmerammi Ratisponensis mon. // Trasmissione dei testi latini del Medioevo / Ed. P. Chiesa, L. Castaldi. Firenze, 2012. [Vol.] 4. P. 392–412.

И. С. Редькова

ОТЛУЧЕНИЕ [греч. ἀφορισμός, лат. excommunicatio], вид церковного наказания. В канонах этот термин используется для обозначения прецедентов, применяемых по отношению к мирянам и клирикам, указывая в первом случае на запрещение причащаться, *епитимию*, во втором — на *запрещение священнослужения*. Принимать отлученного обратно в общение должен отлучивший его епископ: «Аще который пресвитер, или диакон во отлучении будет: не подобает ему в общение приять быти иным, но точию отлучившим его: разве когда случится умерти епископу, отлучившему его» (Ап. 32). По толкованию еп. *Никодима (Милаша)*, здесь речь идет об «отлучении духовного лица от священнодействия», что в наст. время называется запрещением священнослужения.

Совр. терминология отличается от лексики и семантики канонических текстов: слово «отлучение» в отличие от языка канонов не употребляется как эквивалент «запрещения священнослужения». О. называется также и самое тяжкое церковное наказание — excommunicatio omnimoda, т. е. полное О. от Церкви, иначе называемое *анафемой*, к-рой могут быть подвергнуты как миряне, так и клирики за самые тяжкие преступления: ересь, вероотступничество, святотатство, совершение богослужений бывш. священнослужителем, извергнутым из сана. Полное О. заключается в совершенном исключении грешника из Церкви. Еп. *Никодим (Милап)* в толковании на Ап. 4 различает малое О. (ἀφορισμός μικρός, excommunicatio minor) и большое О. (παντελής ἀφορισμός, excommunicatio major), к-рое он не отождествляет с анафемой. Малое О., по его толкованию, заключается в том, что «церковный суд лишает известное лицо права святого причащения на некоторое время», а большое О. — в том, «что известному преступнику воспрещено, кроме святого причаще-

ния, также и участие в церковных службах с остальными верными, а разрешается только участвовать в этих службах вместе с оглашенными, т. е. до начала литургии верных».

За свои преступления клирики не подлежат наравне с мирянами ни О. от причастия, ни большому О., ибо в таком случае одно и то же преступление каралось бы дважды. В Ап. 25 говорится: «Епископ, или пресвитер, или диакон, в блудодеянии, или в клятвопреступлении, или в татьбе обличенный, да будет извержен от священного чина, но да не будет отлучен от общения церковного. Ибо Писание гласит: «Не отмстиши дважды за едино» (Наум 1. 9)». Однако, толкуя это правило, патриарх *Феодор IV Вальсамон* писал: «Не говори, что слова «не отмстиши дважды за едино» относятся к каждому извергаемому за что бы то ни было. Ибо удостоиваемые священства по ходатайству властей или за деньги и извергаются и отлучаются, как говорят 29-е и 30-е Апостольские правила». По толкованию *Феодора Вальсамона* на Ап. 30, оно в равной мере поражает пресвитеров, диаконов, иподиаконов и чтецов-симониатов. Внимательный анализ содержания 29-го и 30-го Апостольских правил, учет особенностей преступлений, караемых ими, убеждает в том, что в них нет противоречия с принципом «не отмстиши дважды за едино» (ср.: Ап. 25). Получение сана за деньги или через вмешательство мирских начальников — это незаконное похищение сана, поэтому одно только извержение из сана было бы не наказанием, а лишь констатацией, выявлением того, что преступник-симониат был поставлен незаконно. Если прибегнуть к аналогии с уголовными карами, одно только лишение сана в случае симонии было бы подобно конфискации украденного имущества у вора. Настоящее же наказание состоит в применении к нему за это преступление той кары, к-рая налагается на мирянина, каким он в сущности и должен был оставаться.

Особенность наказаний, применяемых духовными судами, в т. ч. и О., большого и малого, заключается в том, что главная цель их не в возмездии и даже не в ограждении церковного народа от преступных деяний, а во врачевании болезненных состояний душ самих грешников. Если отлученный от церковного об-

щения грешник раскается в содеянных им преступлениях, то он не может быть жестокосердно отвергнут Церковью (Ап. 52). Комментируя это правило, Феодор Вальсамон писал: «Нет греха, побеждающего человеколюбие Божие. Почему Господь и приемлет всех кающихся и обращающихся от зла к добру. Ибо для спасения грешников Он низшел с неба и сказал: «Не приидох призвать праведники, но грешники на покаяние» (Мф 9. 13). И так епископ или пресвитер, не приемлющий обращающихся таким образом, но, подобно Новату, гнушающийся ими, должен быть извержен, ибо противится воле Бога». При этом древние каноны требуют от раскаявшегося, чтобы покаяние его было очевидным, нелицемерным, и всецелым.

Большая часть правил, устанавливающих разные сроки отлучения от причастия, составлена свт. *Василием Великим*. Согласно Васил. 73, произвольное отречение от христ. веры наказывается пожизненным лишением Св. Таин, а отречение по страху мучений — О. на 8–9 лет (Васил. 81). Намеренное убийство влечет за собой О. от Св. Таин на 20 лет (Васил. 56), невольное (нечаянное) — на 10 лет (Васил. 57), прелюбодеяние, равно как и блуд монаха, наказывается 15-летним О. (Васил. 60), блуд мирянина — 7-летним (Васил. 59), мужеложство и скотоложство — 15-летним (Васил. 7) и кровосмешение — 20-летним О. (Васил. 67); убийство плода во чреве влечет за собой 10-летнее О. (Васил. 8).

В V и VI вв., когда уже большая часть населения Римской империи стала исповедовать христ. веру, древняя практика *покаяния* подверглась существенным изменениям: публичное покаяние вышло из употребления и сроки О. от причастия были существенно сокращены, но от кающегося грешника требовали совершать дела благочестия — усиленный пост (сухоядение), земные поклоны, благотворительство. Иногда кающихся отправляли в мон-ри, где они должны были помимо молитв, поста и поклонов совершать и монастырские работы. Все это стало называться епитимией, хотя первоначально слово «епитимия» (запрещение) обозначало О. от причастия.

Дисциплина церковных наказаний, в т. ч. и О., великого и малого, а также анафематствования пришла на Русь из Византии. До *Пет-*

ра I О. вплоть до анафемы налагалось правящими архиереями. Особенность практики анафематствования в Русской Церкви заключалась в том, что в отличие от Византии анафеме часто подвергали политических преступников, а не только еретиков. Анафематствованы были *Лжедмитрий I*, Степан Разин, в XVIII в. — гетман *Мазепа* и Емельян Пугачёв. О. от причастия могли подвергаться и самые высокопоставленные особы вплоть до монарха: царь *Иоанн IV Васильевич* Грозный после вступления в 4-й брак был отлучен от причастия. Подобные меры по отношению к императорам не раз применялись и в Византии патриархами.

В синодальный период О. от причастия стало применяться еще реже, чем в эпоху первого Патриаршества. Согласно «Духовному регламенту», малое О. мог налагать епархиальный архиерей за «великий и явный грех» и оно должно состоять во временном удалении от участия в храмовой молитве и в запрещении причащаться Св. Таин. Малое О. обыкновенно назначалось заодно с уголовной карой или как единственное наказание преступника в тех случаях, к-рые были предусмотрены «Уложением о наказаниях». Церковное покаяние осужденные проходили либо в приходских церквях, либо в мон-рях. Анафема, великое О., по «Духовному регламенту», состояла в совершенном отсечении преступника от Церкви. Полному О. от Церкви, анафеме, подлежали упорные еретики и тяжкие преступники, совершившие злодеяния или политические преступления, за к-рые назначалась смертная казнь. В посл. гражданско-правовые последствия малого О. были сведены к лишению права быть поверенным по делам и свидетельствовать под присягой на суде. Длительные О. от причастия, предусмотренные канонами, в синодальную эпоху практически не применялись, как не применяются они и в наст. время. В 1734 г. Синод издал указ, согласно к-рому священник лишался права своей властью, без правящего архиерея, налагать епитимии в виде О. от причастия. Этими рекомендациями РПЦ руководствуется и ныне: суровые санкции, предписываемые в древних правилах, служат скорее как обличение кающихся, чем как буквально исполняемые правовые нормы.

Римско-католич. церковное право разделяет все наказания на цензуры,

или наказания, врачующие (poenae medicinales) и vindикативные наказания (poenae vindicativae), целью которых считается возмездие преступнику за совершенное им преступление. При этом О. от причастия рассматривается как наказание врачующее, а полное О. от Церкви как vindикативное наказание.

Лит.: *Суворов Н. С.* О церковных наказаниях. СПб., 1876; *Никольский К.* Анафематствование, или отлучение. СПб., 1879; *Синайский А., прот.* О падших и отлученных в древнехристианской Церкви и русской. СПб., 1908; *Троицкий А. Д.* Церковное отлучение и его последствия. К., 1913; *Павлов А. С.* Курс церковного права. СПб., 2002. С. 296–302; *Цыпин В., прот.* Каноническое право. М., 2009. С. 639–655.

Прот. Владислав Цыпин

ОТМАР [лат. Otmarus, нем. Otmar] (ок. 689–759), прп. (пам. зап. 16 нояб.), аббат Санкт-Галленский. Житие О. (Vita S. Othmari) составил (830) аббат Гозберт, настоятель мон-ря Санкт-Галлен (816–837), текст дошел до нас в сокращенном виде; эту работу проделал *Валафрид Страбон*. Памятник сохранился в 9 рукописных списках: St. Gallen. Stiftsbibl. Sang. Cod. 553, 560, 562, 564, 572. Appr. 265, 393, 553, 587 (XV в.).

О. род. в богатой алеманнской семье. Получил образование в школе при соборе г. Кур (ныне кантон Граубюнден, Швейцария). По окончании ее был назначен настоятелем мон-ря св. Флорина. В 719 г. при поддержке магната Вальтрама, просившего епископа г. Кур Виктора найти аббата в пустовавший на тот момент Санкт-Галлен, О. стал настоятелем этой обители. Он приступил к строительству Санкт-Галлена, разрушенного почти до основания, организовал в мон-ре школу и скрипторий. Вскоре ему удалось собрать 53 монаха, обрести покровительство окрестной знати и получить множество земель в дар мон-рю, а также добиться формального признания владений мон-ря кор. франков Пипином Коротким. В 744 г. О. был переизбран аббатом.

После покорения алеманнов франками мон-рь признал власть франк. короля. Тем не менее сменившиеся владельцы окрестных поместий были заинтересованы в лишении обители земель. О. был ложно обвинен неким монахом Ламбертом в насилии над женщиной и приговорен к голодной смерти. Однако после вмешательства знатного покровителя О., гр. Гозберта фон Эппенца,

удалось заменить смертную казнь на пожизненное заключение. Аббата сослали на остров на р. Рейн около г. Штайн-ам-Райн, где он и умер. Спустя 10 лет стало известно, что преподобный не был причастен к беззаконному действию. В 867 г. его мощи торжественно перенесли в мон-рь. Ист.: BHL, N 6386–6389; MGH. SS. Scr. T. 2. P. 40–52.

Лит.: Kirchenlexikon, oder Encyklopädie der katholischen Theologie / Hrsg. H. J. Wetzen, B. Welte. Freiburg i. Br., 1895. Bd. 9. S. 1149; *Duft J., Raggi A. M.* Otmaro // BiblSS. 1967. Vol. 9. Col. 1300–1303; *Stangel A. L.* The Abbey of Saint Gall, 1200–1350. Los Ang., 1976. P. 133; *Vollmer W.* Die evangelische Pfarrkirche St. Othmar zu Dinker: Versuch einer Deutung. Dinker, 1988. S. 1–95; *idem.* Das Kirchspiel Dinker im Mittelalter: Ritterschaft, Stadt Soest, Grafen von der Mark, St. Kunibertstift in Köln, Erzbischöfe und Päpste bestimmen über unsere Gemeinde. Norderstedt, 2013. S. 177; *Maurer H.* Das Bistum Konstanz zur Zeit Karls des Großen im Vorfeld von Churrätien und Oberitalien // Wandel und Konstanz zwischen Bodensee und Lombardei zur Zeit Karls des Grossen: Kloster St. Johann in Müstair und Churrätien, Tagung 13.–16. Juni 2012 in Müstair. Zürich, 2013. P. 179–186, здесь P. 180.

ОТПЕВАНИЕ — см. в ст. *Погребение*.

ОТПУСКНАЯ ГРАМОТА, документ, выдаваемый правящим архиереем клирикам, к-рые переходят на службу в др. епархии. В древней Церкви употреблялись представительные, отпустительные, мирные и увольнительные грамоты, по своему содержанию близкие к совр. О. г.: «Аще кто из клира, или мирянин, отлученный от общения церковного или недостойный приятия в клир, отшед, в ином граде принят будет без представительной грамоты: да будет отлучен и приавший и приятый» (Ап. 12; см. также: Ап. 33; IV Всел. 13; Карф. 23 (32), 106 (119)); «определяем, дабы... никто из клириков, в какой бы степени кто ни был, не имел права, без увольнительной от своего епископа грамоты, определен быти к иной церкви. Не соблюдающий сего отныне, но постыжающий собою совершившаго над ним рукоположение, да будет извержен и сам, и неправильно приавший его» (Трул 17). Употребляемые в наст. время в РПЦ О. г. аналогичны упоминаемым в канонах увольнительным грамотам.

Практика выдачи О. г. восходит по меньшей мере к эпохе, предшествовавшей учреждению Патриаршества, и зафиксирована «*Стоглавым*». *Стоглавый Собор 1551 г.* подтвердил обязательность наличия О. г. у клириков, приходящих из др. епархий

и желающих служить в месте их нового пребывания; наличие у пришлых священнослужителей О. г. должны были проверять поповские старосты, десятские священники и архиерейские тиуны. Выдача О. г. сопровождалась взиманием пошлины, к-рая была отменена Синодом в 1765 г. В отличие от досинодальной эпохи, когда в О. г. не обозначалось новое место служения, в синодальный период в О. г. непременно указывалась новая епархия, на служение в которой переходил клирик, увольняемый с прежнего места служения, разумеется, при условии предварительной договоренности о подобном переходе, санкционированном Синодом.

В период, последовавший за восстановлением Патриаршества и отделением Церкви от гос-ва, О. г. стали выдаваться, как и в досинодальную эпоху, без непременною указания епархии, в к-рую переходил клирик, получавший такую грамоту. В наст. время этот порядок изменен, и отпускные грамоты выдаются не на руки клирику, переходящему из одной епархии в другую, а высылаются архиерею по месту нового служения принимаемого им клирика. Порядок выдачи О. г. был установлен определением Свящ. Синода от 30 мая 2014 г.: «При прошении клирика о почислении его за штат с правом перехода в другую епархию епархиальный архиерей издает указ по следующей форме: священнику (или иной сан) имярек, клирику такой-то епархии. Настоящим Вы почисляетесь за штат такой-то епархии с правом перехода в другую епархию, но без права служения вне вверенной мне епархии до направления мною документа о временном командировании или отпускной грамоты в иную епархию. В случае неустройства на служение в течение трех месяцев Вы запрещаетесь в служении с правом подачи прошения о восстановлении в клире вверенной мне епархии или о продлении срока пребывания за штатом с правом перехода в другую епархию» (П 1). Если архиерей готов принять заштатного клирика, но желает предварительно испытать его, он направляет просьбу епархиальному архиерею этого клирика. В случае положительного ответа епархиальный архиерей издает распоряжение, к-рое выдается клирику, а копия его направляется в запросившую епархию. По получении распоряжения в новой епархии кли-

рику выдается распоряжение о временном назначении, а после испытательного срока епархиальный архиерей запрашивает О. г. и личное дело (П 2). Вместе с О. г. направляется личное дело клирика, а сама она составляется по следующей форме: «Дана согласно 17 правилу VI Вселенского Собора в свидетельство того, что клирику имярек такой-то епархии благословляется переход в такую-то епархию. Имярек состоит в каноническом общении с Русской Православной Церковью, под церковным судом, следствием или запрещением в священнослужении не состоит» (П 4).

Лит.: *Макарий*. История РЦ. 1996. Кн. 3. Т. 5; Кн. 4. Т. 8; *Емченко Е. Б.* Церковный суд в постановлениях Стоглавого Собора 1551 г. // Ист. вестн. 2002. № 1(16). С. 103–116; *Карташев*. Очерки. Т. 1. С. 598.

Прот. Владислав Цыпин

ОТПУСТ [греч. ἀπόλυσις; церковнослав. Ѡпѣстъ], молитва, завершающая богослужебное чинопоследование. В совр. правосл. богослужении О.— священническая молитва-благословение, произносимая с амвона лицом к народу, начинающаяся словами: *Хрѣтѣъ истинный бгѣъ нашъ* (или праздничной формулой: *Воскрѣсый изъ мертвыхъ* и аналогичными; о Христе в О. говорится в 3-м лице), содержащая упоминание Пресв. Богородицы и святых и заканчивающаяся фразой: *Помнѣтеъ и спсѣтеъ насъ, ѡкъ бгѣъ и члвчколюбчеъ*.

История. В древности функцию О. выполняли специальные молитвы, читавшиеся епископом или священником над оглашенными, не причащающимися или верными. Примерами таких молитв могут служить тайные главопреклонные молитвы Литургии свт. Иоанна Златоуста об оглашенных (*Гдѣи бжеъ нашъ, иже на высокихъ живый*), молитва после 2-й просительной ектении (*Блгодаримъ те, црю невидимый*; см.: *Taft R.* The Inclination Prayer before Communion in the Byzant. Liturgy of St. John Chrysostom // *Ecclesia Orans*. R., 1986. Vol. 3. P. 29–60). Аналогичной молитвой для верных является *заамвонная молитва*.

В визант. послеиконоборческой литургической традиции заключительные священнические молитвы вечерни, утрени и др. служб входили в состав Евхология и могли иметь в рукописях название «отпустная» (*Арранц М.* Молитвы и псалмопение по к-польскому песенному последованию. Рим, 1997. С. 25, 37, 41, 62,

73, 77; Желтов М., *свящ.* Чины вечерни и утрени в древнерус. Служебниках студийской эпохи // БТ. 2012. Вып. 43/44. С. 461). После перехода на палестинский Часослов отпустная молитва визант. Евхология постепенно потеряла свои значение и положение в конце службы (Арранц М. Как молились Богу древние византийцы / ЛДА. Л., 1979. С. 49–50; Желтов М., *свящ.* Чины вечерни и утрени в древнерус. Служебниках студийской эпохи // БТ. 2012. Вып. 43/44. С. 454). В наст. время молитвы вечерни и утрени входят в число тех, к-рые читает священник во время Пс 103 или шестопсалмия (**Бже великий и вышній** для вечерни и **Хвалниъ, поэмъ, блгословниъ** для утрени).

Уже с IX в. в рукописях появились и в последующих веках распространялись дополнительные священнические благословения. Эти молитвы содержат слова о Боге в 3-м лице (см. возглас «Господь Бог наш да утвердит силою Своею...» в Евхологии X в. РНБ. Греч. 226. Л. 29; Успенский. 1997. С. 41–42) и произносятся после заамвонной молитвы.

Складывание системы О. в том виде, в каком она представлена в совр. богослужебных книгах, относится к XV–XVI вв., в этот период в состав Служебника вошли статьи, посвященные О. Они содержат поминовение седмичной памяти (ангелов — в понедельник, Иоанна Предтечи — во вторник и т. д. — см. *Седмичный круг богослужения*), в случае памяти великого святого в тексте О. могло поминаться его имя (Успенский. 1997. С. 43). Со временем поминание имени дневного святого становится ежедневной практикой. В дни великих Господских праздников, а также определенных дней Страстной седмицы О. предваряется специальной формулой, описывающей праздничное событие, причем в дониконовских изданиях Служебника в эти формулы входило упоминание праздников, посвященных Пресв. Богородице (напр., «молитвами Пречистыя Ея Матере, честнаго и славнаго Ея Рождества...» — Служебник. М., 1651. Л. 73 об.). К числу дней, имеющих особые О., относились начало индикта, память землетрясения 26 окт., Лазарева суббота и нек-рые др. дни. В дневном О. субботы среди святых упоминались богоотцы Иоаким и Анна. Формулировки О. дониконовских Служебников используются в богослужебной традиции старообрядцев.

В послениконовских изданиях слав. богослужебных книг 2-й пол. XVII в. в тексты О. были внесены нек-рые изменения: появляются ежедневное поминовение апостолов и богоотцов Иоакима и Анны в дневных отпустах, поминовение свт. Иоанна Златоуста, свт. Василия Великого или свт. Григория Двоеслова как составителей чина литургии (в О. соответствующей литургии). В служебный обиход входит понятие «малый отпуст», к-рый произносится после повечерия, полунощницы и часов, в его формулировке нет поминовения апостолов и богоотцов Иоакима и Анны. Сокращается число дней, имеющих особые О., в дни Богородичных праздников в О. входит только формула **молитвами пречтѣхъ своеѣ мѣре**, без названия праздника.

После 2-й пол. XVII в. система О. в богослужении Русской Церкви не меняется, хотя на практике в эту молитву часто включают имена разных святых по календарю, не делают разницы между обычным и малым отпуском — такие изменения вызывают нарекания как нарушения уставной формы этой молитвы (Успенский. 1997. С. 52–54).

Особые формы О. После заупокойных богослужений (отпевания, панихиды, заупокойной литии) О. имеет др. концовку, с поминовением усопшего (или усопших). О. с особым перечнем святых завершает чинопоследования брака и елеосвящения.

К числу О. необычной формы можно отнести молитву в конце праздничной литии и великого повечерия по великопостному чину **Вѣко многомѣтвѣ**. С обычными О. ее роднит перечисление святых, но в отличие от О. эта молитва обращена к Христу, а не говорит о Нем в 3-м лице. Кроме литии и повечерия, эта молитва используется после последования изобразительных в Великую среду, где она предваряет особый чин прощения после «всей святей четыредесятницы».

При совершении чинопоследований вечерни, утрени и др. служб мирянами, а также при совершении келейного правила О. приобретает форму молитвы, обращенной к Христу: **Гди инсѣе хрѣе, сѣе бжѣи...** — затем должны быть перечисление святых и заключительная фраза **помиаѣи и спси насѣ, ѡкѣ блѣи и члѣтѣколюбѣи**. О. этой формы можно найти в Молитвословах, Правильниках и др. книгах для келейной молитвы. Ана-

логичную форму О. используют старообрядцы, не приемлющие священство, а также все старообрядцы в келейной молитве (см., напр., старообрядческие издания Устава малого (или Устава домашней молитвы)). Лит.: Успенский И. Д. Богослужебные отпусты // ЖМП. 1997. № 7. С. 40–55.

А. А. Лукашевич

«ОТРАДА ИЛИ УТЕШЕНИЕ» ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ

(греч. «Παραμυθία» — «Парамифия» (дословно «Утешение»), Ватопедская, «Отрада и Утешение», «Отрада») (празд. 21 янв.), чудотворный образ в мон-ре *Vatoped* на Афоне, представляющий собой фрагмент росписи XIV в. из экзонартексы кафоликона мон-ря. По преданию, чудо от иконы произошло 21 янв. 1320 г. (др. дата — 807 г., не соответствует датировке образа). Банда пиратов приплыла к Ватопеду и, укрывшись, ожидала, когда откроют монастырские ворота, чтобы ограбить обитель. По обыкновению, после утрени игумен должен был во внешнем притворе собора передать ключи от ворот привратнику, но вдруг услышал голос от образа Божией Матери, запретивший открывать ворота в этот день, а подняться на стены и отразить нападение разбойников. Игумен узрел, что Богомладенец на иконе закрывает уста Пресв. Деве со словами: «Не надо, Мати Моя, не возвещай им сего, пусть они получают то, что заслужили, потому что небрегут о своих монашеских обязанностях». Но Она отвела руку Сына и, обращаясь к игумену, повторила предостережение. Собравшиеся монахи увидели, что изображение на иконе изменилось в соответствии с рассказом настоятеля. В память о чудесном избавлении обители перед образом горели неугасимая лампада и «свеча великая». Впосл. образ (140×120 см) был снят со стены и перенесен в пареклисион Парамифии кафоликона (программа росписи 1677/78 критского мастера посвящена Божией Матери). Там совершали постриги; в наст. время в пареклисионе ежедневно служат молебен, в пятницу — литургию.

Поясной образ относится к типу «Одигитрия». Младенец восседает на левой руке Богоматери, Его фигура немного отклонена назад, взор обращен к Пресв. Деве. Характерная особенность извода — поднесенная

к Ее устам правая (несоразмерно длинная) рука Иисуса Христа, в Его левой руке — свиток (расположен почти горизонтально над коленом); левая ножка поднята выше правой. Голова Божией Матери обращена влево, от Младенца, правой рукой Она держит Его за запястье. Чепец и туника Богоматери синего цвета, мафорий коричнево-фиолетовый с золотой каймой и звездами, хитон Спасителя коричневый с красным клавом, гиматий охристый с ассистом. Нимбы золотые, фон иконы синий, на нем надпись: «Н ПАРАΜΥΘΙΑ». Типы ликов восходят к образам палеологовского искусства: черты лица Богоматери крупные, с миндалевидными глазами и удлинённым носом, Младенец с округлым лицом; письмо ликов контрастное (по темному санкирию), с энергичным рисунком. Образ поновлялся в позднее время (по мнению Е. Н. Цигаридаса и П. Х. Пападимитриу, переписан в кон. XVI — нач. XVII в.; не исключено, что также в XVIII—XIX вв.), очевидно, в нижней части изображения находится большая вставка с реконструкцией живописи. Судя по относительно раннему списку (келейная икона свт. Димитрия Ростовского, см. разд.: Ватопедская икона Божией Матери), первоначальный рисунок ног Богомладенца и Его одеяний мог быть иным.

Серебряный позолоченный оклад, изготовленный в Яссах (Молдавия) в 1859 г. по заказу архимандрита мон-ря Ватопед Дионисия (в надписи в нижнем картуше ризы сообщаются, кроме сведений о заказе, имена 20 вкладчиков), повторяет композицию и детали изображения на иконе. Он полностью закрывает образ, кроме ликов (в т. ч. кисти рук, ступни Богомладенца), нимбы и одеяния украшены чеканными растительными орнаментами; на полях в овальных клеймах помещены полуфигуры пророков с атрибутами.

Н. П. Кондаков рассматривал икону как произведение XV или нач. XVI в. с поздними переделками «греко-итальянского происхождения», которое написано «так же, как все письмо соборных фресок Ватопеда» (Кондаков. Иконография Богоматери. Т. 3. С. 167). По мнению Н. П. Лихачёва, источником иконографии являлись средневек. зап. образцы, такие как роспись апсиды (ок. 1200) капеллы вмиц. Екатерины в крипте



Икона Божией Матери «Парамифия».
XIV в.,
с поновлениями XVI—XIX вв.
(монастырь Ватопед
на Афоне)

собора Нотр-Дам в Монморийоне (деп. Вьенна, Франция; см.: Лихачёв. 1911. С. 213, 217. Рис. 458). Совр. исследователи выявили ряд образцов



Икона Божией Матери «Парамифия»
в окладе 1859 г.
(монастырь Ватопед на Афоне)

аналогичной иконографии, созданных до прославления образа, преимущественно на Кипре, Крите, в Сербии и др. странах визант. мира. Цигаридас и Пападимитриу в качестве раннего примера назвали фреску на предалтарном сев. столбе в ц. Св. Софии в Охриде (Македония, между 1037 и 1056; сохр. нижняя часть композиции, ноги Младенца обнажены и перекрещены; реконструкцию

П. Мильковича-Пепека см.: *Miljković-Peppek P. La fresque de la Vierge avec le Christ du pilier situé au nord de l'iconostase de Sainte Sophie à Ochrid // Akten des XI Internationalen Byzantinistenkongresses: München, 1958. Münch., 1960. S. 388–391*). А. Папагеоргиу считал, что этот иконографический тип возник в К-поле (*Παπαγεωργίου*. 1999. Σ. 333–335). Смысл иконографии, переданный в жесте лобзания руки Спасителя, связывают с Его голгофской жертвой, с целованием после снятия с креста при оплакивании, с пророчеством Симеона Богоприимца (Лк 2. 34–35).

Кипрские иконы из ц. Панагии Хрисалиниотиссы в Никосии (датируется 1-й пол. XIII в., (см.: Κυπριακὸ τῷ τρόπῳ. 2017. Σ. 87. Ек. 21) или 2-й пол. XIII в. (см.: *Παπαγεωργίου*. 1999. Σ. 329); надпись «Н Ελε[ου-σα?]>»; ныне в Византийском музее им. архиеп. Макария III в Никосии, Кипр) и из мон-ря свт. Иоанна Златоуста близ Куцовендиса (XIV в., похищена тур. оккупационными войсками в 1974, обнаружена нем. полицией в Мюнхене в собрании А. Дикмена в 1997, возвращена в Византийский музей им. архиеп. Макария III в Никосии в 2013) были написаны, вероятно, под влиянием искусства крестоносцев; от ватопедского образа эти иконы отличаются деталями одеяний Христа, положением Его ног (на иконе XIV в. ступни скрещены), жестом рук, поднесенных к устам. К той же иконографической группе относится икона Божией Матери из ц. прп. Кассиана в Никосии, датируемая XVI в. (Ibid. Σ. 329, 332. Ек. 3). Возможно, такой тип изображения Божией Матери, в к-ром Она подносит к устам руку Младенца, был принесен в мон-рь Ватопед кипрскими монахами (*Φιλίππ (Περτζεβ)*. 2016. С. 163). Ок. 1790 г. работавший на Кипре критский мастер Иоаннис Корнарос написал (или поновил) в присущей ему своеобразной стилистической манере икону «Парамифия» (фон закрыт серебряным чеканным окладом), находящуюся сейчас в сев. части местного ряда иконостаса кафедрального Киккского мон-ря (до перенесения в обитель икона хранилась в мон-ре Пресв. Богородицы «тон Илиакон» близ дер. Цакистра, округ Никосия, Кипр). На списке Корнароса Младенец немного отворачивается от Богоматери, в Его левой руке развернутый свиток.

Икона начала мироточить в 1997 г., относится к наиболее чтимым иконам Киккского мон-ря. Образ аналогичного извода 1801 г. письма того же художника помещен на спинке архиерейского места в кафоликопе (свиток в руке Младенца развернут вверх). В мон-ре Ватопед хранятся неск. списков иконы «Парамифия»



Икона Божией Матери «Парамифия». Ок. 1790 г.

Иконописец Иоаннис Корнарос (Киккский мон-рь, Кипр)

2-й пол. XIX в.; икона с предстоящим прор. Исаией датируется XVII в., оклад сер. XIX в. В росписи нартекса парекклисиона вмч. Димитрия (1791) включен сюжет с чудом от иконы (игумен молится перед образом Богоматери, разбойники устремляются прочь от стен обители). Иконы этого типа XVIII — нач. XX в. находятся также в Музее византийской культуры в Фессалонике (из ц. Панагии Елеусы), в ц. Св. Софии в Софии, Музее Македонии в Скопье и др.

В русской иконописи живописные и гравированные изображения «О. или У.» и. известны в сводах икон Божией Матери с 1-й четв. XVIII в. (именуется Ватопедской): гравированный цикл 1713–1714 гг. работы Г. П. Тепчегорского (ГМИИ), икона 1722 г. письма Ивана Дорофеева из ц. апостолов Петра и Павла в Нов. Басманной слободе в Москве (частное собрание), икона 1-й трети XIX в. (Богоявленский собор в Елохове, Москва) и др. Тогда же получили распространение иконные образцы с этим изображением (на бумаге 1-й пол. XVIII в. — в ЦМиАР, также в ГМЗРК из собрания иконописца В. Великанова). Один из сравнитель-

по ранних известных храмовых рус. списков «О. или У.» и. кон. XVIII — 1-й трети XIX в. (внизу тропарь из канона молебного Пресв. Богородице) находится в ц. Успения Пресв. Богородицы дер. Балобаново (Рыбинский р-н Ярославской обл.).

Во 2-й пол. XIX — нач. XX в. в мастерских русских обителей на Афоне писали списки чудотворного образа в основном для мон-рей (особенно женских) и храмов в России. Одна из привезенных с Афона местными икон (1879, написана в Благовещенской келлии иером. Серафимом (Титовым)) находилась в Таволжанском Казанском жен. мон-ре (Новохопёрский у. Воронежской губ.); после его закрытия образ передан монахинями в ц. иконы Божией Матери «Знамение» Борисоглебска Воронежской обл. Др. чтимый список иконы был прислан в 1852 г. по инициативе иеросхим. Сергия (Веснина) в Новодевичий Воскресенский мон-рь в С.-Петербурге, где в честь ватопедского образа в 1850–1854 гг. была устроена домовая церковь (в юж. главном корпусе при игуменских покоях). В XX в. икона была сохранена верующими в Тамбове и передана в дар Вышенской Успенской обители, в 2014 г. возвращена в Новодевичий мон-рь. На ее обороте — дарственная надпись с благословением от старцев Русско-



Икона Божией Матери «Отрада или Утешение». 1890 г. Русский скит ап. Андрея Первозванного на Афоне (собрание В. В. Селиванова, Москва)

го Пантелеимонова мон-ря месту, «идеже волею Августейшаго Монарха Николая I по благоволению Свыше воздвигается тихое пристанище Невест Христовых». Ана-

логичная икона того же автора сер. XIX в. (частное собрание) дополнена фигурами великомучеников Димитрия Солунского и Феодора Стратилата. Сохранились упоминания о том, что списки «О. или У.» и. были отправлены российскому послу в К-поле И. А. Зиповьеву (к 50-летию службы, 17 дек. 1901), настоятельнице мон-ря Тихвинской иконы Божией Матери в слободе Борисовка Курской губ. игум. Маргарите (Соломенцевой) (сент. 1881; см.: История Рус. Св.-Пантелеимонова мон-ря на Афоне с 1735 до 1912 г. Св. Гора Афон, 2015. С. 683, 757. (Рус. Афон XIX–XX вв.; 5); Старцы-возобновители Рус. Св.-Пантелеимонова мон-ря на Афоне. Св. Гора Афон, 2014. Ч. 1: Духовник Иероним. С. 498–505, 511, 517. (Рус. Афон XIX–XX вв.; 9)). Список образа находился в Краснослободском жен. монастыре (Республика Мордовия), в храме общины в честь «О. или У.» и. в с. Добрыниха (в имении гр. М. В. Орловой-Давыдовой, ныне городской окр. Домодедово Московской обл.) и в др. церквях.

Афонские списки «О. или У.» и. кон. XIX — нач. XX в. хранятся в Троицком соборе Александро-Невской лавры в С.-Петербурге (в киоте у сев. стены в вост. части), Богоявленском соборе Кургана, ц. вмч. Ирины (Троицкой) в Покровском в Москве, новопостроенной ц. в честь «О. или У.» и. в пос. Вадино (Сафоновский р-н Смоленской обл.; образ передан цыганами, сохранявшими его с 20-х гг. XX в.), в рус. соборе свт. Николая Чудотворца в Вене, в музейных собраниях (ВУИАХМЗ, Историко-худож. музей г. Арзамаса). Небольшой список образа (собрание В. В. Селиванова, Москва) исполнен в 1890 г. и, согласно штампу на обороте, освящен в рус. скиту ап. Андрея Первозванного. Подобные иконы, написанные отчасти в академической манере (личное письмо) с условной «золотопробельной» разделкой одеяний, только в общих чертах воспроизводят иконографию оригинала, детали рисунка варьируются; они именуются, как правило, образом Пресв. Богородицы «Отрады или Утешения». На основе подобных икон в 1887, 1896 гг. в мастерской Е. И. Фесенко в Одессе исполнены хромолитографии образа разного размера (на золотом и зеленоватом фонах). В качестве небольших «раздаточных» икон в рус. обителях на Афоне бытовали

печатные оттиски на атласе. Небольшие творческие повторения ватопедской иконы писали также в мастерских российских мон-рей, напр. Казанской Богородицкой обители (нач. XX в., частное собрание, Казань), на Украине и в южнорус. землях (частные собрания), в Москве, во Мстёре (ЦАК МДА) и др.

Раскрашенная фотография с «О. или У.» и. (без оклада, раскраска условная) изготовлена в 1860 г. П. И. Севастьяновым (РГБ. Ф. 269/2. К. 26. Ед. хр. 29. Л. 39); прорись с рус. иконы или фотографии из собрания Лихачёва опубликована им в 1911 г. (Лихачёв. 1911. С. 216. Рис. 456). Неточный рисунок с образа помещен в рукописи «Книги странствий во Иерусалим и в гору Афонскую в 1858 и 1859 годах» иером. Иеронима (Суханова) из Николо-Пешношского мон-ря (3-я четв. XIX в.; РГБ. Ф. 218. № 925.2. Л. 180, описание на л. 180 об.; икона именуется «Отрадой»). Литография работы А. И. Траншеля иллюстрирует кн. «Вышний покров над Афоном» (1861), др. литографии (иконография образа немного варьируется) встречаются в переизданиях книги (указаны размеры образа: 1 аршин 14 вершков × 1 аршин 6½ вершков) и в сборниках изображений явленных и чудотворных икон (1848, 1866 и др.).

В нач. XXI в. в Ватопеде и в др. афонских обителях выполнено неск. точных списков чудотворной иконы для храмов в России (в иконописной технике на доске, фон золотой): для московских церквей в честь ватопедского образа на Ходынском поле (ок. 2004), на Каховке (2016), для жен. мон-ря в честь «О. или У.» и. в с. Вел. Ольшанка Васильковско-го р-на Киевской обл. на Украине (2010); роспись одесского иконописца С. Кравцова в мон-ре посвящена истории чудотворного образа, созданию его списка для ольшанской обители и торжественной встрече его сестрами мон-ря), для пещерного Ляданского муж. мон-ря (Белоруссия), где устроен домовый храм с таким же посвящением. Рисунок с «О. или У.» и. для Миней МП выполнили прот. Вячеслав Савиных и Н. Д. Шелягина.

Полная бденная служба иконе была составлена в Русике схим. Аркадием (Любовиковым; 1830–1908) (хранится в б-ке афонского Пантелеимонова монастыря; см.: Русский афонский отчетник XIX–XX вв.

Св. Гора Афон, 2012. С. 268. (Рус. Афон XIX–XX вв.; 1)). Рифмованный (с особым напевом) акафист иконе написан проф. П. П. Мироносицким в 1928 г. (начальные буквы строф образуют акrostих «Ангелов радости, миру отрадо»).

Лит.: Пешеходца *Василия Григоровича-Барскаго-Плак-Албова*, уроженца киевского, монаха антиохийского, путешествие к св. местам, в Европе, Азии и Африке находящимся, предпринятое в 1723, и оконченное в 1747 г. СПб., 1778. С. 629; Изображение икон Пресв. Богородицы, в Правосл. Церкви прославляемых, с кр. о них сказаниями и с присовокуплением умильных молитв к Божией Матери. М., 1853. С. 1; Вышний покров над Афоном, или Сказания о святых, чудотворных, во Афоне прославившихся, иконах Божией Матери и др. святых. Царград, 1861. С. 39–41. Вкл.; Сб. изображений явленных и чудотв. икон Пресв. Богородицы, в Правосл. Церкви прославляемых. М., 1866. С. 7. Вкл.; *Порфирий (Успенский), еп.* Первое путешествие в афонские мон-ри и скиты. М., 1880. Ч. 2. Отд. 2. С. 56–57; *Ровинский*. Народные картинки. Кн. 3. С. 472–485. № 1212–1218; Кн. 4. С. 673, 678. № 1216, 1218; *Снесарева С. И.* С.-Петербургский Воскресенский 1-кл. общежит. жен. мон-рь по подлинным док-там: История и описание. СПб., 1887. Ч. 3. С. 47–63; она же. Земная жизнь Пресв. Богородицы. С. 136–139; *Кондаков Н. П.* Памятники христ. искусства на Афоне. СПб., 1902. С. 174. Табл. XX; она же. Иконография Богоматери. Т. 3. С. 165–168. Рис. 115, 116; *Поселянин Е.* Богоматерь. С. 122–125; *Лихачёв Н. П.* Историческое значение итало-греч. иконописи, изображения Богоматери в произведениях итало-греч. иконописцев и их влияние на композиции некоторых прославленных рус. икон. СПб., 1911. С. 213, 216–217. Рис. 456–458; *Papageorgiou A.* Icons of Cyprus. Nicosia, 1992. P. 42, 44–45. Fig. 26, 27; *idem (Παπαγεωργίου Α.)*. 'Η εικόνα της Παναγίας «Ελεούσας» της εκκλησίας της Παναγίας Χριστιανιστίσσης // Επιστημονική Ελετηρική των Τμήματος Αρχαιοτήτων Κύπρου: Report of the Department of Antiquities, Cyprus. Λευκωσία, 1999. Σ. 327–336. Εικ. 1–3; *Кочетков И. А.* Свод чудотв. икон Богоматери на иконах и гравюрах XVIII–XIX вв. // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 1996. С. 404–420; *Этингоф О. Е.* Образ Богоматери: Очерки визант. иконографии XI–XIII вв. М., 2000. С. 57–58, 85–87. Ил. 38, 51; *Ασπρά-Βαρδαβάκη Μ.* Χείρ ην ζωγράφου Κορνάρου Γεωργίου Κρητός ἐν τῇ Μονῇ τῆς Κύκκου // 'Η Ἱερά Μονὴ Κύκκου σὴ βυζαντινὴ καὶ μεταβυζαντινὴ ἀρχαιολογία καὶ τέχνη. Λευκωσία. 2001. Σ. 312–386. Εικ. 19, 20, 26; *Ποпова-Κοροβάρ Β.* Иконы од музејот на Македонија. Скопје, 2004. Кат. 180; *Хохлова И. Л.* Иконы Рыбинска. Рыбинск, 2009. С. 406–407. № 172; *Ἱερά Μονὴ Κύκκου εἰκόν ἀνεσπέρου φωτός*. Αθήνα. 2010. Σ. 112–113, 121–122; *Τσιγαρίδας Ε. Ν.* Παλαδμητήριον Β. Χ. Θανατοουργικές εἰκόνες τῆς Μονῆς Βατοπαϊδίου καὶ τὰ ἀντίγραφα τοὺς // Μακεδονικά. 2011. Τ. 36. Σ. 8–12, 14–15, 23–28. Εικ. 13–23; Книга странствий иером. Николо-Пешношского мон-ря Иеронима (Суханова) в 1858 и 1859 гг. в Иерусалим и гору Афонскую / Ред.: И. В. Пятилетова. М., 2014. С. 377; «Благословение Св. Афонской Горы»: К 1000-летию рус. монашества на Афоне: Иконы, рукописи и графика из музейных, библиот. и частн. собр.: Кат. выст. / ЦМиАР.

РГБ. М., 2016. С. 64. Кат. 56; *Филипп (Перцев), игумен*. Лик Пречистой: Воплощение и жизнь в веках Богородичных образов: Записки иконописца. М., 2016. Ч. 2. С. 162–165; *Зеленина Я. Э.* О принципах копирования чудотв. икон в рус. обителях на Афоне // Иверия. Афон. Россия: Духовные и культурные связи: Сб. ст. по мат-лам IV Науч. чт., посвящ. памяти Д. И. Арсенишвили. М., 2017. С. 104–110, 222. Ил. 6, 7. (Тр. ЦМиАР; 13); Иконопись Оружейной палаты из частных собр.: Кат. выст. / ЦМиАР; сост.: Н. И. Команко. М., 2017. С. 114–117. Кат. 44; *Κυπριακὴ τῷ τρόπῳ – Maniera Cypria: The Cypriot Painting of the 13th Century between Two Worlds: Cat. of the Exhibition* / Ed. I. A. Eliades. Lefkosia, 2017; Отрада и Утешение: История чудотв. иконы с прил. канона и 2 акафистов / Изд. жен. мон-ря «Отрада и Утешение». [Б. м., б. г.]

Я. Э. З.

Ватопедская икона Божией Матери, чудотворная икона в *ростовском Спасо-Иаковлевском Димитриевом мужском монастыре*. Была келейным образом свт. *Димитрия (Савича (Туптало))*, митр. Ростовского, с 1709 г. хранилась возле его гроба, с 1757 г. — вблизи от раки святого. С 1997 г. по наст. время образ находится возле раки со св. мощами свт. Димитрия (ныне в ц. свт. Димитрия Ростовского мон-ря).

По иконографическим признакам образ является зеркальным отображением «О. или У.» и. с нек-рыми изменениями в рисунке и пропорциях фигур. На ростовской иконе Богородица поддерживает правой рукой Младенца, Ее приподнятая левая рука держит под ладонью Его руку. Голова Пресв. Девы немного наклонена к левому плечу, взгляд направлен к зрителю. Она облачена в темно-вишневый мафорий с золотой каймой и крупными золотыми звездами на оцелье и левом плече; чепец и рукав платья выделены сине-зеленым цветом. Богомладенец представлен слегка откинувшимся назад, в небольшом повороте к Богоматери, в правой руке держит белый свиток, левая рука уст Богородицы, ножки изображены обнаженными, правая выдвинута вперед. На Младенце светло-голубая рубашка, синий с золотым ассистом клав с 2 сторон спускается вниз, под аналогичный по цвету пояс; охристый гиматий с обильным ассистом ниспадает многочисленными складками. Икона состоит из единой доски (48,8×40×2,5 см), укрепленной на обороте 2 встречными шпонками (восстановлены в 1998 после возвращения образа в обитель).

На основе стилистических особенностей живописи Ватопедская икона

датируется 2-й четв. — сер. XVI в. (образ близок по колориту, цветовой растяжке нимбов, темноватой карнации ликов к московским иконам «Богоматерь Тихвинская» и «Свт. Николай Чудотворец» 50-х гг. XVI в. из Успенского собора в Дмитрове, ЦМиАР). В рисунке ликов ростовской иконы, написанной, несомненно, рус. мастером, просматривается ориентация на визант. образец палеологовского времени.

В 2008 г. икона была украшена серебряным чеканным позолоченным окладом с драгоценными камнями, жемчугом, выемчатой эмалью и эмалью по скани (выполнен на художественно-производственном предприятии «Софрино» РПЦ). По сообщению вкладной надписи, ризу «поставили» в обитель С. Н. Салпов и С. С. Щербинин при патриархе Алексии II, архиеп. Ростовском и Ярославском Кирилле (Наконечном), игум. Серафиме (Симонове).

О появлении Ватопедской иконы у свт. Димитрия Ростовского существует неск. гипотез. Более распространено предание о том, что келейная икона — родительское благословение святому. Согласно др. версии, свт. Димитрия благословил этим образом патриарх Иоаким (Савёлов) за труд по составлению Житий святых, когда в составе свиты гетмана святителя посетил патриарха 13 сент. 1689 г. в Троице-Сергиевом мон-ре (Дневные записки. 1848. С. 489–490). Это предание можно связать со сведениями о том, что выходец из Ватопеда прп. *Максим Грек* последние годы жизни провел в Троице-Сергиевом мон-ре, где, возможно, остался принадлежавший ему список «О. или У.» и. Кроме того, в дневниках свт. Димитрия упоминается о благословении его в 1700 г. образом Божией Матери (назван московским, очевидно, по происхождению), взятым из алтаря Успенского собора Киево-Печерского монастыря, в прошлом был прислан царем Алексеем Михайловичем митр. Киевскому Петру (Могиле) (Там же. С. 499–500).

Икона была привезена в Ростов свт. Димитрием Ростовским при вступлении на митрополичью кафедру 1 марта 1702 г. После кончины святителя 28 окт. 1709 г. 2 дня образ находился при его гробе в ц. Всемилоственного Спаса Ростовского архиерейского дома, ок. месяца — в ростовском Успенском соборе в ожидании при-



Ватопедская икона Божией Матери.

Сер. XVI в.

(Спасо-Иаковлевский мон-рь, Ростов)

бития местоблюстителя патриаршего престола митр. Рязанского Стефана (Яворского). Икона участвовала в погребальной процессии с телом свт. Димитрия из Успенского собора в Спасо-Иаковлевский монастырь 25 нояб. 1709 г. и была оставлена при гробнице святого в Троицком (Зачатьевском) соборе обители. До обретения мощей свт. Димитрия (1752) почитатели его памяти молились перед его келейным образом, при описании чудес у мощей святителя нередко упоминалась Ватопедская икона.

В нач. 50-х гг. XIX в. было создано «Сказание об иконе Божией Матери Ватопедской...» (Архив ГМЗРК. Р–813). Неизвестный автор Сказания писал, что икона почти 9 лет укрепляла свт. Димитрия «в спасительных подвигах, сопровождала тело его, как неутешная мать любезное чадо, до глубины земли, а праведный дух его до высоты царствия небесного...». Когда от св. мощей свт. Димитрия начали совершаться чудеса, тогда же «проявилась сила благодати сей келейной его иконы» и «во многих сердцах возбудила веру поклоняться и почитать Ее с особенным усердием». Богомольцы совершали молебны перед образом в мон-ре или «благоговейно принявши икону на руки своя, приносили в дома свои». Иногда Богоматерь являлась молящимся Ей «в том точно виде, как изображена есть на доске под именем Матери Божией Ватопедской» далеко за пределами Спасо-Иаковлевской обители. В 1848–1849 гг. во время эпидемии холеры Ватопедскую икону вместе с др. свя-

тыней Ростова — чудотворной Владимирской иконой Божией Матери из Успенского собора обносили «около своих жилищ при молебных пениях», защитив тем самым город от страшной болезни. В течение неск. лет ежегодно в Ростове совершали крестный ход с участием этой иконы.

В сер. XIX в. реликвия размещалась в резном деревянном киоте на постаменте на зап. стороне юго-зап. столба Зачатьевского собора, возле мощей свт. Димитрия; жемчужная риза, украшенная алмазами и драгоценными камнями, была пожертвована А. А. Орловой-Чесменской. В ярмарочные и праздничные дни, когда в Ростове было много богомольцев, желавших приложиться к образу Пресв. Богородицы, киот с иконой переносили к алтарю, близ юж. угла иконостаса; вносл. это место для Ватопедской иконы стало постоянным. В посл. четв. XIX в. образ поместили над царскими воротами Зачатьевского храма. По воскресным дням после вечерни икону спускали вниз и читали перед ней акафист. Со временем келейный образ свт. Димитрия наряду с его мощами и хранившимися под спудом мощами свт. Иакова Ростовского стал одной из главных святынь Спасо-Иаковлевской обители. В 1916 г. был освящен придел в честь Ватопедской иконы Божией Матери в монастырской ц. свт. Иакова Ростовского.

В 1-й четв. XX в., согласно описи мон-ря (Архив ГМЗРК. А–1035), в обители было неск. икон этого извода. Чудотворная икона по-прежнему находилась над царскими воротами в Зачатьевском соборе. В этом храме было еще 2 списка: в местном ряду и позади настоятельского места. В ц. свт. Димитрия, куда с 1909 г. на лето переносили мощи святого, список Ватопедской иконы располагался над ракой святителя, в приделе свт. Николая он был написан на мраморной доске престола. Такое же изображение на доске престола было в ц. свт. Иакова Ростовского. На паперти Иаковлевского храма в киоте находилась большая икона (141×86 см; 2-я пол. XIX в. под записью нач. XX в.), к-рая в наст. время хранится в приделе во имя св. Иоанна Предтечи и сщмч. Власия Севастийского в ц. Толгской иконы Божией Матери в Ростове.

Последнее упоминание о Ватопедской иконе встречается в документах 20-х гг. XX в.: архиеп. Ростовский

Иосиф (Петровых) в 1925 и 1926 гг. обращался в милицию с просьбой разрешить крестные ходы по Ростовскому у. с этой иконой и с образом свт. Димитрия Ростовского. После закрытия Спасо-Иаковлевского монастыря, в 1928 г., судьба икон из храмов обители неизвестна. После передачи РПЦ в 1991 г. Спасо-Иаковлевского мон-ря и мощей свт. Димитрия начались поиски Ватопедской иконы. В 1997 г. она была возвращена в обитель: святыню передал в мон-рь митр. Крутицкий и Коломенский Ювеналий (Поярков), к-рый получил ее от митр. Ленинградского и Ладожского Никодима (Ротова), возглавлявшего в 1960–1963 гг. Ярославскую кафедру. По сообщению В. Н. Сергеева (получено в 1964 во время экспедиции ЦМиАР в Угличский р-н), икона в 1963 г. была взята архиеп. Никодимом из закрытой и. Св. Троицы в с. Дивная Гора (Угличский р-н Ярославской обл.). Икона реставрирована до передачи в мон-рь, но сведений об этих работах нет. По случаю возвращения образа в Спасо-Иаковлевской обители установлен праздник Сретения Ватопедской иконы Божией Матери (25 авг.).

В наст. время ростовская Ватопедская икона — самый ранний русский список с афонской святыни. Зеркальность композиции ростовской иконы по отношению к «О. или У.» и., очевидно, объясняется тем, что при ее написании иконография была малоизвестной и иконописец неправильно использовал иконный образец (прорись). Со 2-й пол. XV в. на Руси существовало особое внимание к афонским духовным центрам (в частности, к Ватопедскому мон-рю), в московском искусстве 1-й пол. XVI в. появились списки с изображением нек-рых святынь Ватопеда. Можно предположить, что это произошло под влиянием деятельности приехавшего оттуда прп. Максима Грека (празднование святому и Ватопедской иконе совершается в один день).

Списки Ватопедской иконы в наст. время встречаются редко; один из ранних, закрытый чеканным позолоченным окладом с ангелами, датируется 1752 г. (год обретения мощей свт. Димитрия Ростовского; ГИМ). Однако в XIX в. иконы этого извода были распространены, особенно в ростовских храмах и мон-рях. Так, в алтаре собора Рождества Пресв.



Ватопедская икона Божией Матери.
Кон. XVIII — нач. XIX в.
Иконописец
иером. Амфилохий (Яковлев) (?)
(ГМЗРК)

Богородицы мон-ря находился список «мерюю» чудотворной иконы. Имются сведения о создании списков образа для именитых паломников: такие иконы были преподнесены имп. Александру I, имп. мц. Александре Феодоровне в 1913 г. (во время посещения августейшей семьей Ростова), позднее — вел. кнг. Елисавете Феодоровне и др. На обороте Ватопедской иконы Божией Матери кон. XVIII — нач. XIX в. (18×14 см, ГМЗРК; приобретена в 1909 в антикварном магазине в Ростове) сделана надпись: «Благословеніе Всечестнѣйшаго и Всеночинѣйшаго Отца Амфилохїа Въ ии [18] день февруарїа «аѡкв гѡ [1822] года». Предположительно икона могла быть написана иером. Амфилохием (Яковлевым), к-рый более 40 лет исполнял послушание у раки свт. Димитрия и известен как иконописец. На небольшом образе точно воспроизводится иконография оригинала, при этом взор Богородицы обращен в сторону, немного изменены цвета одеяний; позолоченный оклад выполнен из гипса.

Списки Ватопедской иконы создавали иконописцы Ростова и др. городов, о чем свидетельствуют иконные образцы, в т. ч. в иконописных подлинниках. И. П. Кондаков указал, что в лицевом подлиннике из собрания Г. Д. Филимонова в музее ОЛДрП (№ 730) имеется прорись Ватопедской иконы с подписью: «Изображение и мера Чудотворнаго образа Пречистыя Бца ватопедскои моление новоявл[е]ннаго святителя и чудотворца Димитрия, которой имеетца

и ныне при гробе его». «Мера цке вишина одинадцать вершков, ширины девять вершков» (Кондаков И. П. Памятники христ. искусства на Афоне. СПб., 1902. С. 174. Примеч. 1). Сохранилась московская литография 1885 г. с воспроизведением чудотворного образа (Рубцова М. Л. Лики и лица Спасо-Яковлевского Димитриева мон-ря: Св. покровители, почитаемые иконы, подвижники благочестия и замечательные люди в жизни обители. Ростов; М., 2016. С. 147).

С 3-й четв. XVIII в. изображение Ватопедской иконы стало характерной особенностью иконографии свт. Димитрия Ростовского. В XIX в. чудотворный образ часто осенял вид Спасо-Иаковлевского мон-ря на его изображениях в технике ростовской финифти. Бытовали эмалевые образки с изображением этой иконы (ГМЗРК, ЦМиАР). Совр. иконописцы Ростова создают произведения с Ватопедской иконой в технике финифти.

Ист.: Сказание об иконе Божией Матери Ватопедской, Димитрия митр. ростовского келейной, находящейся в соборном храме Яковлевского мон-ря // Архив ГМЗРК. Р-813.

Лит.: Дневные записки св. Димитрия, митр. Ростовского, с собственноручной им книги, к Киево-Печерской книгохранилищнице принадлежащей, списанные // Димитрий (Пупало), свт. Сочинения. М., 1848⁷. Ч. 1. С. 489–490, 499–500; Израилев А. А., прот. Ростовский Ярославский губ. Рождественский 3-кл. жел. мон-рь. СПб., 1899. С. 11; Димитрий (Воскресенский), иером. Благодатная святыня Спасо-Иаковле-Димитриева ростовского мон-ря — Ватопедская икона Богородицы, принадлежавшая свт. Димитрию. Ярославль, 1916; Вахрина В. И. Спасо-Яковлевский Димитриев мон-рь в Ростове Великом. М., 1994. С. 80; она же. Келейная икона свт. Димитрия Ростовского «Богородица Ватопедская» // ИКРЗ, 1994. Ростов, 1995. С. 104–114; она же. Иконы Ростова Великого. М., 2006². С. 402–407. Кат. 119, 120; Русская эмаль XVII — нач. XX в.: Из собр. Музея им. Андрея Рублева. М., 1994. С. 42, 124–125, 153, 215, 227, 232. № 32, 158, 196.

В. И. Вахрина

ОТРАДНЕНСКАЯ И ПОХВИСТНЕВСКАЯ ЕПАРХИЯ РПЦ, образована по решению Синода от 15 марта 2012 г. путем отделения от Самарской и Сызранской епархий (см. ст. Самарская и Тольяттинская епархия). В тот же день О. и П. е. была включена в состав новоучрежденной Самарской митрополии. Правящий архиерей — еп. Никифор (Хотеев; 15 марта 2012 клирик Самарской епархии игум. Никифор избран Синодом на Отрадненскую кафедру, 18 марта возведен в сан архимандрита, архиерейская хиротония со-



стоялась 1 апр. 2012). О. и П. е. объединяет приходы в административных границах городских округов Отрадный и Похвистнево, а также Борского, Елховского, Исакинского, Камышлинского, Кинель-Черкасского, Клявлинского, Кошкинского, Красноярского, Похвистневского, Сергиевского, Челно-Вершинского и Шенталинского районов Самарской области. Кафедральные города — Отрадный и Похвистнево, кафедральные соборы — в честь иконы Божией Матери «Отрада и Утешение» в Отрадном и в честь Табынской иконы Божией Матери в Похвистневе. О. и П. е. разделена на 11 благочиннических округов: Отрадненский, Похвистневский, Кошкинский, Шенталинский, Челно-Вершинский, Красноярский, Царёвщинский, Борский, Сергиевский, Клявлинский и Исакинский. К июлю 2013 г. на территории епархии имелось 94 прихода, числился 61 штатный священнослужитель, в т. ч. 3 монашествующих. К кон. 2018 г. в епархии действовали 140 приходов, монастырь, в клире состояли 86 священников и 9 диаконов. При ЕУ функционируют отде-

лы: религиозного образования и катехизации, по церковной благотворительности и социальному служению, миссионерский, по работе с молодежью, по работе с Вооружёнными силами и правоохранительными органами, по взаимодействию с казачеством, по тюремному служению.

В О. и П. е. действуют учебные филиалы некоммерческого фонда «Детский епархиальный образовательный центр» в г. Отрадном (2 филиала), в г. Похвистнево, а также в следующих районных центрах: с. Кошки, с. Сергиевск, с. Борское, с. Кинель-Черкассы, поселке при ст. Шентала, с. Челно-Вершины, с. Исаклы, с. Клявлино.

С территорией епархии связаны жизнь и служение прославленного в 1999 г. в лике местночтимых святых Самарской епархии прав. Петра Колпакова Чагринского (1856–1925). Его мощи почивают в ц. во имя арх. Михаила в с. Красные Ключи Похвистневского р-на.

Ежегодно в последнюю субботу авг. совершается крестный ход вокруг г. Отрадного с иконой Божией Матери «Отрада и Утешение».

Монастыри. Действующий: во имя блгв. кн. Александра Невского (мужской, в с. Ст. Бинарадка Красноярского р-на; основан в 2014).

Недействующие: Мойский во имя Св. Троицы (мужской, в с. Мойка Борского р-на; основан в 1860, закрыт ок. 1922), Раковский во имя Св. Троицы (женский, близ пос. Красный Городок Красноярского р-на; основан в 1886, закрыт во 2-й пол. 20-х гг. XX в.).

Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2012. № 4. С. 7.

Лит.: Монастыри Самарского края (XVI–XX вв.): Справ. Самара, 2002. С. 26–28, 65–70; Православные монастыри и церкви Самарской епархии: Библиогр. указ. Самара, 2003. С. 17, 18; Наречение и хиротония архим. Никифора (Хотеева) во еп. Отрадненского и Похвистневского // ЖМП. 2012. № 7. С. 33–35.

Л. Ф. Денисова

ОТРЕПЬЕВ Георгий (Юрий) Богданович (в монашестве Григорий) — см. *Лжедмитрий I*.

ОТРЕЧЁННЫЕ КНИГИ — см. *Книг отреченных список*.

ОТРИЦАНЦЫ — см. *Спасово согласие*.

ОТРОЧ В ЧЕСТЬ УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ, располагался в г. Твери, на левом берегу Волги, при впадении в нее р. Тверцы.

Время основания обители. В ряде справочных изданий в качестве 1-го упоминания О. У. м. указывается 1205/06 г., что является ошибкой. При описании похорон 1-й жены владимирского кн. Всеволода (Дмитрия) Юрьевича Большое Гнездо блгв. кнг. Марии Шварновны († 19 марта 1205) в ряде летописей упоминается игум. Отроча мон-ря Михаил (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 425; Т. 7. С. 112; Т. 25. С. 104), однако в данном случае речь идет о смоленском Отроче мон-ре. Автор «Повести о Тверском Отроче монастыре» (согласно исследованиям С. А. Семячко, ее первоначальный вариант датируется приблизительно 70–80-ми гг. XVII в. (Семячко. 1994. С. 39)) заимствовал данные об основании О. У. м. из поздней (2-я пол. XVII в., списки XVIII и XIX вв.) легенды об отроке вел. кн. Тверского Ярослава (Афанасия) Ярославича Григории (в «Сказании о Отроче мон-ре, еже есть во Твери» Пискаревского летописца речь идет об отроке вел. кн. мч. Михаила Ярославича Феодоре, см.: ПСРЛ. Т. 34. С. 98–99), к-рый из-за несчастной любви удалился от мира и при содействии князя устроил эту обитель. Хотя уже в заглавии «Повести...» датой основания обители указан 1265 год, далее в тексте говорится, что это произошло «на четвертое лето» после заключения брака вел. кн. Ярослава Ярославича и блгв. вел. кнг. Ксении Юрьевны. Однако, по летописным данным, их брак был заключен именно в нач. 1265 г. (ПСРЛ. Т. 25. С. 145), а женился вел. князь в Новгороде на дочери не пономаря (как гласит легенда), а влиятельного новгородского боярина. «Повесть...», как отмечает Семячко, содержит топографические подробности, к-рые «характерны не для 2-й пол. XIII в. (время действия П.), а для 2-й пол. XVII в.» (Семячко. 1998.

С. 197). В «Повести...» также говорится об основании Ярославом Ярославичем и Ксенией Юрьевной каменного Успенского собора в О. У. м., к-рый, если считать эти сведения верными, должен был быть построен в уже существовавшем мон-ре. Если следовать «Повести...», то храм должен был быть построен до смерти Ярослава Ярославича в 1271 г. В «Повести...» фигурирует митрополит Киевский и всея Руси (1308–1326; назван митрополитом Московским) свт. *Петр*, причем уже в качестве почитаемого святителя (канонизирован в 1339), есть и др. анахронизмы.

Е. Л. Хворостова, изучавшая в 1982 г. вновь открытые кладки 1-го

нищ, датируются 2-й пол. XIII в. (Макарова, Николаева. 1976. С. 102–106).

Первым упоминанием О. У. м. в письменных источниках, по всей видимости, следует считать летописную запись под 1289 г., в к-рой говорится, что игум. *Андрей* «отъ святыя Богородица изъ общего монастыря» (ПСРЛ. Т. 18. С. 82) ставится на епископскую кафедру в Твери. Предположение ряда исследователей о том, что речь в данном случае шла об Астраганском (Строганском) в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ре на р. Шоше, остается менее предпочтительным, поскольку название «Отроч» указывает на особый характер обители: здесь при-

нимали постриг представители элиты, по разным причинам ушедшие с политической арены или

*Отроч Успенский монастырь.
Вид со стороны р. Волги.
Фотография. Нач. XX в.*

княжеской службы. Об Андрее в той же летописной статье говорится, что он «бѣше родомъ Литвинъ, сынъ Ерденьевъ,

Литовскаго князя» (т. е. сын княжившего ок. 1264–1267 в Полоцке Герденя). При таком составе насельников определение мон-ря как «общего» логично понимать как «мужской и женский», а не как «общежительный». По мнению Макаровой и Николаевой, название обители связано с характерным для XII–XIII вв. культом *Трех отроков в пещи огненной* (Макарова, Николаева. 1976. С. 110), что также подтверждает возникновение обители в XIII в.

Т. о., можно считать, что О. У. м. возник во 2-й пол. XIII в., сразу став высокостатусной обителью, находившейся под патронатом тверских князей (нередко занимавших и владимирский великокняжеский стол).

Кон. XIII в. — 1918 г. Не позднее нач. 60-х гг. XIV в. в О. У. м. — единственном на тот момент среди мон-рей Тверского великого княжества — была введена архимандрития (*Давиденко*. 2012. С. 305–306). На возможное участие архимандрита обители в примирении тверского кн. Василия Михайловича с его племянниками (холмским кн. Всеволодом Александровичем и микулинским кн. блгв. *Михаилом Александровичем* (впосл.

вел. князь Тверской)) указывает их совместная жалованная тарханная несудимая грамота, данная обители в 1362–1364 гг. (АСЭИ. Т. 3. № 116. С. 152–153). В ней, в частности, упомянуты 6 мон-рей, к-рые «тягнут» (т. е., по всей видимости, были приписными) к О. У. м.: в честь Воскресения Христова «за Волгою» (не локализован), в честь Рождества Пресв. Богородицы на Бору (ныне дер. Красный Бор Калининского р-на Тверской обл.), в честь Преображения Господня на р. Сози (ныне дер. Спас-на-Сози Калининского р-на), в честь Воскресения Христова на р. Шоше (ныне дер. Шоша Конаковского р-на Тверской обл.), Астраганский в честь Успения Пресв. Богородицы на р. Шоше (ныне его местонахождение затоплено Иваньковским водохранилищем), в честь Покрова Пресв. Богородицы «на Гостомле» (ныне, вероятно, дер. Гастовня Зубцовского р-на Тверской обл.) (Там же. С. 152). В жалованной тарханной и несудимой грамоте вел. кн. Тверского Бориса Александровича с братией (ок. 1435–1437) к указанному 6 добавлен еще один монастырь — в честь Воскресения Христова «в Бардинском» на р. Шоше (точно не локализуется; С. С. Кутаков высказал предположение о том, что он находился на месте совр. дер. Шоши, однако этот вариант сомнителен в связи с уточнением «в Бардинском») (Там же. № 117. С. 153).

Между 1532 и 1537 гг. в О. У. м. под стражу был определен прп. *Максим Грек*, к-рый пробыл здесь до перевода в Чудов мон-рь в Московском Кремле в 40-х гг. XVI в. Во время опричнины, в 1568–1569 гг., в обители в заключении содержался сведенный с митрополии свт. *Филипп II (Колычев)*, к-рый, по наиболее распространенной версии, был умирщвлен в своей келье Г. Л. Скуратовым-Бельским.

Большой урон понес О. У. м. в Смутное время. В 1608 г. по указу царя Василия Иоанновича Шуйского монастырские ценности были перевезены в Москву, но после занятия столицы польско-литов. войсками они исчезли. В 1609 г. монастырь пострадал во время захвата Твери отрядом Я. Кернозицкого. После Смутного времени обитель достаточно быстро восстановилась.

В 1764 г. при введении штатов О. У. м. был отнесен к обителям 2-го класса. Мон-рь пострадал при



каменного собора О. У. м., первоначально отнесла постройку собора ко времени, «скорее всего, ранее 1570 года» и, возможно, нач. XVI в. (Хворостова Е. Л. Отчет об архитектурно-археол. исследованиях в Успенском соборе Отроча мон-ря в г. Калинин. М., 1983 // Архив ТОКГ. С. 8), однако к 2001 г. с большими оговорками согласилась с его датировкой посл. третью XIII в. и более конкретно — 60–70-ми гг. XIII в. (Хворостова. 2001. С. 346, 348). Изучавшие в 1986–1987 гг. остатки древнего памятника В. А. Булкин, О. М. Иоаннисян и А. М. Салимов предложили рассматривать датировку постройки собора кон. 60-х — нач. 70-х гг. XIII в. как допустимую (Булкин, Иоаннисян, Салимов. 1989. С. 99, 106). В новейших исследованиях Салимов обосновал широкий вариант датировки постройки собора: сер. — 2-й пол. XIII в. (Салимов. 2015. С. 70, 71).

Дополнительным аргументом в пользу существования О. У. м. в XIII в. могут служить изученные Т. И. Макаровой и Т. В. Николаевой фрагменты с епитрахили из обители, к-рые, по мнению исследователей,

пожаре в Твери в 1773 г. В 1810 г. в О. У. м. было размещено Тверское уездное ДУ (*Гавриил (Голосов)*. 1894. С. 270). В XIX в. обитель посещали представители династии Романовых: 6 мая 1839 г. — вел. кн. Александр Николаевич (буд. имп. *Александр II Николаевич*), а 10 авг. 1850 г. — вел. князя Михаил Николаевич и Николай Николаевич Старший (Там же. С. 309). Управлявший О. У. м. в 1883–1886 гг. еп. Старицкий *Антонин (Державин)* организовал проведение иноками обители внебогослужебных чтений и собеседований, для этого приглашали также священников из храмов Заволжской и Затверецкой частей Твери (Там же. С. 31, 361).

В нояб. 1918 г. О. У. м. был закрыт. **Настоятели и братия.** По мнению В. А. Кучкина, игуменом О. У. м. в правление тверского князя (не позднее 1285–1318) и вел. кн. Владимирского (1305–1317) Михаила Ярославича был его духовник Александр (*Кучкин*. 1974. С. 230–233). Д. Г. Давиденко выдвинул предположение о том, что архим. Корни-

в Москве (1681–1684), затем хиротонисан во митрополита Белгородского и Обоянского (1684–1702). В 1740–1741 гг. обитель возглавлял архим. Серапион (Лятошевич; впол. епископ Можайский и Волоколамский, викарий Переславль-Залесской епархии в 1745–1753, епископ Переславль-Залесский и Дмитровский в 1753, Вологодский и Белозерский в 1753–1761). В 1760–1761 гг. настоятелем О. У. м. был свт. *Тихон* Задонский, в 1768–1771 гг. — архим. *Арсений (Верещагин)*; впол. архиепископ), в 1771–1774 гг. — архим. *Тихон (Малинин)*; впол. епископ), в 1823–1831 гг. — архим. Михаил (Добров; впол. епископ Оренбургский и Уфимский в 1831–1836), в 1831–1832 гг. — архим. *Арсений (Москвин)*; впол. митрополит), в 1857–1866 гг. — архим. Серафим (Протопопов; впол. епископ Старорусский, викарий Новгородской епархии в 1866–1869, епископ Смоленский и Дорогобужский в 1869–1874, Рижский и Митавский в 1874–1877, Самарский и Ставропольский в 1877–1891). В 1866–1872 гг. мон-рь возглавлял архим. Нафанаил (Соборов; впол. епископ Новомиргородский, викарий Херсонской епархии в 1872–1879, епископ

цы». Постриженником О. У. м. был архиепископ Новгородский свт. *Моисей*. В 1360–1367 гг. на покое в обители жил епископ Тверской свт. *Феодор II* Добрый, к-рому св. блгв. кнг. *Анна Кашинская* (вдова кн. мч. Михаила Ярославича) «села... подавала въ монастырь» (ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 72). В 1702–1704 гг. на покое в О. У. м. жил бывш. архиепископ Тверской и Кашинский (1682–1702) Сергий.

Численность братии составляла: 18 чел. (1764), 16 чел. (из них 5 послушников; 1808 (Мон-ри и монашествующие. 2009. С. 28–30)), 18 чел. (из них 1 послушник; 1816 (Там же. С. 163–165)), 19 чел. (из них 12 послушников (1901; см.: *Добровольский*. 1901. С. 605)), 21 чел. (из них 13 послушников; 1907).

Материальное обеспечение. По всей видимости, первые материальные привилегии обитель получила уже в XIII в., в 1-й четв. XIV в. они были закреплены грамотами кн. тверского и Владимирского вел. кн. Михаила Ярославича, к-рые не сохранились, но о них имеются упоминания в документах сер. XIV в. Жалованная тарханная несудимая грамота О. У. м. тверского кн. Василия Михайловича и др. тверских Рюриковичей (1362–1364) подтверждала широкие финансово-экономические полномочия архимандрита обители, «кто ни будет у святое Богородицы» (АСЭИ. Т. 3. № 116. С. 152). О. У. м., архимандрития и приписные к О. У. м. мон-ри освобождались от налогов и пошлин, что было подтверждено и грамотой вел. кн. Тверского Бориса Александровича с братией (ок. 1435–1437).

К 1-й пол. — сер. XVI в. О. У. м. имел значительные земельные владения в Тверском у. Согласно писцовой книге 1539/40 г., ему принадлежала половина дер. Гордославля в вол. Каве (Писцовые мат-лы. 2005. С. 55). Согласно дозорной книге 1551–1554 гг., О. У. м. принадлежали: в Микулинском уезде-стане — с. Воскресенское на р. Тверце с 14 деревнями (Там же. С. 201–202), в вол. Воловичи — селцо Помясово (ныне дер. Помисово Калининского р-на Тверской обл.) с 26 деревнями и 3 пустошами (Там же. С. 228), в вол. Чаглово — 3 деревни (Мороково, Уйково, Михеево; см.: Там же. С. 268), с. Новое и с. Новики (ныне деревня Калининского р-на) на р. Тье с 24 деревнями и лесными угодьями



Отроц Успенский монастырь.
Вид со стороны р. Тверцы.
Фотография. Нач. XX в.

Архангельский и Холмогорский в 1879–1882 и 1885–1890, Псковский и Порховский в 1882–1885, управляющий мос-

ковским Спасо-Андрониковым монастырем на правах настоятеля в 1896–1907).

В 1883–1918 гг. настоятелями О. У. м. считались главы *Старицкого викариатства* Тверской епархии, при этом непосредственное управление мон-рем находилось, за некоторыми небольшими исключениями, в руках казначеев обители. Еп. Антонин (Державин) и еп. *Гавриил (Голосов)* (настоятель О. У. м. в 1886–1897) подготовили ряд работ по истории обители.

Принято считать, что именно в О. У. м. подвизался ученый мон. *Акидин*, к-рый в Послании вел. кн. Михаилу Ярославичу Тверскому (между 1310 и 1314) назвал себя «мнихом лавры светые Богороди-

лий, к-рый приходил в авг. 1399 г., перед самой кончиной, к постригшемуся в схиму вел. кн. Тверскому Михаилу Александровичу, был настоятелем О. У. м. (*Давиденко*. 2012. С. 305–306). Несколько настоятелей О. У. м. во 2-й пол. XV — нач. XVI в. последовательно становились епископами Тверскими: *Моисей* (архимандрит до 1458; в 1461–1467/68 жил в обители на покое и был там погребен), *Геннадий (Кожин)*; архимандрит в 1458–1461), *Вассиан (Стригин-Оболенский)*; архимандрит в 1461–1477).

Среди др. известных настоятелей О. У. м. — архим. Авраамий (Юхов; 1680–1681), впол. возглавлял *Андроников в честь Нерукотворного образа Спасителя мужской монастырь*

(Там же. С. 271), в вол. Каве — сельцо Великое (ныне дер. Великое Село Калининского р-на) на р. Каве с 10 деревнями и 1 починком (Там же. С. 305), сельцо Рылово (ныне деревня Калининского р-на) на р. Тверце, сельцо Вешняково (ныне дер. Вишняково Калининского р-на) на р. Видимле (ныне Ведемья) с 27 деревнями, 3 пустошами и погостом с ц. Рождества Пресв. Богородицы на Бору на р. Тверце (ранее был приписным к О. У. м. мон-рем; Там же. С. 305–306), в вол. Видимле — 3 деревни (Там же. С. 309). Как принадлежащий О. У. м. отмечен также мон-рь Преображения Господня на Сози с 3 деревнями и 1 пустошью в вол. Каве (Там же. С. 300).

В 1584 г. царь Феодор Иоаннович дал архим. Елевферию грамоту на сформировавшуюся близ обители Подмонастырскую слободу (*Шумаков*. 1896. С. 6). Несомненно, что еще до нач. XVII в. О. У. м. имел двор (Дозорная книга. 1890. С. 15) и земли (Выпись. 1901. С. 28) в Твери. В 1622 г. владения мон-ря были подтверждены жалованной грамотой царя Михаила Феодоровича.

Обитель имела владения и в Кашинском у.: на них в 1658 г. царь Алексей Михайлович дал О. У. м. новую грамоту взамен сгоревшей в 1656 г. (*Гавриил (Голосов)*. 1894. С. 163).

К 1764 г. монастырь владел 1275 крестьянами (Там же. С. 224).

После *секуляризации церковных имуществ* и введения монастырских штатов О. У. м. утратил земельные владения, ему была отведена земля под огороды и для выгона скота, сохранен монастырский сад. К 1901 г. О. У. м. владел землями под огороды вокруг обители, ему принадлежали поселье Литвиново (ок. 24 га), пустоши Опуток (свыше 4,9 га; закреплена за О. У. м. указом Тверской духовной консистории от 26 дек. 1776), Исаковка (Исаково) (свыше 102 га; закреплена за О. У. м. указом из казенной палаты Тверского наместничества от 12 дек. 1781), Желвотка (свыше 8,5 га), Калицынская лесная дача Пукинево (ок. 173 га; получена в 1890 (Там же. С. VII)), а также оз. Сучковское в Корчевском у. (от его аренды обитель получала 30 р. в год) (*Добровольский*. 1901. С. 604–605).

На протяжении XIX в. в обитель поступали средства от частных вкладчиков (в т. ч. 5 тыс. р. по завещанию

гр. А. А. Орловой-Чесменской). Монастырский капитал к 1901 г. составлял 39 037 р. (Там же. С. 605).

Размеры казенного содержания монастыря менялись: так, в 1892 г. О. У. м. получил 1349 р. 40 к. (*Гавриил (Голосов)*. 1894. С. IV).

Библиотека. Без сомнения, О. У. м. обладал богатой б-кой, при этом рукописи, происходившие из обители, в настоящее время неизвестны. Писцовая книга Твери 1626 г. свидетельствует о наличии в мон-ре печатных книг, рукописных книг, написанных на бумаге, а также пергаменных («на харатье») книг (Псалтирь толковая, Триодь следованная, труды Иоанна Лествичника и др.) (Выпись. 1901. С. 126). В Писцовой и межевой книге 1685–1686 гг. упоминаются «тринадцать книг письменных, ветхи, в десть и в пол» (Писцовая и межевая книга. 2014. С. 198) и особо выделяется «Книга сенадик письменной, в полдесть» (Там же. С. 199).

Архив обители формировался с момента основания. Дела монастыря с кон. XVII в. составляют фонд 190 в ГАТВО.

Святые и достопримечательности. Главной святыней обители являлась икона Успения Пресв. Богородицы, находившаяся в местном ряду иконостаса собора (впервые упом. в описании О. У. м. в 1626). В 40-х гг. XIX в. на нее сделана медная вызолоченная риза, в 1858 г. «усердием... Тверских граждан» — серебряная риза.

Также в обители почиталась икона вмц. Варвары (по устному преданию, келейная икона свт. Филиппа II (Колычева)). Зимой эта икона находилась в теплом храме, а в летнее время ее вносили в Успенский собор и ставили близ иконостаса. При ней хранились частицы мощей вмц. Варвары и самого святителя, вложенные в особый серебряный ковчежец. Каждый вторник перед этим образом в обители пели молебен с акафистом. В Успенском соборе находилась рака свт. Филиппа II (Колычева) (*Гавриил (Голосов)*. 1894. С. 24–25) с его изображением и частицей св. мощей. В 1900 г. в подвале трапезной в предполагаемой келье святителя была устроена часовня в древнерус. стиле, а в 1902 г. перед входом в часовню возведена деревянная «часовня-тамбур» (*Салимов*. 2015. С. 463). Близ Успенского собора на месте могилы свт. Филип-

па II (Колычева) была сооружена часовня.

В обители находилась серебряная дарохранительница, устроенная свт. Тихоном Задонским в 1761 г. (*Гавриил (Голосов)*. 1894. С. 28).

Ежегодно 15 авг., в праздник Успения Пресв. Богородицы, из Преображенского кафедрального собора Твери совершался крестный ход в О. У. м.

Архитектурный ансамбль. I. Архитектурной доминантой обители являлся **Успенский собор**. Согласно новейшим исследованиям, каменный одноглавый 4-столпный собор был возведен в сер.—2-й пол. XIII в. (*Салимов*. 2015. С. 70, 71). По всей видимости, первоначально собор был задуман как 3-апсидный (Там же. С. 60), однако в ходе работ план постройки был изменен, и он получил лишь 1 апсиду. По мнению Е. Л. Хворостовой, первоначальный храм XIII в. был 3-апсидным, а в XIV в. на его месте был выстроен одноапсидный храм (*Хворостова*. 2001. С. 346, 348–349), при этом Салимов отрицает наличие следов подобной перестройки. Храм был сложен из тесаных белокаменных блоков (*Салимов*. 2015. С. 55). Вероятно, в кон. XIV в. в соборе был устроен придел во имя митрополита Московского свт. Петра (Там же. С. 69), к-рый «располагался, по всей видимости, в юго-восточном угловом компартименте» храма (Там же). Не позднее 1-й трети XV в. (по мнению Салимова и Булкина, возможно, при устройстве придела свт. Петра в кон. XIV в. (*Салимов, Булкин*. 2007. С. 43–44)) храм был расписан (*Шестакова (Антонова)*. 2010. С. 48). Фрагменты фресок сохранились в нескольких местах на нижних блоках стен и были закрыты кирпичным полом (найденно ок. 7,5 тыс. фрагментов, ныне хранятся в Тверской обл. картинной галерее) (Там же. С. 35). Начертание букв и фрагменты орнаментов сближают росписи собора с новгородскими стенными надписями 2-й пол. XIV — нач. XV в. и с орнаментами одного из храмов кон. XIV в. в Довмонтовом городе в Пскове (Там же. С. 42, 48).

Вероятно, в кон. XV — нач. XVI в. собор был реконструирован: возведены 2 дополнительные главы, фасады декорированы терракотовыми плитками, устроен новый, кирпичный пол (*Булкин, Салимов*. 1996. С. 81–83; *Салимов, Булкин*. 2007.

С. 46–47). Придел во имя свт. Петра разобран «литовскими людьми» (Писцовая и межевая книга. 2014. С. 195), после Смутного времени этот престол перенесен в трапезную церковь, а на его месте в соборе в XVII — нач. XVIII в. размещались ризница и б-ка (Там же). К нач. XVIII в. собор обветшал и по просьбе епископа Тверского и Кашинского *Сильвестра (Холмского)*; впол. митрополит) был разобран.

На месте древнего собора в 1722 г. «ижидивением вкладчика Иван Корыхалова с братьями» возведен ныне существующий собор в форме лат. креста. К высокому четверику примыкают значительно пониженный односветный 5-гранный алтарь, а также более высокие (по сравнению с алтарем) двусветные объемы: короткие боковые рукава с 3-гранными торцовыми стенами и слегка уширенная прямоугольная трапез-



Успенский собор.
1722 г.

Фото: А. П. Пятнов

ная (Успенский Отроч мон-рь. 2002. С. 625). Стройный восьмерик с граненой купольной кровлей увенчан главой с перехватом, водруженной на световой 8-гранный барабан. Декор фасадов состоит из крупных лопаток по краям объемов, поставленных с выпуском углов и раскрепованных над ними мелко профилированных карнизов. Высокие прямоугольные окна заключены в наличники с многоступенчатой рамкой, полуколонками на кронштейнах и треугольными разорванными фронтонами. В 1723 г. устроен новый иконостас. В 1799–1800 гг. собор расписан выходящим из служек архиепископа Тверского худож. М. Е. Челпов-

ским (росписи поновлены во 2-й пол. XIX в. (Там же. С. 626)). В 1868 г. к центральной апсиде пристроены две 4-угольные каменные палатки. В юж. пристройке долгое время располагалась ризница, а в 1904 г. на средства кашинской мешанки Н. В. Егоровой в ней устроен придел во имя прп. *Серафима* Саровского.

II. Во 2-й пол. XV в. (Салимов. 2015. С. 467) в обители возведена каменная **трапезная** (ок. 18,5×13,5 м и до 8 м в высоту), которая впол. неоднократно перестраивалась. После Смутного времени в нее был перенесен храм во имя свт. Петра. В нач. — сер. 70-х гг. XVII в. здание подверглось серьезной перестройке: в нем был устроен новый престол — во имя свт. Филиппа II (Колычева), а также, по всей видимости, установлены 2 главы над основным и придельным храмами (Там же. С. 460). Между 1752 и 1754 гг. трапезная вновь перестраивалась. В 1833–1835 гг. 2-й ярус трапезной подвергся масштабной реконструкции, в ходе которой, в частности, были разобраны главы 2-й пол. XVII в. (вместо них устроены 2 деревянные главы) и сооружен придел во имя вмц. Варвары (Там же. С. 463), освященный 24 авг. 1834 г. архиепископом Тверским и Кашинским *Григорием (Постниковым)*; впол. митрополит; см.: *Гавриил (Голосов)*. 1894. С. 297). В 1866–1867 гг. реконструкции подверглась сев. половина 1-го этажа, где на средства потомственных почетных граждан А. П. и О. К. Кобелевых был устроен придел во имя свт. Тихона Задонского (освящен 3 янв. 1867), одновременно был обновлен придел во имя вмц. Варвары. В 1887 г. увеличена высота верхнего яруса трапезной, при этом объединены престолы во имя свт. Петра и свт. Филиппа, а на месте прежних алтарей размещены ризница, архив и б-ка (Там же. С. 15).

III. Колокольня обители выстроена не позднее XVI в. (по Салимову, возможно, каменная в кон. XV — 1-й трети XVI в.; см.: Салимов. 2015. С. 469), вероятно вблизи собора. Согласно данным Писцовой книги 1626 г., на ней находились 3 колокола. По всей видимости, в 70-х гг. XVII в. она была разобрана, а новая колокольня возведена у зап. фасада обновленной трапезной в структуре юж. прясла монастырской ограды. На колокольне помимо прочего находились часы. В 1769 г. колокольня пострадала от пожара, но уже к 1770 г.

была восстановлена, на нее поднят большой колокол весом 125 пудов 9 фунтов (свыше 2 т; см.: *Гавриил (Голосов)*. 1894. С. 242–243). К сер. XIX в. самый большой колокол весил уже 300 пудов (свыше 4,9 т; перелит в 1854; см.: Там же. С. 320).

IV. Во 2-й пол. XV–XVI в. в О. У. м. возведена **каменная палата с погребями**, к-рая в 1626 г. находилась в аварийном состоянии, а к 1685–1686 гг. в перестроенном здании размещались поварня и «приспешня» (Салимов. 2015. С. 468–469). Это здание с определенными перестройками существовало и в дальнейшем.

V. В 70-х гг. XVIII в. в ряду юж. прясла стены был возведен 2-этажный каменный настоятельский корпус. В 1821 г. галерея между теплой церковью и настоятельским корпусом перестроена в кельи (*Гавриил (Голосов)*. 1894. С. 282–283).

VI. В XVIII в. мон-рь окружен каменной **оградой** с башнями. В сер. 70-х гг. XVIII в. был перестроен участок ограды, подмытый водами Тверцы. В 80-х — нач. 90-х гг. XVIII в. башня на зап. стороне выстроена заново. В 1800-х гг. устроены новые, белокаменные ворота на зап. стороне (Там же. С. 265).

В 1771 г. близ обители тверскими купцами Арефьевыми был построен Богаделенный дом, к-рый в 1810 г. обращен в приходское ДУ.

1918–2019 гг. В 20-х гг. XX в., после закрытия мон-ря, в его помещениях разместились биржа труда и исправительный трудовой дом. При строительстве речного вокзала в стиле сталинского неоклассицизма в 1932–1938 гг., ставшего визитной карточкой Калинина (Твери), большинство сооружений бывш. О. У. м. было разобрано. В 1962 г. снесены братский корпус, угловая башня и последний фрагмент монастырской ограды. В 1994 г. Успенский собор возвращен РПЦ; действует как приходский храм. В 2009–2010 гг. в соборе окончательно уничтожены росписи 1799–1800 гг.

Ист.: ПСРЛ. Т. 1, 10, 15, 18, 25, 34; Дозорная книга г. Твери 1616 г. Тверь, 1890; *Шумаков С. А.* Из актов Тверского Отроча мон-ря (7052–7146 гг.). М., 1896; Ведомость, учиненная в Тверской казенной палате о находящихся при Тверском архиерейском доме и мон-рях землях, мельницах и рыбных ловлях. Тверь, 1901; Выпись из Тверских писцовых книг Потапа Нарбекова и подьячего Богдана Фалеева 1626 г.: Город Тверь. Тверь, 1901; Выпись из Тверских писцовых книг письма и меры Федора Игнатьева, да подьячего Тимофея... (Стефанова) 135 и 136 (1627–1628) гг. Тверь,

1916; *Присёлков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.; Л., 1950. М., 2002²; Писцовые мат-лы Тверского у. XVI в. М., 2005; Повесть о Тверском Отроче мон-ре // БЛДР. 2006. Т. 15. С. 128–135; Мон-ри и монашество в Тверской епархии: Клировые ведомости: 1808, 1809, 1816 гг. Тверь, 2009. (Тверская епархия в прошлом и настоящем; Вып. 3); Писцовая и межевая книга Твери 1685–1686 гг. М., 2014.

Лит.: *Борзаковский В. С.* История Тверского княжества. СПб., 1876; *Антонин (Державин), еп.* Рака свт. Филиппа, митр. Московского, в Тверском Успенском Отроче мон-ре // Тверские ЕВ. 1886. № 14. Отд. неофиц. С. 393–400; *Гавриил (Голосов), еп.* Отрочь мон-рь в г. Твери. Тверь, 1894; *Добровольский И. И., сост.* Тверской епархиальный стат. сб. Тверь, 1901; *Кучкин В. А.* Источники «Написания» мон. Акиндина // АЕ за 1962. М., 1963. С. 60–68; *он же.* Повести о Михаиле Тверском. М., 1974; *Макарова Т. И., Николаева Т. В.* Из истории культуры Тверского Отроча мон-ря // Сов. Арх. 1976. № 4. С. 100–110; *Булкин В. А., Иоанниси О. М., Салимов А. М.* Успенский собор тверского Отроча мон-ря по археол. данным // Памятники железного века и средневековья на В. Волге и В. Подвинье. Калинин, 1989. С. 97–107; *Семьячко С. А.* Повесть о тверском Отроче мон-ре. СПб., 1994; *она же.* Повесть о Тверском Отроче мон-ре // СККДР. 1998. Вып. 3. Ч. 3. С. 194–201; *Булкин В. А., Салимов А. М.* Успенский собор тверского Отроча мон-ря на рубеже XV–XVI ст. // Тверь, Тверская земля и сопредельные территории в эпоху средневековья. Тверь, 1996. Вып. 1. С. 79–84; *Хворостова Е. Л.* Успенский собор Отроча мон-ря в Твери: (проблемы реконструкции) // Тверской археол. сб. Тверь, 2001. Вып. 4. Т. 2. С. 343–351; Успенский Отрочь мон-рь // СПАМИР: Тверская обл. 2002. Ч. 1. С. 624–626; *Салимов А. М., Булкин В. А.* Успенский собор тверского Отроча мон-ря // Арх. наследство. М., 2007. Вып. 47. С. 34–49; *Иванов П. С.* Описи Тверских монастырских библиотек XVII–XVIII вв. как ист. источник // Михаил Ярославич Тверской — вел. князь всея Руси. Тверь, 2008. С. 243–256; *Шестакова (Антонина) А. А.* Средневековая монументальная живопись Успенского собора тверского Отроча мон-ря // Вопросы отеч. и заруб. искусствознания: Сб. ст. Тверь, 2010. № 3. С. 32–48; *Салимов А. М.* Каменное строительство в тверском Отроче мон-ре во 2-й пол. XV–XVI вв. // Вестн. слав. культ. 2010. Т. 8. № 4. С. 74–83; *он же.* Средневек. зодчество Твери и прилегающих земель. XII–XVI вв. Тверь, 2015. Т. 1. С. 52–73, 456–469; *Давиденко Д. Г.* Монастыри-архимандритии в городах Сев.-Вост. и Сев.-Зап. Руси в XIV–XV вв. // Средневек. Русь. М., 2012. Вып. 10. С. 248–331; *Кутаков С. С.* «...А те починки за монастырем»: Монастырская колонизация в Тверском у. XVI в. // Русский ист. сб. М., 2016. [Т.] 10. С. 152–157.

Е. Л. Коняевская, А. П. П.

ОТТАВИАНИ [итал. Ottaviani] Альфредо (29.10.1890, Рим — 3.08.1979, там же), кард., представитель католич. традиционализма; занимая должность асессора, а затем прокуратора верховной Конгрегации Sanctum Officium (впосл. Конгрегация вероучения), в 30–50-х гг. XX в. оказы-

вал влияние на политику Папского престола. Род. в семье пекаря. Начальное образование получил в школе конгрегации братьев христ. школ. Продолжил обучение в Высшей папской рим. семинарии, по ее окончании был рукоположен во пресвитера (18 марта 1916) и назначен каноником рим. ц. Санта-Мария-ин-Коз-



Кард. Альфредо Оттавиани.
Фотография. Октябрь 1958 г.

медин. Защитил диссертации и получил докторские степени по богословию, философии, каноническому и гражданскому праву (in utroque iure). Преподавал церковное право в Высшей папской рим. семинарии, философию в Урбанианской коллегии Конгрегации пропаганды веры (ныне папский Урбанианский ун-т). В 1926–1928 гг. ректор папской Богемской коллегии (ныне коллегия св. Иоанна Непомуцкого) в Риме; при нем началось строительство нового здания коллегии (с 1953 кардинал-протектор этого учебного заведения).

В 1919 г. О. начал службу в Римской курии, сначала в должности минутанта Конгрегации пропаганды веры, с авг. 1921 г. — минутанта 1-й секции (чрезвычайных дел) Гос. секретариата и Конгрегации чрезвычайных церковных дел. 15 марта 1922 г. папа Римский Пий XI (1922–1939) пожаловал О. достоинство сверхштатного тайного камергера, 31 мая 1927 г. — достоинство прелата папского двора. В февр. 1928 г. переведен на важные дипломатические должности в Римской курии — субсекретаря Конгрегации чрезвычайных церковных дел и субсекретаря по чрезвычайным делам Гос. сек-

ретариата. Участвовал в подготовке *Латеранских соглашений* (11 февр. 1929), присутствовал при подписании этого документа кард. П. Гаспарри и председателем Совета министров Италии Б. Муссолини. За заслуги в нормализации отношений Папского престола с рядом европ. государств О. получил награды: Большой крест португ. ордена Христа (январ. 1931), Большой крест итал. королевского ордена святых Маврикия и Лазаря (март 1932), почетный знак «За заслуги перед Австрийской республикой» (нояб. 1933). В 1933 г. присутствовал на подписании *конкордатов* с Австрией и Германией.

Заняв в июне 1929 г. должности субститута Гос. секретариата и секретаря шифра, О. стал помощником нового гос. секретаря — кард. Эуджену Пачелли (папа Римский Пий XII в 1939–1958) — и в качестве действительного тайного камергера вошел в состав Тайной палаты (Camera Secreta). В том же году был назначен советником верховной Конгрегации Sanctum Officium. Также он вошел в состав папской комиссии «Pro Russia». 29 нояб. 1929 г. назначен советником Консисто-риальной конгрегации. 21 дек. 1931 г. папа Пий XI возвел его в достоинство апостольского протонотария. 21 марта 1934 г. в дополнение к прежним обязанностям О. стал советником Конгрегации Восточной Церкви. Входил в состав папской капеллы.

19 дек. 1935 г. О. получил должность асессора верховной Конгрегации Sanctum Officium. Будучи освобожден от всех постов в Гос. секретариате, он сохранил за собой должности советников в Консисто-риальной конгрегации и в Конгрегации Восточной Церкви, а также членство в комиссии «Pro Russia». Как асессор Конгрегации Sanctum Officium О. вошел в группу прелатов (prelati ufficiali) Конгрегации обрядов. Ввиду большого опыта дипломатической работы его назначили также советником Конгрегации чрезвычайных церковных дел (10 январ. 1936).

Префектом верховной Конгрегации Sanctum Officium являлся папа Римский. О. как асессор еженедельно лично докладывал папе обо всех текущих делах, получал утверждение разработанных решений. Одним из основных направлений работы верховной Конгрегации было выявление, изучение и осуждение наибо-

лее опасных для католич. Церкви печатных изданий. За первый год работы О. в *Индекс запрещенных книг* были внесены 10 книг, в т. ч. сочинение пресв. Э. Буонаюти, представителя *модернизма*. По поручению Пия XI О. подготовил черновой вариант текста энциклики «*Divini Redemptoris*» (от 19 марта 1937), в к-рой был осужден коммунизм как учение, разрушающее общественный порядок и христ. цивилизацию (*Chenau Ph. L'Église catholique et le communisme en Europe* (1917–1989). Р., 2009. Р. 104). 20 мая 1937 г. О. представил Пию XI проект декрета о запрещении новых форм частных богослужебных практик в католич. Церкви (декрет обнародован 26 мая 1937 — AAS. 1937. Vol. 29. Р. 304–305).

После избрания на Папский престол кард. Э. Пачелли (март 1939) О. сохранил все свои должности в Римской курии; в том же году стал также цензором Папской академии Непорочного Зачатия. Настаивая на необходимости консолидировать антикоммунистические силы, 6 июля 1939 г. О. представил новому папе проект декрета о снятии наложенного при Пии XI осуждения орг-ции «*Action Française*» (орг-ция имела националистический характер; документ обнародован 10 июля — AAS. 1939. Vol. 31. Р. 303–304).

В период второй мировой войны и оккупации Рима немцами О. укрывал в своих апартаментах на территории Ватикана неск. евреев, помогая им спастись от депортации и уничтожения. В эти годы он был одним из ближайших советников папы Пия XII. О. продолжал работу по выявлению и внесению в *Индекс запрещенных книг* опасных для католиков печатных изданий; в 1948 г. было осуществлено полное издание *Индекса запрещенных книг* с предисловием кард. Рафаэля Мерри дель Валя (до наст. времени это последнее издание *Индекса*).

В условиях послевоенного времени мн. католики склонялись к политическим компромиссам с левыми политическими силами, влияние к-рых сильно возросло. С целью огр-дить католич. Церковь от прямого участия в политической борьбе было принято решение о запрете освящения политической символики (6 марта 1947 О. представил Пию XII проект документа, обнародованного 20 марта — AAS. 1947. Vol. 39. Р. 130).

Большой общественный резонанс получил декрет от 1 июля 1949 г. о церковном отлучении коммунистов. Католикам запрещалось вступать в коммунистические партии и оказывать им поддержку: читать, публиковать и распространять издания, где пропагандировалось коммунистическое учение или защищались интересы коммунистов (AAS. 1949. Vol. 41. Р. 334).

В кон. 40–50-х гг. XX в. верховной Конгрегации Sanctum Officium пришлось заниматься проблемой католич. епископата в европ. странах, где были установлены коммунистические режимы. Чтобы избежать епископских посвящений, к-рые совершались бы без ведома Папского престола, декретом от 9 апр. 1951 г. за подобное нарушение вводилось максимально возможное каноническое наказание — церковное отлучение, особым образом зарезервированное за Папским престолом (*specialissimo modo reservatam*) (AAS. 1951. Vol. 43. Р. 217–218).

5 июня 1948 г. Папский престол напомнил католикам о каноническом запрете вести публичные дискуссии с не католиками, за исключением особо оговоренных случаев (AAS. 1948. Vol. 40. Р. 257). 20 дек. 1949 г. Конгрегация Sanctum Officium выпустила инструкцию «*De motione oecumenica*» (подписана О.), разъяснявшую ординариям необходимые условия для ведения экуменического диалога (AAS. 1950. Vol. 42. Р. 142–147). Другая инструкция, адресованная диоцезиальному епископату, была посвящена вопросам защиты традиц. церковного искусства («*De arte sacra*» от 30 июня 1952 — AAS. 1952. Vol. 44. Р. 542–546).

О. вел и традиционную для Конгрегации Sanctum Officium работу по предотвращению сомнительных культов и практик в Римско-католической Церкви. 18 июля 1951 г. О. представил папе Пию XII декрет о запрете почитания видений и явлений в баварском г. Херольдсбахе, имевших якобы место с 1949 г. (декрет вступил в силу 25 июля 1951 — AAS. 1951. Vol. 43. Р. 561–562). 28 янв. 1954 г. принято постановление о «15 молитвах св. Бригитты» (AAS. 1954. Vol. 46. Р. 64). Последним документом, к-рый вышел за подписью О. как асессора верховной Конгрегации Sanctum Officium, была инструкция об изменении дисциплинарных норм евхаристического пос-

та (обнародована 6 янв. 1953 — AAS. 1953. Vol. 45. Р. 47–66), представлявшая собой приложение к конституции «*Christus Dominus*».

На тайной консистории 12 янв. 1953 г. папа Пий XII возвел О. в достоинство кардинала-диакона, 15 янв. пожаловал ему диаконию Санта-Мария-ин-Домника. В этот же день О. был назначен членом 3 Конгрегаций (Sanctum officium, пропаганды веры, чрезвычайных церковных дел) и Верховного трибунала Апостольской сигнатуры, 7 февр. того же года — Консисто-риальной конгрегации. Как кардинал О. стал академиком Папской академии Непорочного Зачатия. Его кардинальским девизом стали слова «*Semper idem*» (лат. — «Всегда один и тот же»).

В 1953 г. папа Пий XII из-за преклонного возраста и состояния здоровья постепенно стал отходить от практического управления церковными делами; к этому времени сформировалась группа из 5 куриальных кардиналов (именуемая «*ватиканским Пентагоном*»), которым фактически принадлежала власть в Римской курии и в католич. Церкви (подробнее см.: *Falconi*. 1958). Вместе с др. членами этой группы О. последовательно проводил политику церковного консерватизма, противостоял набиравшему силу движению за преобразование в католич. Церкви.

15 янв. 1953 г. он получил должность просекретаря верховной Конгрегации Sanctum Officium. Поскольку на должность асессора никто не был назначен, О. фактически продолжал — уже в достоинстве кардинала и в должности просекретаря — исполнять прежние обязанности. Первым решением Конгрегации Sanctum Officium в новом составе, во главе с секретарем кард. Дж. Пиццардо и просекретарем О., стало церковное отлучение амер. священника-иезуита Леонарда Эдурда Фини, который не подчинился указаниям из Рима принять традиц. католич. учение о Крещении (декрет от 12 февр. 1953 г. — AAS. 1953. Vol. 45. Р. 100). Др. важным документом Конгрегации Sanctum Officium в эти годы была инструкция «*Contra doctrinam*» от 2 февр. 1956 г. (AAS. 1956. Vol. 48. Р. 144–145), адресованная диоцезиальным ординариям и преподавателям католич. учебных заведений. Документ предостерегал от популярной в то время ситуационной

этики. Мерой по защите католической ортодоксии от попыток модернизации богослужебной практики в виде концелебрации — сослужения нескольких священников на одной мессе, стало предписание, разработанное Конгрегацией Sanctum Officium и обнародованное после папского одобрения 23 мая 1957 г.: такое сослужение признавалось недействительным, указывалось, что мессу может совершать только один, произносящий слова Пресуществления, священник (AAS. 1957. Vol. 49. P. 370). О. был одним из вдохновителей решения, принятого Папским престолом в 1954 г., о запрещении эксперимента со священниками-рабочими (с нач. 40-х гг. XX в. это движение получило развитие во Франции). 15 сент. 1957 г. О. выступил в Риме с речью «Священники-рабочие? Нет, священники для рабочих» (L'Église et la Cité. 1963. P. 145–155).

О. последовательно отстаивал принцип сотрудничества Церкви и государства, защищал церковные привилегии. 3 марта 1953 г. он выступил с речью в папском Латеранском атеуме, где изложил традиц. католическое учение об обязанностях католического гос-ва в религ. сфере; в качестве примера О. приводил политику правительства Ф. Франко в Испании (Ibid. P. 267–296). 27 нояб. 1956 г. газ. «Osservatore Romano» опубликовала текст проповеди, произнесенной О. в базилике св. Петра и посвященной советской оккупации Венгрии (Ibid. P. 55–69). Кардинал не раз возвращался к теме репрессий против католиков в странах советского блока: 7 янв. 1960 г. в рим. базилике Санта-Мария-Маджоре выступил с речью «Не останемся равнодушны к страданию Тела Христова» о т. н. Церкви молчания, подвергавшейся преследованиям в странах с коммунистическими режимами (Ibid. P. 39–48).

На консистории 20 мая 1954 г. О. назначен кардиналом-камерленго коллегии кардиналов (занимал этот пост до 9 июня 1958). В дополнение к прежним обязанностям 19 апр. 1955 г. он стал членом Конгрегации церемониала, 31 авг. — папской комиссии по аутентичной интерпретации Кодекса канонического права (см. *Codex iuris canonici*), в 1956 г. — Конгрегации по делам монашествующих, 26 марта 1958 г. — Конгрегации образования. В 1956 г. он стал также

членом кассационного суда гос-ва Ватикан.

После смерти Пия XII О. вошел в состав комиссии по подготовке конклава, состоявшегося 25–28 окт. 1958 г. Участвовавшим в конклаве кардиналам-консерваторам, к числу к-рых принадлежал О., удалось заблокировать избрание на Папский престол наиболее активных сторонников церковных преобразований, но традиционалисты не смогли добиться избрания своего кандидата — кард. Джузеппе Сири, архиепископа Генуи (1946–1986). Компромиссной фигурой стал кард. Анджело Джузеппе Ронкалли, занявший Папский престол с именем Иоанн XXIII (1958–1963) и сразу начавший принципиально иную церковную политику. Тем не менее при новом папе О. сохранил все свои должности, а 7 нояб. 1959 г. был назначен секретарем верховной Конгрегации Sanctum Officium, и ему удавалось проводить решения в духе католич. традиционализма. Так, на аудиенции 2 апр. 1959 г. у Иоанна XXIII он получил утверждение документа, обнародованного 4 апр., где разъяснялось, что нормы о церковном отлучении коммунистов действуют по-прежнему (AAS. 1959. Vol. 51. P. 271–272). За месяц до этого была выпущена нотификация о запрете распространения изображений и сочинений, способствовавших почитанию Божественного Милосердия в том виде, к-рый был предложен польской католической мон. Фаустиной Ковальской (Ibid. P. 271). 15 июля 1961 г. Конгрегация Sanctum Officium обнародовала напоминание о необходимости всем католическим учебным заведениям строго следовать букве традиционного католического учения; клирикам и монашествующим категорически запрещалось прибегать к психоанализу (AAS. 1961. Vol. 53. P. 571). Вплоть до июня 1961 г. Конгрегация Sanctum Officium продолжала вносить печатные издания в Индекс запрещенных книг. Хотя впоследствии список не обновлялся, О. способствовал тому, что 30 июня 1962 г. Конгрегация выпустила увещевание (monitum), призывавшее всех ординариев, всех настоятелей институтов посвященной жизни и руководителей семинарий и ун-тов оградить вверенные их попечению души от влияния идей иезуита Пьера Тейяра де Шардена (AAS. 1962. Vol. 54. P. 526). Это увещевание стало един-

ственным документом, принятым в 1962 г. Конгрегацией Sanctum Officium, деятельность к-рой все больше блокировалась папой Римским Иоанном XXIII.

Практически сразу после избрания на Папский престол Иоанн XXIII объявил о созыве Ватиканского II Собора (1962–1965). В ходе подготовки к Собору были учреждены Центральная подготовительная комиссия и 10 подготовительных комиссий по различным вопросам. 6 июня 1960 г. О. назначен председателем Богословской комиссии по подготовке Собора и в этом качестве вошел в состав Центральной подготовительной комиссии. 12 окт. он также стал членом Библейской комиссии. В 1961–1962 гг. комиссия под его руководством разработала проекты соборных документов: об источниках Божественного Откровения, о нравственности, о сокровище веры, о девстве и семье, о Церкви и о Пресв. Деве Марии.

3 авг. 1961 г. О. стал кардиналом-перводиаконом. В преддверии II Ватиканского Собора папа Римский Иоанн XXIII *motu proprio* «Cum gravissima» от 15 апр. 1962 г. постановил, что все без исключения кардиналы должны иметь епископский сан. За 10 дней до обнародования этого документа, на тайной консистории 5 апр. 1962 г., О. был назначен титулярным архиепископом Веррийским *pro hac vice* (лат. — «для данного случая», т. е. титулярное еп-ство Веррийское специально для О. получило статус архиеп-ства). 19 апр. в Латеранской базилике папа Римский Иоанн XXIII рукоположил О. во епископа вместе с др. кардиналами, не имевшими епископской хиротонии.

Бреве от 4 сент. 1962 г. папа Римский Иоанн XXIII создал Председательствующий совет (Президиум) Собора, состоявший из 10 кардиналов. Ни О., ни 2 др. здравствовавших на тот момент бывш. члена «ватиканского Пентагона» не вошли в его состав. Но совсем отстранять О. от дел Иоанн XXIII не стал, назначив его в тот же день (4 сент.) председателем соборной комиссии по вопросам веры и морали, где деятельность О. была сильно ограничена, т. к. членами этой комиссии являлись наиболее активные сторонники реформ — кардиналы П. Э. Леже и Ф. Кёниг.

На открывшемся в окт. 1962 г. II Ватиканском Соборе обострилось про-

тивостояние сторонников католич. консерватизма и приверженцев церковных преобразований, причем последние составляли большинство среди участников Собора. Взгляды сторонников реформ разделял и папа Римский Иоанн XXIII. Уже на первых заседаниях проявилось отрицательное отношение мн. участников Собора к О. и к политике, к-рую он отстаивал. 30 окт., при обсуждении вопросов, связанных с предполагаемой литургической реформой, О. выступил в защиту традиц. мессы, однако председательствовавший в тот день кард. Б. Й. Алфринк не позволил ему выступать больше, чем было отведено для всех рядовых участников, распорядившись выключить микрофон. Это распоряжение было встречено на Соборе аплодисментами, после чего О. нек-рое время игнорировал заседания. 8 нояб. выступавший на Соборе член Президиума кард. Й. Фрингс назвал верховную Конгрегацию *Sanctum Officium* во главе с О. «источником скандалов» (*Allen J. L. Cardinal Ratzinger: The Vatican's Enforcer of the Faith*. N. Y.; L., 2000. P. 65). 14 нояб. 1962 г., когда Собору была предложена схема «Об источниках Божественного Откровения», подготовленная предсоборной комиссией под рук. О., первым с критикой документа выступил кард. А. Льянар, затем абсолютное большинство взявших слов участников его поддержали. После голосования схема была отклонена.

Мерой, направленной против сторонников католического традиционализма, стало учреждение 28 марта 1963 г. вместо комиссии по аутентичному толкованию Кодекса канонического права комиссии по ревизии Кодекса канонического права, куда было назначено невероятно много для комиссии членов — 40 кардиналов, в т. ч. и О., но он и его сторонники составляли меньшинство.

После смерти Иоанна XXIII, в период *Sede vacante*, когда О. как кардинал не был связан клятвой верности правящему понтифику, он откровенно высказал в интервью ж. «*Vie Nuove*» свое мнение о II Ватиканском Соборе: «Я надеюсь умереть до окончания Собора, ибо тогда я умру как кардинал Святой Римской Церкви, а не как чиновник протестантской и прокоммунистической Церкви» (*Vie Nuove*. R., 1963. 13 giugno. P. 13).

О. участвовал в конклаве, состоявшемся 19–21 июня 1963 г., по окончании к-рого он как кардинал-протоиерей объявил об избрании Павла VI (1963–1978). 30 июня он совершил обряд возложения тиары на голову нового папы (эта церемония стала последней папской коронацией). Павел VI продолжил политику своего предшественника. О. поддерживал объединившихся в Международное общество отцов (*Coetus Internationalis Patrum*) консервативных участников II Ватиканского Собора, но сам формально в это объединение не вошел, не желая создавать прецедент участия кардинала в оппозиционной по отношению к правящему понтифику организации.

Постепенно О. был фактически отстранен от дел, лишен важнейших из занимаемых им должностей, его влияние в Римской курии уменьшилось. За день до закрытия Собора Павел VI *motu proprio* «*Integræ servandæ*» от 7 дек. 1965 г. переименовал верховную Конгрегацию *Sanctum Officium* в Конгрегацию вероучения, лишив ее статуса верховной дикастерии Римской курии, но оставив должность префекта за собой (*AAS*. 1965. Vol. 57. P. 952–955). 9 февр. 1966 г. О. назначен и. о. префекта Конгрегации (пропрефектом). Поскольку папа Римский оставался префектом, это назначение подчеркивало временный статус О. В дек. 1967 г. от имени Конгрегации вероучения был обнародован документ, которым отменялись использование католического исповедания веры (*professio fidei*) и антимодернистская присяга в каких бы то ни было случаях, они заменялись новой краткой формулой — молитвой «*Credo*» с небольшим добавлением (*AAS*. 1967. Vol. 59. P. 1058). Документ, принятый, по-видимому, вопреки воле О., ни даты, ни подписи не содержал.

После предпринятых в янв. 1968 г. масштабных кадровых изменений в Римской курии О. освободили от должности пропрефекта Конгрегации вероучения. Через 2 дня на его место, но уже со статусом полноправного префекта, был назначен кард. Ф. Шепер. Отстраненный от руководства Конгрегацией вероучения, О. сохранил за собой членство в дикастерии, как и членство в Конгрегациях по делам епископов (бывш. Консистоциальная конгрегация), по

делам монашествующих и светских институтов, евангелизации народов (бывш. Конгрегация пропаганды веры), католич. образования, в Верховном суде апостольской сигнатуры, в папской Библийской комиссии, в папской комиссии по пересмотру Кодекса канонического права и в Совете по общественным делам Церкви (бывш. Конгрегация чрезвычайных церковных дел).

Тем не менее Павел VI, не желая идти на открытую конфронтацию с О., оказывал ему знаки личного расположения. 9 марта 1966 г. О. было направлено поздравительное послание по случаю 50-летнего юбилея священнического рукоположения. На тайной консистории 26 июня 1967 г. папа возвел его в достоинство кардинала-пресвитера, сохранив за ним его диаконию в качестве кардинальской титулярной церкви. Осенью того же года О. участвовал в 1-й ассамблее Синода епископов (29 сент. — 29 окт.), собравшейся в Ватикане согласно решению II Ватиканского Собора.

После ухода с руководящих постов О. и других консервативно настроенных иерархов в Римско-католической Церкви были проведены реформы, касавшиеся совершения таинств, служения мессы, чтения клиром бревиария и выборов папы Римского. После того как 3 апр. 1969 г. была обнародована апостольская конституция «*Missale Romanum*», вводившая вместо традиц. лат. мессы новый чин (*Novus Ordo* — см. *Римский обряд*), О. и кард. Антонио Баччи в сент. 1969 г. направили папе Римскому «Краткое критическое рассмотрение нового чина мессы», составленное группой экспертов во главе с католич. богословом доминиканцем М. Л. Гераром де Лорье, поддержав критику литургических реформ. Однако Конгрегация вероучения отвергла высказанные критические замечания.

На тайной консистории 18 мая 1970 г. О. был вторично назначен кардиналом-камерленго коллегии.

29 окт. 1970 г. Павел VI направил О. приветственное послание в связи с его 80-летием. Однако уже 21 нояб. того же года понтифик подписал *motu proprio* «*Ingravescentem aetatem*», согласно к-рому с 1 янв. 1971 г. кардиналы, достигшие 80-летнего возраста, переставали быть членами дикастерий Римской курии, а также лишались права голоса на конклавах.

На момент принятия этого решения под его действие подпадали 25 кардиналов, в т. ч. и О. Он осудил принятое папой решение, которое перечеркивало почти 1000-летнюю традицию кардинальского служения, превращая для пожилых кардиналов их высшее иерархическое достоинство лишь в почетный титул (интервью газ. «Il Messaggero», 26 нояб. 1970).

Утративший право голоса на конклавах и часть должностей в дикастериях Римской курии, О. в виде исключения был оставлен членом Конгрегаций вероучения и по делам епископов, комиссии по пересмотру Кодекса канонического права и в Совете по общественным делам Церкви. Он также оставался кардиналом-камерленго коллегии до тайной консистории 5 марта 1973 г., когда его заменил кард. Аркадио Мария Ларраона Саралеги. Опасаясь перехода О. в лагерь наиболее непримиримых противников католич. обновления, папа Павел VI старался оказывать кардиналу особое внимание: 15 марта 1976 г. он поздравил его с 60-й годовщиной священнического рукоположения и лично посетил О. в его апартаментах; 1 янв. 1978 г. направил поздравительное послание в связи с 25-летием возведения О. в кардинальское достоинство. В конклавах в авг. и окт. 1978 г. О. не участвовал из-за ограничения по возрасту.

На погребальной службе в базилике св. Петра (6 авг. 1979) с гоимлией «Ecce Sacerdos magnus» выступил папа Римский *Иоанн Павел II*. О. похоронен в рим. ц. Сан-Пьетро-ин-Борго (церковь входит в комплекс дворца Сант-Уффицио, где располагается Конгрегация вероучения).

Соч.: *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*. R., 1925. 2 vol.; *Compendium Iuris Publici Ecclesiastici*. Vat., 1936, 1954⁴; *Luce di Roma cristiana nel diritto*. Vat., 1943; *Arma veritas*. R., 1947; *Doveri dello Stato Cattolico verso la Religione*. R., 1953; *Non siamo insensibili alle sofferenze del Corpo Mistico*. R., 1960; *Il baluardo: Discorsi e scritti*. R., 1961; *L'Eglise et la Cité*. Vat., 1963; *Послание кардиналов Оттавиани и Баччи, сопровождавшее брошюру «Краткое критическое рассмотрение нового чина мессы» и направленное папе Павлу VI (3 сент. 1969); Краткое крит. рассмотрение нового чина мессы 1969 г. // Покров: Альм. рос. католиков. М., 2000. № 6. С. 67–88.*

Лит.: *Falconi C.* Il Pentagono Vaticano. Bari, 1958; *Lesourd P., Ramiz J.-M.* Alfredo Cardinal Ottaviani. Notre Dame (Ind.), 1964; *Populus Dei: Studi in onore del Card. A. Ottaviani per il cinquantenario di sacerdozio*, 18 marzo 1966. R.,

1969. 2 vol.; *Cavaterra E.* Il prefetto del Sant'Uffizio: Le opere e i giorni del Card. Ottaviani. Mil., 1990; *Leoni Fr.* Il Cardinale Alfredo Ottaviani carabiniere della Chiesa. R., 2002.

А. Г. Крысов

ОТТОН [лат. Otto] (ок. 1065 – 30.06.1139, Бамберг, мон-рь Михельсберг), св. Римско-католической Церкви (пам. 30 июня), епископ Бамбергский, католич. миссионер в балт. Поморье и креститель («апостол») слав. племени поморян.

Источники. Сведения о жизни и деятельности О. представлены в разнообразных источниках. В составленной вскоре после смерти святого записи в поминальной книге аббатства Михельсберг в Бамберге О. был представлен «отцом бедных», «апостолом поморян», основателем монашеских обителей; текст сопровождался изображением епископа (Bamberg. Staatsbibl. Msc. Lit. 144. Fol. 84v; Das Nekrolog. 2004. S. 244). К кон. XI – 1-й пол. XII в. относится «Рассказ о благочестивых деяниях епископа Бамбергского Оттона» (*Relatio de piis operibus Ottonis episcopi Bambergensis*). «Рассказ о благочестивых деяниях...» лег в основу 3 Житий. Первое Житие составлено, вероятно, между 1140 и 1146 гг. в зависимости от Бамберга монастыре Прюффенинг, недалеко от Регенсбурга (С. Хаарлендер предлагает более позднюю датировку – после 1151/52 – *Haarländer*. 2000. S. 529–531; см. также: *Demm*. 1970. S. 11–15; *Idem*. 1976; *Petersohn*. 1971). Сочинение анонимное, но, по мнению исследователей, его автором мог быть библиотекарь мон-ря и хранитель архива мон-ря Прюффенинга Вольфгер (*Petersohn*. 1980. S. 8–10; *Die Prüfeninger Vita*. 1999. S. 17–20). Житие разделено на 3 книги; в 1-й книге, основывавшейся по большей части на письменных источниках, рассказывается о юности и епископском служении О., во 2-й и в 3-й книгах, опиравшихся на устные рассказы современников, в центре внимания агиографа находятся миссионерские поездки епископа в Поморье 1124/25 и 1128 гг. При составлении Жития автор опирался на «Рассказ о благочестивых деяниях...», папские грамоты, выданные епископу, и хронику аббатства, а также, вероятно, на несохранившийся письменный отчет о поездке в Поморье в 1124/25 г. и рассказы одного из очевидцев, близко знакомого с ситуацией в Польше



Оттон, еп. Бамбергский.
Скульптура Ф. Дорша. 1896 г.
(мон-рь Гроба Господня
в Бамберге).
Фото: А. Працке

в сер. 20-х – 40-х гг. XII в. (издатель Жития Ю. Петерсон предполагает, что им мог быть *Адальберт*, епископ Поморья (1140–1163/64, с 1143 также архиепископ Гамбургский и Бременский) – *Die Prüfeninger Vita*. 1999. S. 6–8). Автор Жития задумывал свое произведение как историописание и заботился о критериях правдивости (*ne quis estimet fabulosa, quę scribimus, ea tantum, quę vel ipsi pro certo cognovimus vel quę a notis religiosisque personis nobis sunt comperta, narramus* – *Ibid*. S. 6, 48). Тем не менее назидательный аспект в повествовании превалирует над историческим (*Petersohn*. 1980. S. 8; *Idem*. 2010. S. 332–334) и, хотя в Житии, составленном в мон-ре Прюффенинг, содержится много ценных сведений о культуре и истории Поморья, в тексте мало сведений о жизни О. (*Berschlin*. 2001. S. 461). Агиограф, имевший, по-видимому, хорошее образование, цитировал отрывки из Свящ. Писания (прежде всего из 1-й и 2-й Моисеевых книг, Книги Судей, Книги Царств и Псалтири), привлекал труды Гая Юлия Саллюстия, *Сутьница Севера* (Житие св. Мартина, письма, диалоги), письма блж. *Иеронима Стридонского*, сочинения свт. *Григория I Великого*, *Бозция*, *Кассиодора*, св. *Григо-*

рия *Турского*, *Венанция Фортуната*, соч. «Жизнь Карла Великого» Эйххарда, т. н. Древнейшее Житие Адальберта, бенедиктинский устав, литургические тексты и др. А. Хофмайстер отметил в памятнике регулярное применение правила ритмизированной прозы (*Die Prüfeninger Vita*. 1924. S. XX–XXI, XXIX). Рукописная традиция Жития из Прюффенинга насчитывает 4 списка кон. XII–XV в., все они представляют собой рукописи из Большого Австрийского легендария (*Magnum Legendarium Austriacum*), в состав которого Житие было включено ок. 1190 г. (*Die Prüfeninger Vita*. 1924. S. X–XVIII; *Idem*. 1999. S. 21–25).

Второе Житие О. составил мон. Эбон († 1163) из аббатства Михельсберг (позднее этот текст лег в основу материалов по канонизации епископа — *Berschin*. 2001. S. 462). Житие датируется периодом между 1151 и 1159 гг. (причем вероятнее началом, чем концом этого периода — *Petersohn*. 1980. S. 9; *Haarländer*. 2000. S. 531–533); иногда исследователи называют датой создания Жития 1155 г. (*Dengler-Schreiber*. 1979. S. 8; *Berschin*. 2001. S. 461). Агиограф, хотя и использовал Житие из Прюффенинга в своем повествовании, сделал больший акцент на деятельности О. как покровителя церквей, монастырей и приютов для больных и нуждающихся, а также на его миссионерском служении (*Petersohn*. 1980. S. 9–11). Мон. Эбон дополнил сведения, взятые из Жития из Прюффенинга, новыми данными. В качестве источников он привлекал «Рассказ о благочестивых деяниях...», письма О., книги о компутистике Хаймона Бамбергского († 1139), грамоты, а также анналы и поминальные книги из архива аббатства Михельсберг (*Ebonis Vita*. 1869. S. 580–584 (к изд. Ф. Яффе см. рец.: *Петров*. 1883. Ч. 227. № 6. S. 205–239); *Ebonis Vita*. 1969. S. XV–XVI). В Житии, составленном мон. Эбоном, содержатся описания топографии Щецина, Волина, Каммина. Агиографа отличает внимание к материальной культуре поморских славян и к др. наблюдениям миссионеров (*Ebonis Vita*. 1969. S. XIII–XV). Лит. образцами для Эбона послужили помимо Библии, Жития св. Мартина письма Сульпиция Севера, сочинения античных авторов — Саллюстия, Тита Ливия, Цезаря, Вергилия, а также творения

отцов Церкви: *Оригена*, блж. Иеронима Стридонского, свт. Григория I Великого, свт. *Григория Богослова*. Житие авторства мон. Эбона сохранилось в 14 рукописях XIII–XVII вв., к-рые, однако, не содержат полного текста; полностью текст Жития был реконструирован лишь в XIX–XX вв. (*Ibid*. S. XXII–XXIII).

Третье по хронологии Житие было создано также в аббатстве Михельсберг мон. Гербордом († 1168), бывш. каноником и главой соборной школы в Регенсбурге, выполнявшим обязанности схоластика (преподавателя) в аббатстве Михельсберг. Для своего агиографического сочинения он выбрал форму диалога, в котором помимо самого автора участвовали 2 близких к О. человека: его бывш. ученик и секретарь еп. Тимон († 1162), приор монастыря Михельсберг, и свящ. Зефрид Младший († 1169 или 1162), капеллан и спутник О. в миссионерских поездках в Поморье. Вероятно, в основу произведения была положена реальная беседа, состоявшаяся в школе мон-ря в 20-ю годовщину смерти О. (30 июня 1159); текст Жития составлен Гербордом немного позднее (*Haarländer*. 2000. S. 533). Агиограф отошел от структуры предыдущих Житий и поместил в 1-ю книгу описание характера и достоинств епископа, во 2-й книге рассказ о его миссионерских поездках в Поморье, в 3-й изложил жизнь О. до рукоположения во епископа Бамбергского. Примером для агиографа стали «Диалоги» Сульпиция Севера, посвященные св. Мартину (*Liman*. 1975. S. 24, 75, 146). Форма диалога позволила Герборду продемонстрировать свое знание диалектической философии и раннего схоластического богословия, а также включить в сочинение географические, исторические и филологические экскурсы, сделав это по тем дидактическим правилам, которые относятся к изложению материала и риторике (*Petersohn*. 1980. S. 12). Полный благоговейного почтения к О., Герборд тем не менее иронизирует над спутниками епископа, а нек-рые отрывки из диалога можно даже считать критикой современных агиографу церковных и монастырских порядков (*Ibid*. S. 13–15). Помимо данных из архива и Житий О. Герборд опирался также на сведения, полученные им от разных людей, о политической ситуации

в Центр. и Вост. Европе в 1-й пол. XII в. В лит. отношении агиографическое произведение Герборда не только следует классической традиции предыдущих Житий О. (цитаты из Свящ. Писания, трудов Вергилия, Саллюстия, Сульпиция Севера и др.) и использует их как источники, но и привлекает новые образы и выражения, в первую очередь из сочинения Цицерона «Об обязанностях», а также из богослужебных книг. В диалоге также заметно влияние новых схоластических сочинений XI–XII вв. Текст Герборда сохранился более чем в 13 рукописях XIII–XV вв., в т. ч. в 2 полных списках: Монах. Clm 23582 и Clm 23846. Все 3 Жития О. составлены не для офици. канонизации: они были адресованы слушателям и читателям, которые уже почитали епископа и хотели знать больше о его жизни (*Haarländer*. 2000. S. 111–112).

В этом же ключе одновременно с Житиями была написана прославляющая О. поэма из 34 строф — «Заслуги благочестивого Оттона» (*Commendatio pii Ottonis*; подробнее см.: *Petersohn*. 1988. S. 212–220). С ней принято связывать настенную живопись в церкви монастыря Прюффенинг, построенной между 1110 и 1130 гг.: изображение епископа, с палием и посохом, рядом с государем в короне. Связь между изображением и автором поэмы осознавалась уже современниками и отразилась в сюжете о чудесном видении Генриха из Прюффенинга (*Idem*. 2010. S. 334–335). В рукописи 1165 г. из мон-ря Прюффенинг — *Glossarium Salomonis* (Монах. Clm 13002) — сохранилось изображение О., а в др. рукописи (ок. 1200) из того же монастыря (Монах. Clm 13087) содержится целый комплекс текстов, свидетельствующих о почитании О.: сокращенная редакция Жития авторства Герборда, «Заслуги...» и др. (*Petersohn*. 2010. S. 335–338).

Для канонизации О. большое значение имели не только Жития (в частности, Житие авторства мон. Эбона в сокращенной редакции — т. н. *Ebo coartatus*), но и сообщение о чуде: после канонизации оно вошло в комплекс материалов, собранных в 1190/91 г. Оттоном II, епископом Бамбергским (1177–1196), и Вольфрамом II, аббатом Михельсберга (1172–1201) (изд.: *Miracula et elevatio*. 1856; см.: *Petersohn*. 1980. S. 17–19; *Haarländer*. 2000. S. 113–114). Вскоре

после канонизации (возможно, уже в 1189) был составлен т. н. *Anonymus Canisii* — переработанное Житие авторства Герборда, к-рое получило известность по имени 1-го издателя Генриха Канизия († 1610) (*Petersohn*. 1980. S. 19). Временем после 1201 г. датируется и создание еще одной версии описания чудес святого. В позднее средневековье получили распространение эпитомы Житий, предназначенные для чтения в рамках литургического цикла, и собрание чудес (*Ibid.* S. 20–22). В частности, в XIV в. были известны чтения об О. в бревиариях из Бамберга и Каммина. Во 2-й пол. XV в. бамбергским францискашцем Конрадом Бишоффером составлены 2 Жития О. на нем. языке, основанные на текстах монахов Эбона и Герборда (см.: *Die deutsche Otto-Vita*. 1982. S. 7–10; *Südekum*. 1989. S. 189–196). Составителем еще 2 Житий О. на немецком языке (1487 и 1499) был настоятель аббатства Михельсберг Андреас. Важные сведения о жизни О. представлены в ряде королевских дипломов, епископских и монастырских грамот, относящихся ко времени его епископата.

Значительную ценность для биографии О. представляет его переписка, вошедшая в знаменитый Кодекс Удальрика — собрание грамот, писем и стихотворных произведений, составленное в 1125–1134 гг. Удальриком, кустодом бамбергского собора. В его составе — 5 писем, написанных О., адресованные ему послания и др. материалы (*Codex Udalrici*. 2017; также см.: *Ziegler*. 1982. S. 116). Важные сведения об О. сообщает «Хроника» (*Chronicon*) за 1101–1125 гг. Эккехарда из Ауры, лично знакомого со святым.

Жизнь. Происхождение О. довольно долго считалось в историографии достаточно заурядным, и лишь в исследованиях, проведенных во 2-й пол. XX в., была доказана его принадлежность по материнской линии к высшей швабской знати (*Klebel*. 1954. S. 144, 161–163, 187; *Petersohn*. 1980. S. 25–27). Его отец, Оттон, происходил из знатного швабского рода, а мать, Адельгейда (Адельхайд) (ок. 1045 — после 1094), приходилась родной сестрой швабскому герц. Фридриху I фон Бюрену († 1105) — мужу дочери имп. *Генриха IV* Агнессы (ок. 1072–1143) и соответственно родоначальнику династии Штауфенов. Знатным про-

исхождением и близостью к имп. двору объясняется назначение О. капелланом сестры *Генриха IV* — Юдит, когда та выходила замуж за польск. кн. Владислава I Германа (ок. 1088). Молодой капеллан был хорошо образован, специально для своей службы выучил славянский язык. В Польше он списал не только славу, но и значительное богатство; вполн. на эти деньги О. построил приют для паломников в Вюрцбурге (*Ebbonis Vita*. 1856. P. 824). Вернувшись из Польши, он стал каноником в Регенсбурге и находился на службе у аббатисы Нидермюнстера Юдит. В период между 1097 и 1102 гг. О. был назначен (вероятно, в соответствии с его собственным желанием) доверенным лицом имп. *Генриха IV* (*auriculario suo*) на строительстве кафедрального собора в Шпайере: О. руководил строительными работами и следил за организацией труда и расходами артели, ранее заподозренной в растрате (подробнее см.: *Giese*. 1989). Вскоре после возвращения в Бамберг он был назначен придворным капелланом и канцлером, но находился на этом посту недолго. В это время О. уже бесспорно принадлежал к ближайшему кругу доверенных лиц императора, и *Генрих IV* принял решение возвести его на епископскую кафедру Бамберга (*Ebbonis Vita*. 1856. P. 827; *Monachi Prieflingensis Vita*. 1856. P. 885). 25 дек. 1102 г., на Рождество Христово, в Майнце в присутствии представителей Бамберга — клириков и светских лиц, император провел церемонию *инвеституры* О. как епископа Бамберга. Первый документ, подписанный О. в новом сане, вероятно в самом нач. 1103 г., — грамота о дарении, сделанном *Генрихом IV* Приюскому монастырю (*Die Urkunden Heinrichs IV*. 1952. S. 647–650. N 476). В свой диоцез О. прибыл в кон. янв. — нач. февр. 1103 г.; по преданию, в холодный февральский день епископ смиренно вошел в город босым (вполн. из-за этого он страдал от подагры — *Ebbonis Vita*. 1856. P. 828–829). Епископ активно участвовал в политической жизни империи: присутствовал на важнейших собраниях в свите имп. *Генриха IV*, принимал участие в военных походах. Тем не менее основной задачей О. было добиться от папы Римского *Пасхалия II* (1099–1118) епископского рукоположения. Это желание О. подтверждает его пе-

реписка с Римской курией, предвзвешивавшая поездку епископа в Рим (*Ibid.* P. 829–830; *Herbordi Dialogus*. 1868. P. 151–155; *Codex Udalrici*. 2017. S. 416–422. N 250–251, 254). Особую настойчивость О. можно, по-видимому, объяснить двойственным положением Бамбергской кафедры: с одной стороны, она подчинялась непосредственно папе Римскому (и епископ Бамберга имел право носить паллий подобно архиепископу), с др. стороны, Бамбергское епископство числилось в составе Майнской митрополии.

На Рождество Христово в 1105 г. епископ находился еще в свите императора в Майнце, но вскоре выехал в Италию и 3 мая достиг Рима. 13 мая 1106 г. в Анagni Пасхалий II рукоположил О. во епископа (*Monachi Prieflingensis Vita*. 1856. P. 885). Позднее кор. *Генрих V* (1106–1125, император с 1111) неоднократно использовал дипломатические таланты и влияние О. для переговоров с Папским престолом. Так, в мае 1107 г. состоялась поездка О. в Мец и Шалон-сюр-Марн вместе с многоопытным дипломатом Бруно, архиепископом Трирским (1102–1124), и Эрлунгом, епископом Вюрцбургским (1105–1121), а также канцлером Адальбертом († 1137, архиепископ Майнцский в 1111–1137) к папе Пасхалию II, находившемуся тогда на Соборе в Труа. Целями посольства были подготовка встречи *Генриха V* и понтифика, а также обсуждение вопроса о церковной инвеституре О. В частично сохранившейся переписке *Генриха V* с О. заметно влияние епископа на дела империи. О. принимал участие в подготовке имп. коронации *Генриха V* в Риме в 1111 г. 15 апр. того же года, после заключения договора в Понте-Маммо, О. получил от папы Пасхалия II буллу о подтверждении епископского сана и права ношения паллия (*Geschichte des Bistums Bamberg*. 1888. S. 79–81).

Важнейшими направлениями деятельности О. как епископа были укрепление экономического положения своего диоцеза и восстановление строгой церковной дисциплины в монастырях и церквях. При О. перестроен кафедральный собор Бамберга, сильно пострадавший во время пожара 1081 г. В 1109 г. кор. *Генрих V* передал соборному капитулу монастырь Остерхофен, который ок. 1128 г. О. преобразовал в обитель

премонстрантов (*Ziegler*. 1982. S. 91–92; см.: *Lickleder*. 1989). Заботясь об исправлении монашеских обычаев одного из крупнейших мон-рей Бамбергского еп-ства — аббатства Михельсберг, О. на 5 лет отправил монаха этой обители (и своего бывш. канцлера) Вольфрама в аббатство Хирзау — важный центр монашеской реформы — для изучения нового монашеского устава. В 1112 г. епископ способствовал избранию Вольфрама настоятелем Михельсберга. Вероятно, Вольфрам привез в б-ку мон-ря рукопись «Обычаев Хирзау» (*Consuetudines Hirsaugienses* — Bamberg. Staatsbibl. Msc. lit. 152; см.: *Dengler-Schreiber*. 1979. S. 32–33). Позднее, после пожара 3 янв. 1117 г., в Михельсберге по инициативе О. зодчим Рихольфом была перестроена по образцу Хирзау главная монастырская церковь, освященная 1 сент. 1121 г. (*Dengler-Schreiber*. 1979. S. 7–8). О. способствовал реформированию и др. мон-рей в своем епископстве (гл. обр. по уставам бенедиктинцев и цистерцианцев).

В числе обителей, основанных О., была Аура (*Monachi Prieflingensis Vita*. 1856. P. 886; *Herbordi Dialogus*. 1868. P. 11–12); в 1108 г. ее аббатом был поставлен монах из Тергернзе Эккехард, также связанный с аббатством Михельсберг (позднее он продолжил бамбергскую «Хронику» Фрутольфа — *Dengler-Schreiber*. 1979. S. 8). В 1109 г. близ Регенсбурга О. основал аббатство Прюфенинг (в Житии О. упоминается, что на месте буд. мон-ря епископу было видение — *Monachi Prieflingensis Vita*. 1856. P. 886; также см.: *Ziegler*. 1982. S. 86–88; *Haarländer*. 2000. S. 189. Anm. 151), освятил мон-рь св. Иакова в Бамберге и передал ему обширные земельные владения (25 июля 1109) (см.: *Ziegler*. 1982. S. 89–90, 115). Позднее О. были основаны Мадельхартсторф (1109), Райнсдорф (1109/10), Мюнхаурах, Михельфельд (1119), монахи которых соблюдали «обычаи» (*consuetudines*) Хирзау. В 1121 г. епископ совместно с пфальцграфом Отгоном фон Виттельсбахом основал монастырь Энсдорф в В. Пфальце. О. заложил аббатства Хайльсбронн (1132), Мюнхсмонстер (основано в VIII в., восстановлено в 1132/33), Лангхайм (1132/33), Бибург, Виндберг (премонстранты), Альдерсбах (августинцы-регулярные каноники), Асбах и др. (см.: *Mistele*. 1989). Приобретенные по ходатай-

ству О. церковное имущество и земли были подтверждены папскими грамотами (*Monachi Prieflingensis Vita*. 1856. P. 887–889). Епископ старался привлекать в школы известных своей ученостью преподавателей, в т. ч. из дальних стран (*Ibid.* P. 889). Всего О. основал или реформировал ок. 30 церковных учреждений — мон-рей, приютов для бедных и т. д., мн. обители при нем были обновлены и украшены.

Авторы Житий отмечают выдающиеся организаторские способности О., его описывают как одного из наиболее деятельных церковных строителей XI–XII вв. (*Haarländer*. 2000. S. 193–199, 207, 219). В грамотах О. представлен щедрым дарителем, покровителем и защитником мон-рей, считавшим своим долгом охранять их от вмешательства мирской знати (*Laudage*. 1993. S. 462). Однако, выступая посредником в конфликтах, О. нередко преследовал собственные церковно-политические интересы, стремился к увеличению епископских владений (*Ibid.* S. 466). В 1127 г. кустод кафедрального собора в Бамберге Удальрих сделал для О. подробное описание соборной сокровищницы; среди ценных вещей перечислены 119 книг, в т. ч. богато украшенные (Hoffmann. 1995. S. 84–86).

О. оставался верным сторонником императора и одним из наиболее авторитетных иерархов Церкви империи, даже несмотря на временное отстранение от должности 28 июля 1118 г. архиепископом Майнцским Адальбертом из-за спора об инвеституре. Бамбергский епископ во многом содействовал разрешению спора об инвеституре, подпись О. стоит на *Вормсском конкордате* (MGH. Leg. Const. T. 1. P. 159–161). Особое значение имеют миссионерские поездки О. в 1124/25 и 1128 гг. с целью христианизации балт. славян — поморян и лютичей, живших на территории Северной Польши и Германии по юж. побережью Балтийского м. В 1-й трети XII в. эти земли были завоеваны польск. кн. Болеславом III Кривоустым (1102–1138), однако большая часть их населения еще придерживалась языческих верований, лишь отдельные местные князья и их подданные к 20-м гг. XII в. приняли крещение (*Petersohn*. 1979. S. 213–220). О. понимал сложность христианизации (*opus arduum*) в этом регионе и для решения этой задачи привлекал значительные ресурсы

своего еп-ства. Сведения о миссионерской поездке епископа и о тщательной подготовке к ней известны из рассказа Зефрида Младшего — монаха из Михельсберга и капеллана О. (подробнее см.: *Ziegler*. 1982. S. 146–148; *Berschin*. 2001. S. 464). В мае 1124 г. О. выступил из Бамберга и направился сначала в Прагу, а затем в столицу Польши — Гнезно. В сопровождении переводчика — придворного капеллана Адальберта, выделенного епископу польским кн. Болеславом III Кривоустым, О. достиг земель поморян. На границе его встретил местный герцог, крестившийся во время пребывания в плену в Саксонии. В Поморье О. вступил через Зантох, затем прибыл в Пириц, где крестил мн. местных жителей (*Ebbonis Vita*. 1856. P. 847; *Monachi Prieflingensis Vita*. 1856. P. 891). В Каммине, местопребывании герцога, О. провел лето 1124 г. Затем он отправился в один из крупнейших городов региона — Волин, но вынужден был его покинуть из-за угроз язычников (*Monachi Prieflingensis Vita*. 1856. P. 891–892; *Die Prüfeninger Vita*. 1999. S. 75–80). После подобных угроз и в Щецине в дело вмешался польский князь: при его поддержке языческие идолы в городе были повержены, воздвигнуты 2 христ. церкви, а часть поморян приняла крещение. Статуя языческого бога Триглава из щецинского храма была отправлена в Рим в качестве трофея (*Monachi Prieflingensis Vita*. 1856. P. 894; см.: *Petersohn*. 1979. S. 217–221). В 1-й пол. дек. 1124 г. О. отправился водным путем в Гридиц на о-ве Узедом и, крестив его жителей, вернулся в Щецин (*Monachi Prieflingensis Vita*. 1856. P. 894–895). После этого он повторно посетил Волин, а затем, заехав в Каммин, двинулся на восток в Кольберг и Белгард. В нач. февр. 1125 г. епископ через Гнезно, Прагу и Михельфельд вернулся в Бамберг (*Juritsch*. 1889. S. 264–286; *Petersohn*. 1979. S. 218). По сообщениям источников, успех миссии был бесспорным: добровольно крестились много тысяч жителей Поморья, были повержены языческие идолы и воздвигнуты христ. храмы (*Ekkehardi Chronicon*. 1844. S. 263; *Ebbonis Vita*. 1856. P. 856–858; в Житии, составленном в мон-ре Прюфенинг, приводится письмо О. с рассказом о крещении поморян — *Monachi Prieflingensis Vita*. 1856. P. 896–897). За время миссии в Поморье

были построены и освящены по меньшей мере 11 церквей (*Petersohn*. 1979. S. 225–247). Впрочем, вскоре часть населения вернулась к язычеству, а христ. Бог стал почитаться поморянами как одно из божеств их пантеона (*Die Prüfeninger Vita*. 1999. S. 119–120; *Ebbonis Vita*. 1856. P. 858–859; *Herbordi Dialogus*. 1868. P. 130).

Во 2-й миссионерской поездке в 1128 г., осуществленной О. по договоренности с кор. Лотарем II (1125–1137, император с 1133) и Вартиславом I (+ 1135 или 1148), князем Поморья, епископ Бамбергский побывал на землях лютичей по р. Пене, подчинявшихся герцогу Померании. Кроме этого О. планировал восстановить и укрепить христианство на землях к востоку от Одера. Однако политическая обстановка, в к-рой почти 70-летнему епископу пришлось заниматься миссионерской деятельностью, была сложной. Как поправление своих митрополичьих прав воспринял миссию О. в этом регионе архиепископ Магдебурга католич. св. *Норберт* (основатель ордена премонстрантов) (см.: *Horst-kötter*. 1989). В пути О. оказывали помощь не только польск. князь, но и подданные нем. кор. Лотаря III (1125–1137), в частности маркграф Лужицы Альбрехт Медведь (*Ebbonis Vita*. 1856. P. 861–862). Покинув в апр. 1128 г. Бамберг, О. проехал через Мерзебург и в мае встретился с архиеп. Норбертом в Магдебурге, а затем вступил на землю лютичей в районе Деммина. Оттуда он незамедлительно отправился на восток, к о-ву Узедом, где тогда проходило большое собрание местной знати, и обратил в христианство мн. лютичей (*Petersohn*. 1979. S. 221–222). В июне–авг. епископ посетил Вольгаст и Гюцков западное острова, где разрушил языческие храмы, а затем участвовал в 2 собраниях знати в Щецине и Волине (*Ebbonis Vita*. 1856. P. 871–872, 900). После миссионерской работы в сент.—нояб. в Каммине, где он также встретился с герцогом Померанским Вартиславом I (*Petersohn*. 1972. S. 8), О. через Пириц и Гнезно вернулся в Бамберг (*Juritsch*. 1889. S. 323–350). Не исключено, что контакты О. с Вартиславом, не желавшим присягать на верность Лотарю III, вызвали неудовольствие короля и он ускориł возвращение епископа на родину (*Petersohn*. 1979. S. 223). Тем не менее результаты 2-й миссии О. были весомыми. Они про-

слеживаются и по принесенному им как в Бамберг, так и в Поморье из польской и чешской областей почитанию сщмч. *Адальберта* (Войтеха) и др. святых; вполне возможно, что перед 1-й поездкой на земли балт. славян О. получил из Гнезно или Праги мощи сщмч. Адальберта (*Ibid*. S. 225, 250–253). Были воздвигнуты по меньшей мере еще 3 церкви. Как подчеркивает агиограф, и во 2-й раз христианизация славян совершалась без насилия: так, О. освятил ореховое дерево у одного из почитаемых язычниками источников Щецина и жители города перестали приносить ему жертвы (*Ebbonis Vita*. 1856. P. 873). После возвращения из Поморья О. помог разрешить спор о старшинстве между архиепископами Магдебурга и Гнезно (подробнее см.: *Petersohn*. 1979. S. 270–277).

В 30-х гг. XII в. О. неоднократно выступал посредником в конфликтах между имп. Лотарем II и Штауфенами. В марте 1135 г. епископ сыграл важную роль в примирении своего кузена, герц. Фридриха II Швабского (1105–1147), с имп. Лотарем II в споре о наследстве Салиев, а в 1138 г. способствовал признанию другого кузена, Конрада III, герц. Франконии (1116–1138), наследником герц. Фридриха II (в 1138, после смерти Лотаря II, Штауфены способствовали избранию Конрада III королем Германии).

В последние годы жизни О. тяжело болел. Мон. Эбон писал о резком ухудшении здоровья епископа на хoftаге в Магдебурге 26 мая 1135 г. Монахи аббатства Михельсберг, в частности приор Элленхард, молились о здоровье епископа, и им было видение о его выздоровлении (*Dengler-Schreiber*. 1979. S. 40). 3 июля 1139 г. епископ был погребен в соответствии со своим желанием перед главным алтарем в хоре монастырской церкви Михельсберга.

Почитание О. зародилось в аббатстве Михельсберг благодаря тому уважению, к-рым епископ пользовался при жизни, особенно в монашеской общине (*Herbordi Dialogus*. 1868. P. 40; ср. также: *Haarländer*. 2000. S. 122). Вероятно, еще при жизни О. появились его изображения (*Dengler-Schreiber*. 1979. S. 23). Аббат Германн (1123–1147) издал постановление о том, что после кончины епископа надлежит еженедельно служить по нему поминальную мессу

с Пс 24 и особой молитвой, а также ежедневно жертвовать бедным полагающуюся монаху порцию еды (*refectio pauperum*) (*Petersohn*. 1989. S. 42). Вскоре после смерти епископа были составлены его Жития. В 1159 г. Герборд засвидетельствовал ежегодное почитание О. у могилы святого в день его памяти, однако официально его канонизация стала возможной только после примирения императора с Папским престолом при папе *Клименте III* (1187–1191). Это произошло 10 авг. 1189 г. на хoftаге имп. Генриха VI (1191–1197) в Вюрцбурге в форме делегированной канонизации (*Idem*. 1980. S. 18). Канонизации предшествовала большая работа, проведенная епископом Бамбергским Оттоном II (1177–1196) и аббатом Михельсберга Вольфрамом II (1172–1201). При подготовке документов для канонизационного процесса большое внимание уделялось миссионерской деятельности О. в Поморье. Вольфрам лично совершил поездку в Поморье, заручившись поддержкой местной знати и епископа Каммина. При подготовке прошения о канонизации был приведен главный довод, что О. был апостолом поморян (впервые этот статус О. отмечен в записи из поминальной книги аббатства Михельсберг и в Житии авторства мон. Эбона — *Idem*. 1979. S. 464–465; *Idem*. 1989. S. 47–48). В субботу 30 сент. 1189 г., на следующий день после праздника арх. Михаила, мощи О. были торжественно подняты и помещены (вероятно, выставлены в раке) для поклонения верующих в хоре монастырской церкви. Позднее, очевидно зимой—весной 1190/91 г., сведения о подготовке к канонизации, чудесах и перенесении мошей были собраны и переработаны анонимом в соч. «*Miracula et elevatio S. Ottonis*» (также см.: *Idem*. 1989. S. 36. Anm. 1).

В средние века почитание О. было распространено прежде всего в епископстве Бамберг и в мон-рях в Юж. Германии и Австрии, воздвигнутых при участии епископа (см.: *Machilek*. 1989). Кон. XIII — нач. XV в. датируются скульптурные изображения О. у его гробницы в монастырской церкви в Бамберге (*Suckale*. 1989). В 1802 г. аббатство Михельсберг было закрыто; бывший монастырский храм ныне приписан к соборному приходу Бамберга. В крипте бывшей

монастырской церкви сохранилась гробница О., она является объектом паломничества.

В средние века память О. отмечалась в день его смерти — 30 июня и в день перенесения мощей — 30 сент. (с 1189). В Римский Матриолог его память была внесена под 2 июля; в совр. редакции Римского Матриолога память указана под 30 июня. В Бамбергском архиеп-стве поминовение О. совершается 30 сент. В кон. XII в. стараниями аббата Михельсберга Вольфрама литургическое почитание О. распространилось в Камминском еп-стве в Померании (*Petersohn*. 1979. S. 466–468; *Urban*. 1989. S. 61). В Каммине память О. отмечалась 1 окт., в XIV в. растущее почитание епископа привело к тому, что торжества длились и всю последующую неделю (*Petersohn*. 1972. S. 38–39). Важным центром почитания О. в Поморье на протяжении XIII в. была ц. св. Иакова в Щецине (*Idem*. 1979. S. 468).

О. как покровитель и заступник верующих часто появляется во мн. легендах, сохранившихся в исторических сочинениях из Померании (*Roth*. 1989). Широко отмечались юбилейные праздники в честь христианизации Поморья в 1625, 1724, 1824, 1874, 1924, 1928, 1974 и 1978 гг. (*Urban*. 1989. S. 62–65). В эпоху Просвещения почитание О. в Бамберге оставалось значительным: имя епископа было увековечено в городской топографии в 1750 и 1885 гг. (несколько других инициатив были отклонены городским магистратом). С эпохи средних веков О. наряду с имп. *Генрихом II* и имп. *Кунигундой* считается покровителем Бамбергского епископства (с 1821 архиепископства). В 1889 г., в рамках празднования 700-летия канонизации О., при поддержке американо-швейцар. теолога О. Зардетти была отреставрирована ц. арх. Михаила, организованы торжества в честь святого (*Zink*. 1989). 850-й юбилейный год со дня кончины епископа и 800-летие его канонизации в 1989 г. торжественно отметили католич. общины ФРГ, ГДР и Польши (см. сб.: *Der heilige Otto*. 1989).

Ист.: *Ekkehardi Chronicon* // MGH. SS. Scr. 1844. T. 6. P. 33–265; *Ebbonis Vita Ottonis episcopi Babenbergensis* // Ibid. 1856. T. 12. P. 822–883 (Idem: *Ebbonis Vita Ottonis episcopi Babenbergensis* / Ed. Ph. Jaffé // Monumenta Babenbergensia. B., 1869. S. 580–692. (Biblioth. rerum Germanicarum: 5); *Ebbonis Vita S. Ottonis episcopi Babenbergensis* = *Zywoť św. Ottona bis-*

kupa Bambińskiego / Ed. I. Wikarjak, C. Liman. Warsz., 1969); *Herbordi Vita Ottonis episcopi* // MGH. SS. Scr. 1856. T. 12. P. 746–822 (Idem: *Herbord. Dialogus de vita S. Ottonis*. Warsz., 1974; *Herbord. Dialogus de vita Ottonis episcopi Babenbergensis* / Ed. R. Köpke. Hannover, 1868. (MGH. SS. Script. Rer. Germ.: 33)); *Monachi Prieflingensis Vita Ottonis episcopi Babenbergensis* // MGH. SS. Scr. 1856. T. 12. P. 883–903 (Idem: Die Prüfeninger Vita des Bischofs Otto von Bamberg / Hrsg. A. Hofmeister. Greifswald, 1924; Die Prüfeninger Vita Bischof Ottos I. von Bamberg nach der Fassung des Grossen Österreichischen Legendars / Hrsg. J. Petersohn. Hannover, 1999. (MGH. SS. Script. Rer. Germ.: 71)); *Commendatio pii Ottonis* // MGH. SS. Scr. 1856. T. 12. P. 910–911; *Miracula et elevatio sancti Ottonis auctore incerto* // Ibid. P. 911–919; *Relatio de piis operibus Ottonis episcopi Babenbergensis* // Ibid. 1888. T. 15. Pars 2. P. 1151–1166; MGH. Leg. Const. T. 1. P. 144–146; *Pia dictamina* / Ed. G. M. Dreves. Lpz., 1905. T. 7. (AHMA: 46); Die Urkunden Lothars III. / Hrsg. E. Otenthal. H. Hirsch // MGH. Dipl. Reg. Imp. 1927. Bd. 8. S. 13–14, 27–30, 102–103; Die Urkunden Heinrichs IV. / Hrsg. D. Gladiss // Ibid. 1952. Bd. 6. Tl. 2. S. 647–650; Die Urkunden Konrads III. // Ibid. 1969. Bd. 9. S. 291–293; *Laudage M.-L.* Die Urkunden Bischof Ottos I. von Bamberg (1102–1139) // *Versa lex historiae: Studien zu mittelalterlichen Quellen*: FS f. D. Kurze zu seinem 65. Geburtstag. Köln etc., 1993. S. 457–493; Das Nekrolog des Klosters Michelsberg in Bamberg. Hannover, 2004. (MGH. AA. Mem. NS.: 6); *Codex Udalrici* / Ed. K. Nass. Wiesbaden, 2017. P. 339–675. (MGH. Epp. Briefe; 10).

Лит.: *Петров А. Л.* Гербордова биография Оттона, еп. Бамбергского // ЖМНП. 1882. Ч. 222. № 8. Отд. 2. С. 243–286; Ч. 223. № 9. С. 41–89; Ч. 224. № 11. С. 45–104; № 12. С. 242–273; 1883. Ч. 225. № 2. С. 361–383; Ч. 226. № 4. С. 181–215; Ч. 227. № 6. С. 205–239; *Geschichte des Bistums Bamberg* / Hrsg. J. Looshorn. Münch., 1888. Bd. 2: 1102–1303. S. 1–350; *Juritsch G.* Geschichte des Bischofs Otto I. von Bamberg, des Pommern-Apostels (1102–1139). Gotha, 1889; *Germania sacra* / Hrsg. E. Guttenberg. B., 1937. Bd. 2. Tl. 1: Das Bistum Bamberg. S. 115–138; *Klebel E.* Zur Abstammung der Hohenstaufen // *Zschr. für Geschichte des Oberrheins*. Karlsruhe, 1954. Bd. 102. S. 137–187; *Wattenbach W. et al.* Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter: Die Zeit der Sachsen und Salier. Köln, 1967. Tl. 2: Das Zeitalter des Investiturstreits (1050–1125); *Demm E.* Reformmönchtum und Slawenmission im 12. Jh.: Wertsoziologisch-geistesgeschichtliche Untersuchungen zu den Viten Bischof Ottos von Bamberg. B., 1970; *idem*. Zur Interpretation und Datierung der Ottoviten // *Zschr. für bayerische Landesgeschichte*. Münch., 1976. Bd. 39. N 2. S. 565–605; *Petersohn J.* Probleme der Otto-Viten und ihrer Interpretation: Bemerkungen im Anschluss an eine Neuerscheinung // DA. 1971. Bd. 27. S. 314–372; *idem*. Forschungen und Quellen zur Pommerschen Kultgeschichte vornehmlich des 12. Jh. Köln; W., 1972; *idem*. Der südliche Ostseeraum im kirchlich-politischen Kräftespiel des Reichs, Polens und Danemarks vom 10. bis 13. Jh. Köln; W., 1979; *idem*. Otto von Bamberg und seine Biographien: Grundformen und Entwicklung des Ottobildes im hohen und späten Mittelalter // *Zschr. für bayerische Landesgeschichte*. 1980. Bd. 43. S. 3–27; *idem*. Die Commendatio pii Ottonis und die romanischen Wandmalereien

der Prüfeninger Klosterkirche // *Historiographia medievalis: Studien zur Geschichtsschreibung und Quellenkunde des Mittelalters*: FS f. E.-J. Schmale z. 65. Geburtstag / Hrsg. D. Berg, H.-W. Goetz. Darmstadt, 1988. S. 212–220; *idem*. Jubiläum, Heiligsprechung und Reliquienhebung Bischof Ottos von Bamberg im Jahre 1189 // Bericht des Historischen Vereins für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg. Bamberg, 1989. Bd. 125: Bischof Otto I. von Bamberg Heiliger. S. 35–57; *idem*. Kloster Prüfening und die literarisch-hagiographische Formung des Andenkens Bischof Ottos von Bamberg im 12. Jh. // Päpste, Privilegien, Provinzen: Beiträge zur Kirchen-, Rechts- und Landesgeschichte: FS f. W. Maleczek zum 65. Geburtstag / Hrsg. J. Giessauf. W., 2010. S. 327–338; *Liman K.* Dialog Herborda: Ze studiów historycznoliterackich nad biografią łacińską XII w. Poznań, 1975; *Dengler-Schreiber K.* Scriptorium und Bibliothek des Klosters Michelsberg in Bamberg. Graz, 1979. (Studien zur Bibliotheksgeschichte; 2); Die deutsche Otto-Vita des Konrad Bischoff aus dem Jahre 1473 / Hrsg. K. Südekum. Neustadt; Aisch. 1982; *Ziegler H.-U.* Das Urkundenwesen der Bischöfe von Bamberg von 1007 bis 1139: Mit einem Ausblick auf das Ende des 12. Jh.: Tl. 2 // Archiv für Diplomatik. Köln, 1982. Bd. 28. S. 58–189; *Albrecht A.* Der heilige Otto: Bischof vom Bamberg und Apostel der Pommern: 1102–1139. Bamberg, 1989; *Giese W.* Otto von Bamberg und der Speyerer Dombau // Bericht des Historischen Vereins für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg. 1989. Bd. 125. S. 105–113; *Horstkötter L.* Die Beurteilung des Erzbischofs Norbert von Xanten in den Otto-Viten // Ibid. S. 261–291; *Kohlschein F.* Das liturgische Gedächtnis des hl. Bischofs Otto von Bamberg von Konzil von Trient bis heute // Ibid. S. 451–477; *Lickleder H.* Bischof Otto I. von Bamberg, die bayerischen Herzöge und das Prämonstratenserstift Osterhofen // Ibid. S. 325–337; *Machilek F.* Ottogedächtnis und Ottoverehrung auf dem Bamberger Michelsberg // Ibid. S. 9–34; *Mistele K. II.* Stift Vessra in Thüringen — die letzte Klostergründung Bischof Ottos // Ibid. S. 313–323; *Roth E.* Sankt Otto: Legendentradition in Bamberg und Pommern // Ibid. S. 197–233; *Suckale R.* Die Grabfiguren des hl. Otto auf dem Michelsberg in Bamberg // Ibid. S. 499–537; *Südekum K.* Über die deutschsprachige Otto-Überlieferung // Ibid. S. 189–196; *Urban J.* Otto-Jubiläen in Bamberg und Pommern // Ibid. S. 59–103; *Zink R.* Die Verehrung des hl. Otto im bürgerlichen Bamberg seit dem 18. Jh. // Ibid. S. 539–559; Der heilige Otto: Erbe und Anspruch: Das Jubiläumsjahr 1989. Bamberg, 1989; *Hoffmann H.* Bamberger Handschriften des 10. und des 11. Jh. Hannover, 1995. (MGH. Schr.: 39); *Haarländer S.* Vitae episcoporum: Eine Quellengattung zwischen Hagiographie und Historiographie, untersucht an Lebensbeschreibungen von Bischöfen des Regnum Teutonicum im Zeitalter der Ottonen und Salier. Stuttgart, 2000; *Berschin W.* Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. Stuttg., 2001. Bd. 4. Hbd. 2.

Г. И. Борисов

ОТТОН I [лат. Otto] (23.11.912, Вальхаузен, Саксония — 7.05.973, Мемлебен, Тюрингия), герм. король (с 936), итал. король (с 951),

император Свящ. Римской империи (с 962); из Саксонской династии (др. названия: династия Людольфингов, династия Оттонов). Основные сведения о правлении О. содержатся в дипломатических источниках, а также в трудах *Лиутпранда Кремонского* «Антаподосис» (Antapodosis, 958–962), «История Оттона» (Historia Ottonis, 964) и «Донесение о посольстве в Константинополь» (Relatio de legatione Constantinopolitana, 969), в сочинении *Видукинда Корвейского* «Деяния саксов в 3 книгах» (Rerum Gestarum Saxonicarum libri III, 967/8–973), в продолжении «Хроники» Региона Прюмского авторства архиеп. *Адальберта* Магдебургского (Continuatio Reginonis, 966–968), в соч. «Деяния Оттона» (Gesta Ottonis, 965–967/8) — исторической поэме *Гросвиты*, канониссы монаш. Гандерсхайм (еп-ство Хильдесхайм, Н. Саксония), в «Хронике» Титмара Мерзебургского (Chronicon, 1012–1018). Важными свидетельствами по церковно-политической истории этого периода являются агиографические сочинения: составленное Рутгером Кёльнским Житие св. Бруно, архиепископа Кёльнского (967–969), младшего брата О., Житие св. Матильды, матери О. (ок. 973–983, автор неизвестен).

О. — сын *Генриха I Птицелова*, герцога Саксонии (912–919, герм. король в 919–936), от 2-го брака с Матильдой († 968), дочерью гр. Дитриха из рода герц. Видукинда Саксонского. Получил имя в честь деда, саксонского герц. Оттона Сиятельного († 912). Тангмар († 938), сын Генриха I от 1-го брака, был отстранен от наследования. У О. были младшие братья: Генрих († 955) и *Бруно* († 965, с 953 архиепископ Кёльнский) и сестры: Герберга († 968/9) и Гедвига (Хадвиг) († 965). Государь из Саксонской династии отказался от применявшейся *Каролингскими* практики раздела власти и земель между сыновьями: в 929 г. кор. Генрих I назначил О. единственным наследником Восточнофранкского королевства (это наименование герм. земель в составе Каролингской империи сохр. при Саксонской династии, королевский титул Генриха I и О. — «король восточных франков» (rex Francorum Orientalium)). В 929/30 г. О. женился на Эдит († 946), дочери англ. кор. Эдуарда Старшего (899/901–924). От этого брака ро-



Имп. Оттон I.
Миниатюра
из анонимной «Хроники императоров».
1-я четв. XII в.
(Cantabr. Corp. Christ. 373. Fol. 42v)

дились сын Людольф (ок. 930–957) и дочь Лиутгарда (931–953). У О. был незаконнорожденный старший сын Вильгельм (929–968) от пленной знатной славянки.

Согласно свидетельству Видукинда Корвейского (ок. 925 — после 973), О. был коронован после смерти Генриха I, в 936 г., в Ахене, однако более вероятно, что коронация состоялась еще при жизни отца, в 930 г., в Майнце (см., напр.: Keller. 1995).

Хронология правления. Первые годы правления прошли в борьбе с внешними врагами и в противостоянии представителям герм. знати, оспаривавшим его право на престол. В 936 г. О. направил саксон. военачальника Германа Биллунга († 973) в поход против восставшего слав. племени ротарей, благодаря чему удалось одержать верх и восстановить влияние герм. короля в регионе. Вскоре на землях, захваченных у полабских славян, О. создал 2 маркграфства, ставшие форпостом для дальнейшего распространения влияния герм. государя на восток: Герман Биллунг в 936 г. получил территории в нижнем течении Эльбы (впосл. именовались маркой Биллунгов), а др. представитель саксон. знати, Геро Железный († 965), в 937 г. стал маркграфом Восточной марки в среднем течении Эльбы и на р. Зале. К 940 г. О. подчинил себе слав. земли вплоть до Одера.

С началом правления О. набеги на герм. земли возобновили венгры. В 937 г. они напали на Франконию, в 938 г. — на Саксонию, но оба

раза их натиск удалось отразить. В 943 г. близ г. Вельс крупную победу над венграми одержали войска герц. Бертольда Баварского († 947), после чего набеги на нек-рое время прекратились.

В 938–939 гг. против О. выступили его старший брат Тангмар, младший брат Генрих, Эберхард, герцог Франконии (918–939), и Гизельберт, герцог Лотарингии (925 или 928–939). Тангмар был убит в 938 г., Эберхард и Гизельберт погибли в 939 г. Генрих сначала бежал ко двору западнофранк. кор. Людовика IV Заморского (936–954), но потом вернулся в Германию и примирился с братом, к-рый передал под его управление Лотарингию. В 941 г. Генрих поднял новый мятеж и организовал покушение на О. в Кведлинбурге. После подавления мятежа Генриха поместили под арест в Ингельхайме (ныне Ингельхайм-ам-Райн); герцогом Лотарингии по распоряжению О. стал Оттон I († 944), граф Вердена. После его смерти герцогство Лотарингское получил женатый на его дочери Конрад Рыжий († 955), граф Вормсгау и Шпайергау (во Франконии), к-рый, овдовев, в 947 г. женился на Лиутгарде, дочери О.

На Лотарингию претендовал и западнофранк. кор. Людовик IV, однако после того как в 940 г. войска О. вторглись во Францию и Бургундию, государям пришлось примириться друг с другом. Позднее герм. король выступил арбитром в конфликте Людовика IV с Гуго Великим, маркизом Нейстрии (922–956) и герцогом франков (936–956). С обоими участниками конфликта О. был связан родственными отношениями: его сестра Герберга, овдовев, вышла замуж за кор. Людовика IV, а др. сестра, Гедвига, была супругой герц. Гуго Великого. В 946 г., когда возобновилось вооруженное противостояние кор. Людовика IV и герц. Гуго Великого, О. вместе с королем Бургундии Конрадом I Тихим (937–993) поддержал Людовика IV. Их войска разгромили армию герц. Гуго Великого.

К нач. 50-х гг. X в. О. упрочил свою власть в Восточнофранкском королевстве; во главе всех герцогств, входивших в него, стояли представители Саксонской династии. В 947 г. О. примирился с мятежным братом Генрихом и поставил его герцогом Баварии. Генрих проявил себя хо-

рошим правителем, в 949–950 гг. он успешно противостоял набегам венгров. В 949 г. умер герцог Швабии Герман, и Швабское герцогство получил сын О. — Людольф, женатый на единственной дочери герц. Германа.

Восстановление политической стабильности в германских владениях и успех в противостоянии правителям Западнофранкского королевства способствовали появлению у О. новых политических амбиций, связанных с господством над итальянскими землями и обретением имп. титула. В начале правления германский король предпочитал не вмешиваться в итальянскую политику. Когда в 941 г. маркграф Беренгар Иврейский (923/4–964, король Италии с 950) из-за конфликта с Гуго (Уго) Арльским, королем Италии (926–947), бежал в Восточнофранкское королевство и обратился за помощью к О., тот не оказал маркграфу военной поддержки. В 945 г. Беренгар вернулся в Сев. Италию, одержал верх в конфликте и стал фактическим правителем Италии при юном сыне Гуго, кор. Лотаре II (945–950), а после его смерти (подозревали, что Лотарь II был отравлен) — королем (как Беренгар II) совместно со своим сыном Адальбертом.

Заняв трон, Беренгар II с целью упрочить свое положение хотел женить Адальберта на св. Адельгейде (ок. 931–999), вдове кор. Лотаря II. Она противилась этому браку, Беренгар II держал ее в заточении, однако Адельгейде удалось бежать и обратиться за помощью к О. Это стало предлогом для 1-го итал. похода: в 951 г. О. вторгся в Италию, разгромил Беренгара II, обвенчался в Павии с Адельгейдой и получил титул короля Италии. О королевской коронации в источниках не упоминается, однако начиная с окт. 951 г. в документах О. именовался «королем франков и лангобардов» или «франков и итальянцев» (*rex Francorum et Langobardorum, rex Francorum et Italicorum*). В Рим был направлен архиеп. Фридрих Майнцский (937–954) для переговоров с папой Аганитом II (946–955) о возможности имп. коронации О. Однако папа Римский, находившийся под давлением светского правителя Рима Альберика II (932–954), отказался короновать герм. короля.

В 952 г. О. торжественно возвратился в свои владения с новой супругой. От брака с Адельгейдой у О. было 4 детей: старшие сыновья Генрих (952–954) и Бруно (953), умершие в младенчестве, буд. имп. *Оттон II* (955–983) и дочь Матильда (955–999), ставшая впосл. аббатисой Кведлинбурга.

В Восточнофранкское королевство прибыл и Беренгар II. В Аугсбурге 7 авг. 952 г. бывш. противники заключили соглашение, по к-рому



Имп. Оттон I и имп. Адельгейда.
Скульптура. XIII в.
(собор святых Иоанна и Доната
в Майсене, Германия)

Беренгар получил прощение, достигнул на верность О. и вместе с сыном принял в управление Италию (без маркграфства Вероны и территории бывш. Фриульской марки) как феодалное держание под сюзеренитетом О. Верона и Аквилея были отторгнуты от Италии и присоединены к Баварии.

Расширение владений герц. Генриха Баварского вызвало недовольство швабского герц. Людольфа и лотарингского герц. Конрада Рыжего. Конфликт между братом О., с одной стороны, и его сыном и зятем — с другой, в 953–954 гг. перерос в военное выступление герц. Людольфа и герц. Конрада Рыжего против короля. Одновременно против герц. Конрада Рыжего выступили недовольные им представители лотарингской знати под рук. Регинара (Ренье) III († 973), графа Геннегау (Эно). О. одержал победу и затем примирился с восставшими, но лишил их большей части владений. Герцогом Швабии стал Бурхард

(† 973) — потомок прежнего швабского герцогского рода, а герцогом Лотарингии — брат О., Бруно (с 953 архиепископ Кёльна).

В 954 г. в Восточнофранкское королевство вновь вторглись венгры. О. удалось одержать решающую победу над ними в битве на р. Лех (10 авг. 955) и положить конец венг. вторжениям. Одновременно произошли крупные выступления славян. В 954 г. маркграф Герман Биллунг победил западнослав. племя укрян. В следующем году вспыхнуло более масштабное восстание, инициированное племянниками маркграфа — Вихманом († 967) и Экбертом († 994), к-рые выступали в союзе с ободритскими (бодрическими) князьями Стойгневом († 955) и Наконном († 965/7) и представителями др. слав. племен. 16 окт. 955 г. в сражении на р. Раксе армия О. разгромила противников, кн. Стойгнев был убит, Вихману и Экберту удалось бежать, а кн. Након покорился О., вероятно, принял христианство и в дальнейшем оставался союзником короля, поддерживал мир на вост. границе.

Гр. Регинар III, к-рому после свержения герц. Конрада Рыжего не удалось получить власть над Лотарингией, в 956 г. попытался захватить часть лотарингских владений сестры О. — Герберги. Ее сын, западнофранк. кор. Лотарь (954–986), предпринял успешный поход на столицу Геннегау — г. Монс; взяв в плен жену и сыновей гр. Регинара III, он добился возвращения захваченных земель. После еще одной попытки мятежа кор. Лотарь совместно с архиеп. Бруно Кёльнским выдал графа О. В 958 г. Регинар III был выслан в Богемию, где вскоре умер. Графство Геннегау разделили на 2 части — графство Монс и маркграфство Валансьен.

В 959 г. произошло новое крупное выступление лотарингской знати, недовольной правлением архиеп. Бруно Кёльнского. После подавления мятежа герц-ство было разделено на Верхнюю и Нижнюю Лотарингию, во главе к-рых встали вице-герцоги, верные архиепископу; сам Бруно до конца жизни сохранил титул герцога Лотарингии.

Сложными оставались отношения О. с Беренгаром II, который не соблюдал принятые им вассальные обязательства. В 956 г. герм. король направил в Италию войска во главе



с сыном Людольфом. Первоначально поход был успешным, однако в 957 г. Людольф скоропостижно скончался от лихорадки. В 960 г. папа Римский *Иоанн XII* (955–964), а также архиепископ Миланский Вальперт (953–970) и Отберт (Оберто) I, пфальцграф Италии (953–960, 962–975), обратились к О. с просьбой вновь выступить против Беренгара II. Это стало поводом для 2-го итал. похода (961–965). В 961 г., перед тем как отправиться в Италию, О. инициировал избрание и коронацию в качестве соправителя своего наследника Оттона II. Совместное правление отца с сыном или сыновьями было распространено в Византийской империи, практиковалось оно и в разных частях бывш. Каролингской империи, в т. ч. королями Италии — Гуго Арльским и Лотарем II, Беренгаром II и Адальбертом. Однако О. сделал соправителем сына, к-рому исполнилось только 6 лет, тогда как ранее у Людольфингов был обычай утверждать статус наследника по достижении совершеннолетия (как, напр., в случаях самого О. и его старшего сына Людольфа). Вероятно, на это решение оказала влияние Адельгейда, 1-м супругом к-рой был кор. Лотарь II, ставший соправителем отца в столь же юном возрасте, как и Оттон II (*Laudage*. 2001. S. 270–272). Коронация была проведена в Ахене. Фактическими правителями при Оттоне II были поставлены его дядя и брат — архиепископы Бруно Кёльнский и Вильгельм Майнцский.

Войска О., прибыв в Италию осенью 961 г., не встретили серьезного сопротивления: Беренгар II укрылся в крепости Сан-Лео на севере Италии, а Адальберт бежал на юг Франции, где в крепости Фраксинет (ныне Ла-Гард-Френе) обосновались мусульмане, а оттуда — на Корсику. В кон. янв. король прибыл в Рим. 2 февр. 962 г., на праздник Сретения Господня, папа Римский Иоанн XII совершил имп. коронацию О. и Адельгейды (О. именовался «императором римлян и франков» (*imperator Romanorum et Francorum*)). В ходе церемонии римляне принесли клятву не оказывать поддержку Беренгару II и Адальберту. Однако после того как О. с войском ушел на север Италии, чтобы завершить осаду крепости Сан-Лео, папа и рим. знать вступили в переговоры с Адальбертом о его возвращении; вскоре после

этого его торжественно встретили в Риме. Тогда же папа Римский попытался заключить направленные против О. союзы с византийцами и венграми. Послы были перехвачены императором, после чего О. направил в Рим собственное посольство, однако его приняли недружественно.

В кон. окт. 963 г. О. вернулся в Рим и вновь установил в городе свою власть. Папа Иоанн XII и кор. Адальберт бежали. По инициативе императора был проведен Собор, заочно осудивший и низложивший Иоанна XII, вместо него на Папский престол избран *Лев VIII* (963–965). В янв. 964 г., после того как О. покинул Рим, противники императора провели др. Собор, который признал избрание Льва VIII незаконным. Поскольку Иоанн XII к тому времени скончался, был избран новый папа — *Бенедикт V* (22 мая — 23 июня 964). Лев VIII бежал из Рима за поддержкой к императору. Прибыв снова в Рим, О. инициировал еще один Собор, к-рый низложил Бенедикта V и восстановил в правах папу Римского Льва VIII. Затем, захватив крепость Сан-Лео, О. отправил Беренгара II с супругой Виллой под арест в Бамберг, где бывш. король Италии умер 6 авг. 966 г.; его вдова до конца жизни находилась в мон-ре. Адальберт вместе с братом, маркграфом Гвидо Иврейским (ок. 940–965), вновь выступил против О. В 965 г. их войска были разбиты герц. Бурхардом Швабским — Гвидо погиб, а Адальберт бежал.

В 963 г. маркграф Геро Железный подавил крупное выступление слав. племен в Н. Лужице, а также, впервые вступив в столкновение с польск. кн. *Мешко I* († 992), добился от него уплаты дани и союзничества.

Зимой 965 г. О. вернулся в свои герм. владения. 2 февр. в Вормсе была торжественно отпразднована годовщина его имп. коронации. В июне он прибыл в Кёльн, в собравшемся там совете из высших представителей знати (хофтаге) приняли участие его мать Матильда, сестра Герберга и ее сын, западнофранк. кор. Лотарь. Тогда же состоялось обручение кор. Лотаря с Эммой (948/50 — после 988), дочерью имп. Адельгейды от 1-го брака.

После смерти папы Льва VIII из Рима к О. приехали послы с просьбой восстановить на Папском престоле свергнутого Бенедикта V, однако к тому времени он уже скон-

чался. О. послал в Рим своих представителей — епископов Лиутпранда Кремонского и Отгара Шпайерского. 1 окт. 965 г. в присутствии послов императора и по его указанию был избран новый папа Римский — *Иоанн XIII* (965–972). Однако в дек. произошло выступление рим. знати, папу взяли в плен и сначала поместили в замок Св. ангела, а затем отправили в заточение в Кампанию. Летом 966 г. понтифику удалось бежать и укрыться в Капуе под защитой кн. Пандульфа I († 981). Папа обратился к императору за помощью, что стало поводом для 3-го итал. похода О. (966–972). 14 нояб. 966 г. папа Иоанн XIII торжественно вернулся в Рим, месяц спустя в город прибыл О. Мятежники были осуждены, останки скончавшихся к тому времени зачинщиков выступления — гр. Ротфреда Кампанского и вестигария Стефана — выкопали и выбросили за городские стены, др. участников восстания подвергли казням, заточениям или ссылкам.

В следующем году в Италию прибыл Оттон II, и на Рождество, 25 дек. 967 г., в Риме папа Иоанн XIII короновал его императором-соправителем отца.

О. пытался распространить свое влияние на Юж. Италию; за господство в этом регионе боролись византийцы, сарацины и правители лангобардских княжеств. Князь Капуи и Беневенто Пандульф I был вознагражден императором за союзничество: при поддержке О. в 967 г. он занял вакантный престол герц-ства Сполето. В 968 г. О. совершил военный поход в Апулию и Калабрию, его поддержал Пандульф I вместе с младшим братом и соправителем Ландульфом III (961–968/9). Они осадили Бари — ключевой стратегический центр византийцев в регионе, но взять город, защищенный не только сухопутными силами, но и флотом, им не удавалось.

В 968 г. за помощью к византийскому имп. *Никифору II Фоке* (963–969) обратился Адальберт, не оставивший попыток вернуть власть над Италией. Византийский император дал ему войска, командование которыми было поручено брату Адальберта — Конраду. Однако тот предпочел сохранить верность О., за что в 970 г. получил от германского императора власть над Иврейской маркой. Адальберту пришлось отказаться от своих притязаний



и бежать в Бургундию, где он провел остаток жизни.

С июня по окт. 968 г. в К-поле находилось посольство О. во главе с еп. Лиутпрандом Кремонским. Целью миссии было добиться брака между Оттоном II и порфирородной дочерью покойного визант. имп. Романа II (959–963), что позволило бы О. претендовать на Юж. Италию в качестве «приданого». Византийцы, считавшие притязания О. на титул императора необоснованными, приняли посольство враждебно: держали послов в заключении и подвергали унижениям. Достигнуть соглашения не удалось. К тому же в 969 г. в сражении при Бовино византийцы разбили войска герц. Пандульфа I, взяли герцога в плен и заключили его в тюрьму в К-поле. Разрешение конфликта с Византией стало возможным лишь после свержения имп. Никифора II и восшествия на престол визант. имп. Иоанна I Цимисхия (969–976). В 971 г. в К-поль было отправлено новое посольство от О. под рук. архиеп. Геро Кёльнского (969–976), к-рому удалось добиться примирения и освобождения Пандульфа I из плена, а также получить согласие на брак Оттона II с визант. принцессой Феодано († 991); по нек-рым сведениям, она была племянницей Иоанна I Цимисхия. 14 апр. 972 г. в Риме состоялась их свадьба, Феодано была коронована как императрица.

В том же году О. вместе с сыном и его женой вернулся в Восточно-франкское королевство. С 968 г., когда не стало архиеп. Вильгельма Майнцского и Матильды — матери О., к-рые в его отсутствие фактически правили на герм. землях как наместники, во владениях к северу от Альп назрел политический кризис. За время продолжительного отсутствия императора росло недовольство и, по-видимому, начались выступления против правящей династии. Впосл. хронист Титмар Мерзебургский сообщал о том, что на королевский статус претендовал герц. Герман Биллунг (*Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*. 1935. P. 74). После возвращения О. мятежи прекратились.

На Пасху, 23 марта 973 г., в Кведлинбурге император провел хофтаг, на к-ром присутствовали дат. кор. Харальд I Синезубый (ок. 958 — ок. 987), польск. кн. Мешко I, оставивший в качестве заложника при имп. дворе

своего сына Болеслава (см. *Болеслав I Храбрый*), чеш. кн. Болеслав II (967 или 972 — 999), послы из Византии, Италии (Рима, Ломбардии, Беневенто), Венгрии, Болгарии, Руси, а также представители церковной и светской герм. знати. Кведлинбургский хофтаг исследователи рассматривают как апогей правления О., демонстрацию международного влияния герм. императора после урегулирования отношений с Византией, разрешения конфликтов в Италии, распространения влияния на слав. землях и в Скандинавии.

О. был погребен в Магдебурге, в соборе св. Маврикия. Власть после его кончины сохранил соправитель и наследник Оттон II.

Церковная политика. Систему взаимоотношений светской власти с католич. духовенством, сложившуюся при Каролингах, а затем в измененной форме возродившуюся при О. и подразумевавшую вклю-



Изображение
имп. Оттона I на пфеннинге
еп. Страсбургского
Эрхенбальда.
Аверс. Между 965 и 991 гг.

ченность Церкви в политическую систему и ее подчинение светским властителям, нем. историки кон. XIX — 1-й пол. XX в. обозначали как *имперскую Церковь* (Reichskirche). Согласно этой концепции, государь вовлекал в дела гос. управления церковных иерархов (епископов и аббатов), опираясь на их поддержку в конфликтах со светской знатью. Получая от правителя земли и привилегии, те в свою очередь были обязаны нести «королевскую службу» (servitium regis). Совр. исследователи считают спорными мн. положения данной концепции: существование строго выстроенной системы отношений короля или императора и духовенства, четкое противопоставление светской знати и католич. прелатов, полный контроль государя над избранием высших церковных иерархов и т. д. Хотя термин «имперская Церковь» реже употребляется в научной лит-ре, историки применяют его, признавая, что церковная политика О. сыграла важную роль в консолидации Восточ-

нофранкского королевства и Свящ. Римской империи, отмечая необходимость учитывать многообразие форм взаимодействия государя и Церкви (напр., см.: *Huschner*. 2006; *Groth*. 2007).

В системе имперской Церкви центральное место занимала придворная королевская капелла, которую к сер. 40-х гг. X в. возглавляли 4 архиепископа: Фридрих Майнцкий, Вигфрид Кёльнский (924–953), Руотберт (Роберт) Трирский (931–956) и Герольд Зальцбургский (939–955) (подробнее см.: *Fleckenstein*. 1966). Король осуществлял власть в сотрудничестве с аристократическими родами, однако не все знатные семьи его поддерживали. Церковные иерархи, принадлежавшие к враждебным О. знатым родам, оказывали ему сопротивление. В частности, столь влиятельный прелат, как архиеп. Фридрих Майнцкий, участвовал в направленных против О. выступлениях в 938–939 гг. и в 941 г., за что его дважды

помещали под арест в мон-ри, но оба раза он сохранял свою кафедру и, принеся покаяние, вскоре получал свободу. В 951 г., во время 1-го итал. похода О., архиепископ Майнцкий был отправлен к папе Римскому Агапиту II для переговоров о возможности имп. коронации О. После неудачи переговоров отношения между королем и архиепископом стали еще более напряженными, чем ранее. В 953–954 гг., во время выступления швабского герц. Людольфа и лотарингского герц. Конрада Рыжего, архиеп. Фридрих Майнцкий вновь поддержал мятежников, как и архиеп. Герольд Зальцбургский. Фридрих Майнцкий в очередной раз получил прощение, а Герольд Зальцбургский в 955 г. был схвачен, ослеплен, низложен и отправлен в ссылку.

Период 953–954 гг. стал рубежом в церковной политике О. Столкнувшись с сопротивлением прелатов, король стал назначать на важные церковные должности своих родственников и верных ему клириков, прежде всего состоявших в придворной капелле. В 953 г., после смерти

архиепископа Кёльнского Вигфрида, на его место был назначен младший брат О. — Бруно. После кончины архиеп. Фридриха (954) Майнцскую кафедру занял внебрачный сын короля — Вильгельм. Т. о., во главе 2 из 3 главных архиеп-ств Восточнофранкского королевства были поставлены ближайшие родственники государя. С 954 г. архиеп. Бруно Кёльнский стал единственным архикапелланом придворной капеллы (Трирский архиепископ не упоминался в документах на данной должности с 950, архиепископы Фридрих Майнцкий и Герольд Зальцбургский были лишены ее из-за конфликта с О.). После смерти Бруно Кёльнского (965) архикапелланом стал Майнцкий архиеп. Вильгельм, внебрачный сын О.; в посл. продолжительное время должность архикапеллана оставалась закрепленной именно за Майнцскими архиепископами.

С 50-х гг. X в. О. все больше использовал Церковь как опору своей власти в гос-ве. О. даровал епископским кафедрам и имперским монастырям обширные земельные владения и широкие привилегии. Епископские города и мон-ри часто служили местами остановок государя и его двора во время разъездов, на церковных иерархов возлагались обязанности организовывать постой и обеспечивать гостей провизией. Епископы и аббаты были обязаны предоставлять определенное количество воинов для войска О. Клирики исполняли дипломатические миссии, сопровождали короля в военных походах, работали в канцелярии.

Архиеп. Бруно Кёльнский и в церковной, и в гос. сфере поддерживал политику своего брата — короля и императора. Бруно совмещал сан архиепископа Кёльна и статус герцога Лотарингии, должности архикапеллана и архиканцлера, внес большой личный вклад в укрепление влияния Саксонской династии на лотарингских землях как при помощи военной силы и дипломатии, так и за счет поддержки монастырской реформы, подготовки клириков, получавших образование в соборной школе Кёльна и затем пополнявших придворную капеллу и королевскую канцелярию, а также назначавшихся на ключевые церковные должности в Лотарингии и за ее пределами. Среди учеников и последо-

вателей архиеп. Бруно Кёльнского были: Вигрид, еп. Верденский (959 или 962 — 983), Эбрахар, еп. Льежский (959–971), Герхард, еп. Туля (963–994), а также кузен архиеп. Бруно, один из главных сподвижников О. и затем Оттона II — Дитрих, еп. Мецский (965–984). Придворная капелла и канцелярия в период, когда их возглавлял архиеп. Бруно Кёльнский, значительно расширились и получили новые функции, став центрами, координировавшими политическую и церковную деятельность правителей из Саксонской династии (Schieffer. 1989).

Архиеп. Бруно Кёльнский оказал поддержку О. в 953–954 гг., во время мятежа швабского герц. Людольфа и лотарингского герц. Конрада Рыжего, а затем был посредником при их примирении. В 955 г. вместе с герц. Генрихом Баварским архиепископ Кёльнский был советником О. при разработке плана создания Магдебургского архиеп-ства. Во время 2-го итал. похода О. архиепископы Бруно Кёльнский и Вильгельм Майнцкий правили на герм. землях как наместники императора при малолетнем Оттоне II и способствовали сохранению политической стабильности в отсутствие О.

В правление О. был дан новый импульс развитию мон-рей. Самостоятельным центром монашеской реформы стало аббатство Горце близ Меца. Как и *клюнийская реформа*, реформа Горце предполагала возвращение монахов к строгому соблюдению Устава св. Бенедикта (см. в ст. *Венедикт Нурсийский*), сосредоточенности на внутренней созерцательной жизни. С 30-х гг. X в. реформированный устав аббатства Горце стал распространяться в Лотарингии, а затем и на др. землях (в т. ч. вокруг Меца, Трира, Майнца, в аббатствах Ставло-Мальмеди, Жамблу, Эхтернах, Лорш, Санкт-Галлен, Райхенау и др.). Реформе активно поддержал еп. Адальберон Мецский (929–962), к-рый в 939 г. принял участие в выступлении против О., но уже в 940 г. примирился с ним и в посл. пользовался его покровительством и оставался верным союзником. Реформаторскому движению Горце способствовал и архиеп. Бруно Кёльнский. В то время как *клюнийская реформа* предполагала стремление мон-рей к независимости от светских правителей и подчинение аббатству Клонии как главно-

му центру, обители, реформированные в духе Горце, не были включены в подобную централизованную сеть. Эти мон-ри нередко оказывались вовлечены в политику О. Так, напр., *Иоанн из Горце* (аббат в 967–973) в 953 г. возглавил посольство в Кордову, ко двору халифа Абд ар-Рахмана III (891–961).

Важными составляющими символической репрезентации власти государя были нововведения в литургической сфере, касавшиеся образа короля и императора как христ. властителя. Майнцкий коронационный чип, входивший в Римско-германский понтификал (его создание датируется периодом между 950 и 963/4), по-видимому, отображал реальную практику эпохи О. В формулах, которые в Майнцском чине предписывалось произносить в ходе коронационной церемонии, государь неоднократно сравнивался с Христом и прямо уподоблялся Ему, имелся «*typus Christi*». Перед помазанием и коронацией король вместе с сопровождавшими его епископами и священниками крестообразно простирался перед алтарем, что сближало коронационную церемонию властителя с обрядом принятия духовного сана. В формулах, произносимых, согласно Майнцскому чину, при вручении королю *инсигний*, подчеркивался прежде всего долг властителя выступать в качестве защитника Церкви (Schramm. 1935).

До походов О. в Италию на протяжении более чем полувека папы Римские находились в зависимом положении от светских властителей Италии и рим. патрицианских семейств. Папский престол фактически находился под контролем представителей знатного рим. рода Феодулаков. На Папский престол возводились их ставленники, любовники и сыновья. Распространить свое влияние на Римскую кафедру стремились также король Италии Беренгар II и его сын Адальберт.

Во время 2-го похода в Италию О., прибыв в Рим с войсками по призыву папы Иоанна XII и получив имп. корону, установил основные принципы взаимоотношений с Папским престолом, которые сохранялись и при его преемниках из Саксонской династии — вплоть до начала самостоятельного правления *Оттона III* (995–1002). На имп. коронации О. принес клятву соблюдать и защищать интересы Римской Церкви

(в обмен на обещания помощи со стороны папы и рим. знати). После коронации в Риме прошел Собор, на к-ром 13 февр. папе Римскому была дарована т. н. Оттоновская привилегия (*Privilegium Ottonianum*), составленная по образцу аналогичных документов Каролингской эпохи — грамоты 817 г. (*Ludovicianum*) имп. Людовика Благочестивого (814–840) и Римского уложения 824 г. (*Constitutio romana* или *Lotharianum*) имп. Лотаря I (823–855).

Оттоновская привилегия не признавала *Константинова дара*, но подтверждала границы Папской области, утвержденные при Каролингах. Фактически же значительная часть этих территорий была подконтрольна византийцам, арабам или светским феодалам, пользовавшимся значительной самостоятельностью. Реальным влиянием папа Римский мог обладать лишь в Центр. Италии. Вторая часть документа — положения, регулировавшие взаимоотношения папы и императора, — возможно, была добавлена уже позднее, в ходе конфликта О. с Иоанном XII в 963–964 гг. В ней формально закреплялась свобода канонического избрания папы без вмешательства императора, но с обязательной клятвой понтифика соблюдать соглашения с императором и не поддерживать его противников. Тем не менее под давлением О. на Папский престол были избраны его ставленники — Лев VIII и Иоанн XIII, низложены оказавший поддержку противникам императора Иоанн XII и избранный римлянами антипапа Бенедикт V.

Военные успехи на сев. и вост. рубежах королевства позволили О. создать ряд новых епископств, ставших базой для деятельности христ. миссионеров. На славянских землях в 946 г. основана епископская кафедра в Бранденбурге, в 949 г. — в Хафельберге. В 948 г. папа Римский Агапит II утвердил за Адальдагом, архиеп. Гамбургским (937–988), право рукополагать епископов в Дании и на др. сканд. землях. В том же году были основаны епископские кафедры в Шлезвиге, Риббе и Орхусе. В 959 г. прибыло посольство киевской св. равноап. кнг. Ольги (Елены) († 969), просившей прислать на Русь епископа и священников. В 961 г. в Киев была отправлена миссия во главе с Адальбертом († 981, с 968 архиепископ Магдебургский),



Имп. Оттон I дарует привилегию папе Римскому Иоанну XII.
Миниатюра
из «Хроники Римских пап
и императоров» Мартина из Опавы.
Ок. 1450 г.
(Heidelberg. Bibl. Universit.
Pal. germ. 149. Fol. 192v)

прежде состоявшим в королевской канцелярии и перед отправкой посольства рукоположенным во епископа Руси. Миссия потерпела неудачу, мн. миссионеры погибли. Еп. Адальберту удалось спастись бегством.

Желая проводить активную миссионерскую деятельность на вост. землях империи и подчеркнуть значение Магдебурга как политического центра Саксонии, О. решил основать в этом городе архиепископскую кафедру. Король получил согласие папы Римского Агапита II, но ему воспротивился архиеп. Вильгельм Майнцский, к-рый отказался дать разрешение на переподчинение Магдебургу еп-ств Хафельберг и Бранденбург, входивших в его церковную провинцию. На Римском Соборе, состоявшемся после имп. коронации О., папа Иоанн XII поддержал идею создания нового архиеп-ства, но на этот раз против этого решительно выступил Бернхард, еп. Хальберштадта (926–968), к-рый, согласно новому плану перераспределения земель, должен был выделить для Магдебургского архиеп-ства часть своей епархии.

На синоде в Равенне в апр. 967 г. папа Иоанн XIII вновь подтвердил согласие Папского престола на создание Магдебургского архиеп-ства, но лишь в окт. 968 г., после кончины еп. Бернхарда Хальберштадтского и архиеп. Вильгельма Майнцкого, новое архиепископство получило офиц. оформление. Первым архиепископом Магдебургским был по-

ставлен Адальберт, возглавлявший ранее неудачную миссию в Киев. На том же синоде в Равенне при участии О. и папы Римского Иоанна XIII были учреждены 3 новых еп-ства на востоке герм. земель — в Майсене, Мерзебурге и Цайце, подчиненные вместе с Бранденбургом и Хафельбергом архиепископу Магдебургскому.

О. инициировал или поддержал ряд изменений в административно-территориальном устройстве Церкви в различных регионах Италии. В 966 г. папа Иоанн XIII присвоил епископской кафедре Капуи статус архиепископской. В 969 г. в ранг архиеп-ства было возведено еп-ство Беневенто. В 967 г. на Соборе в Риме по просьбе послов из Венеции император подтвердил права и привилегии патриарха Градо, соперничавшего с патриархом Аквилеи за права митрополита для церковной области Венето. В 969 г. на Соборе в Милане территория разоренного арабами еп-ства Альба была присоединена к диоцезу Асти.

Благодаря политике О. существенно расширилась сфера влияния Римской Церкви на слав. землях и в Скандинавии, велась миссионерская работа. С 963 г. христ. миссии отправлялись на польск. земли. Ок. 965 г. принял крещение дат. кор. Харальд I Синезубый. 14 апр. 966 г. был крещен польск. кн. Мешко I. В 968 г. папа Иоанн XIII учредил 1-ю польскую епископскую кафедру в Познани, подчиненную Магдебургскому архиеп-ству.

С 60-х гг. X в. чеш. кн. Болеслав I (935–967 или 972) обсуждал с папой Римским Иоанном XIII возможность создания 1-го чеш. епископства. При сыне Болеслава I — Болеславе II — с согласия О. и Регенсбургского еп. *Вольфганга* (972–994), к чьей юрисдикции до тех пор относилась Чехия, было основано Пражское еп-ство (973). В его состав вошли Богемия и Моравия, а также Силезия, М. Польша и червенские земли.

Для христианизации славян архиеп. Адальдаг Гамбургский инициировал создание Ольденбургского епископства в Гольштейне, подчиненного Бременскому архиепископу. Наиболее вероятной датой основания Ольденбургского епископства считается 972 г. (по др. версиям, 968 или даже 950).

Венг. кн. Геза (972–997), решив принять крещение, обратился к О.

с просьбой прислать христ. миссионеров. Император отправил в Венгрию мон. Бруно из Санкт-Галлена, рукоположенного для этого во епископа. Присутствие обращенных в христианство правителей Дании, Польши, Чехии, а также венгерских послов на хофтаге в Кведлинбурге (973) красноречиво свидетельствовало об успехах миссионерской политики императора.

Церковное искусство и культура. При О. в его владениях к северу от Алы помимо прежних церковных образовательных и культурных центров, унаследовавших каролингскую традицию (таких как аббатства Лорш, *Фульда*, *Корвей* и др.), развиваются новые центры, формируется традиция «оттоновской» культуры. Начало нового культурного подъема, т. н. Оттоновского возрождения, принято относить к 50-м гг. X в.

Главными образовательными центрами для духовенства в эпоху О. были уже не школы при мон-рях, как во времена Каролингов, а соборные школы в крупных городах — центрах архиепископств и епископств. Важнейшими из них на западе герм. земель стали школы в Кёльне и Трире, на юге — в Вюрцбурге, на востоке — в Магдебурге. Хальберштадтская соборная школа, основанная в IX в., из-за близости к Магдебургу утратила свое влияние, хотя и пережила новый подъем при еп. Хильдварде (968–996), выходец из мон-ря Санкт-Галлен. Соборные школы поддерживали тесные связи с королевским, а затем имп. двором, готовили буд. церковных иерархов, к-рые впосл. входили в состав придворной капеллы, служили в королевской канцелярии, получали должности епископов и аббатов.

Важную роль играла школа при королевской (имп.) капелле. В развитии школы активное участие принял архиеп. Бруно Кёльнский. Однако в отличие от школы эпохи Каролингов она была ориентирована не на широкое, всестороннее образование, знакомившее с высшими достижениями науки того времени, а на передачу прикладных, практических навыков, к-рые были необходимы для работы в королевской канцелярии и для др. задач, связанных с кругом обязанностей клирика (*Fleckenstein*. 1989. S. 176–188).

В период правления О. церковными писателями было создано мно-

жество выдающихся богословских, агиографических и историографических произведений. Наиболее значимые авторы, находившиеся при дворе О. в период до 60-х гг. X в., получили образование за пределами герм. земель. Так, богослов Ратгер († 974), происходивший из Льежа, в 931 г. по инициативе короля Италии Гуго Арльского был назначен епископом Вероны, но после 948 г. из-за конфликтов с итал. знатью ему пришлось искать убежище при дворе О. Там Ратгер занимался преподаванием и стал наставником Бруно Кёльнского. Впосл. О. назначил Ратгера епископом Льежа (953–955) и Вероны (962–968). Лит. наследие Ратгера включает более 50 произведений, среди к-рых проповеди, Житие св. Донатиана, епископа г. Ремы (ныне Реймс, Франция) (361–389), Житие св. Урсмара, аббата мон-ря Лоб (ок. 680–713), а также соч. «Шесть книг предисловий, или Агонистик» (*Praeloquiorum libri VI vel Agonisticum*) — серия диалогов-наставлений, адресованных представителям различных сословий, и написанное в форме исповеди «Извлечение из исповедного собеседования» (*Excerptum ex dialogo confessionalis*).

Лиутпранд Кремонский также начал карьеру при дворе королей Италии Гуго Арльского и Беренгара II, но в нач. 50-х гг. X в. перешел на службу к О., исполнял его дипломатические поручения (в т. ч. вел переговоры с Папским престолом и К-полем), в 962 г. был поставлен на епископскую кафедру Кремоны. Помимо исторических сочинений Лиутпранда («Антаподосис», «История Оттона» и «Донесение о посольстве в Константинополь») сохранилась также проповедь, написанная им предположительно при дворе О. в Германии, — «Пасхальная гомилия» (*Homelia Paschalis*), уникальный для этого периода и данного региона пример антииудейской полемики.

С 60-х гг. X в. исторические сочинения, прославлявшие правителей Саксонской династии, создавали авторы, тесно связанные именно с герм. землями: Адалберт (родом из Лотарингии), пользовавшийся покровительством архиеп. Вильгельма Майнцского и впосл. ставший 1-м архиепископом Магдебургским, монах аббатства Корвей Видукинд и канонисс мон-ря Гандерсхайм Гросвита, происходившие из высшей саксон. знати. Историче-

ское сочинение Видукинда Корвейского было посвящено дочери О. — Матильде, а инициатором создания поэмы Гросвиты «Деяния Оттона» стала Герберга, племянница императора, дочь герц. Генриха Баварского, впосл. аббатиса Гандерсхайма.

Хотя все авторы эпохи О. были связаны с Церковью, в их произведениях внимание уделялось гл. обр. политике и дипломатии, военным предприятиям, а церковная история отходила на 2-й план. Однако для всех сочинений общими являются мотив Божией помощи в утверждении на престоле Саксонской династии и создание образа О. как благочестивого христ. государя. Так, в «Антаподосисе» Лиутпранда Кремонского Божественное вмешательство проявляется непосредственно — в чудесной победе О. над восставшими герцогами, в сочинении Видукинда Корвейского воля Господа, напротив, реализуется прежде всего в выборе, сделанном знатью королевства, а в «Деяниях Оттона» мон. Гросвиты подчеркивается, что особое благоволение Господа О. снискал благодаря благочестивой супруге Адельгейде.

В сочинениях авторов Оттоновского возрождения заметно влияние не только христ. традиции, но и античного наследия. Особенно широк круг цитируемых античных авторов в сочинениях Лиутпранда Кремонского. Гросвита помимо «Деяний Оттона» и истории своей обители «Начала Гандерсхаймского монастыря» (*Primordia coenobii Gandershemensis*) создала 8 коротких поэм и 6 драматических произведений. Их сюжеты связаны либо с историями благочестивых дев — мучениц первых веков христианства, либо с судьбами грешниц, приходивших к покаянию.

Близким по характеру к историческим сочинениям Оттоновского возрождения является и Житие Бруно Кёльнского, написанное Руотгером, клириком из окружения архиепископа. Наряду с духовными свершениями Бруно в Житии описана и его роль в утверждении политического могущества Саксонской династии, представлены совместные усилия церковной и светской властей по установлению мира в герм. владениях О.

К правлению О. относится начало нового расцвета искусства книжной миниатюры, достигшего пика уже при его наследниках. Древнейшая иллюстрированная рукопись

оттоновской эпохи — Кодекс Геро, созданный для архиеп. Геро Кёльнского в мон-ре Райхенау. Рукопись Евангелия содержит миниатюры со сценами передачи кодекса писцом заказчику-архиепископу, а затем архиеп. Геро Кёльнским — ап. Петру, изображения евангелистов, Христа во Славе и жен-мироносиц у Гроба Господня. Кодекс Геро — пример использования образов эпохи Каролингов в книжной миниатюре оттоновского времени: изображения Христа и евангелистов, очевидно, восходят к миниатюрам из Лоршского Евангелия (ок. 810), а в орнаментальных мотивах заметно влияние предшествующей санкт-галленской традиции. В то же время имеются и новые своеобразные черты: большая монументальность фигур и более условная манера изображения.

В церковной архитектуре эпохи О. также прослеживалось каролингское и отчасти визант. влияние, но проявлялся и ряд особенностей. Церкви этой эпохи представляли собой, как правило, базилики с мощными стенами и небольшими окнами, массивным зап. фасадом, напоминавшим крепостные сооружения — вестверк. Из Италии на герм. земли привозили мощи святых, в честь которых освящали новые храмы (напр., вмч. Пантелеимона в Кёльне, св. Кириака в Гернроде). Иногда при строительстве использовались споллии (напр., античные колонны для кафедрального собора в Магдебурге).

Самым масштабным архитектурным памятником, созданным в правление О., был, по-видимому, кафедральный собор в г. Магдебурге (сгорел в нач. XIII в.). Еще в 937 г. О. основал в Магдебурге мон-рь св. Маврикия (в 946 там похоронена 1-я жена короля — Эдит); в 50-х гг. X в., после того как было принято решение об основании Магдебургского архиепископства, начались работы по перестройке монастырской церкви в кафедральный собор. В 973 г. собор стал местом упокоения О.

Наиболее значительные из сохранившихся памятников церковной архитектуры этого времени создавались по инициативе близких сподвижников государя (предполагалось, что эти церкви и мон-ри станут местами их погребения и посмертного поминовения). Церковь жен. секулярного капитула св. Кириака в Гернроде (Саксония) основана в

959 г. маркграфом Геро Железным в память о его скоростижно скончавшихся сыновьях. Первой аббатисой новой обители была вдова одного из них — Хедвига (939–1014), вероятно, племянница кор. Матильды, матери О. Мон-рь быстро превратился в один из самых влиятельных во владениях О. Местом упокоения и особого почитания архиеп. Бруно Кёльнского стал основанный им мон-рь вмч. Пантелеимона за городскими стенами Кёльна. По инициативе архиепископа был заново отстроен Кёльнский кафедральный собор, основаны мон-ри св. ап. Андрея и св. Мартина.

Ист.: *Adalberti Continuatio Reginonis // Reginonis abbatis Prumiensis Chronicon cum Continuatione Treverensi* / Ed. F. Kurze. Hannover, 1890. P. 154–179. (MGH. SS. Script. Rer. Germ.; 50); *MGH. Dipl. Reg. Imp. T. 1*. P. 89–638; *Schramm P. E.* Die Krönung in Deutschland bis zum Beginn des salischen Hauses // *ZSRG.K.* 1935. Bd. 24. S. 184–322; *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon* / Ed. R. Holtzmann. B., 1935. P. 36–94. (MGH. SS. Script. Rer. Germ. NS.; 9); *Widukindi monachi Corbeien-cis Rerum Gestarum Saxoniarum libri tres* / Ed. P. Hirsch, H. E. Lohmann. Hannover, 1935. P. 54–154. (MGH. SS. Script. Rer. Germ.; 60); *Ruotgeri Vita Brunonis archiepiscopi Colonien-sis* / Ed. I. Ott. Köln, 1958. (MGH. SS. Script. Rer. Germ. NS.; 10); Die Regesten des Kaiserreiches unter Heinrich I. und Otto I. / Hrsg. J. F. Böhmert e. a. Hildesheim, 1967. N 55c — 573c. (Regesta Imperii; 2.1); *Vita Mathildis reginae antiquior* // Die Lebensbeschreibung der Königin Mathilde / Hrsg. B. Schütte. Hannover, 1994. S. 107–142. (MGH. SS. Script. Rer. Germ.; 66); *Liutprandi Cremonensis Antapodosis*. Historia Ottonis. Relatio de legatione Constantinopolitana // *Idem. Opera Omnia* / Ed. P. Chiesa. Turnhout, 1998. P. 3–150, 167–218. (CCMC; 156); *Hrotsvithae Gesta Ottonis* // *Eadem. Opera omnia* / Ed. W. Berschin. Münch.; Lpz., 2001. P. 276–305.

Лит.: *Köpke R., Dümmler E.* Kaiser Otto der Grosse. Lpz., 1876; *Erdmann C.* Die nichtrömische Kaiseridee // Forsch. zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters / Hrsg. C. Erdmann. F. Baethgen. B., 1951. S. 1–51; *Ullmann W.* The Origins of the Ottonianum // *CHJ.* 1953. Vol. 11. N 1. P. 114–128; *Hellmann M.* Die Ostpolitik Kaiser Ottos II. // *Syntagma Friburgense*. Lindau: Konstanz, 1955. S. 49–68; *Müller-Mertens E.* Das Zeitalter der Ottonen. B., 1955. S. 71–123; *Lintzel M.* Die Kaiserpolitik Ottos des Grossen // *Idem. Ausgewählte Schriften*. B., 1961. Bd. 2. S. 142–219; *Ohnsorge W.* Die Anerkennung des Kaisertums Ottos I. durch Byzanz // *BZ.* 1961. Bd. 54. S. 28–52; *Beumann H.* Das Kaisertum Ottos des Grossen: Ein Rückblick nach 1000 Jahren // *Hist. Zschr.* 1962. Bd. 195. N 3. S. 529–573; *Keller H.* Das Kaisertum Ottos des Grossen im Verständnis seiner Zeit // *DA.* 1964. Bd. 20. S. 325–388; *idem.* Widukinds Bericht über die Aachener Wahl und Krönung Ottos I. // *FMSt.* 1995. Bd. 29. S. 390–453; *Santifaller L.* Zur Geschichte des ottonisch-salischen Reichskirkensystems. W., 1964²; *Schmid K.* Die Thronfolge Ottos des Grossen // *ZSRG.G.* 1964. Bd. 81. S. 80–163; *Fleckenstein J.* Die Hofkapelle der deutschen Könige. Stuttg., 1966. Bd. 2: Die

Hofkapelle in Rahmen der Ottonisch-salischen Reichskirche. S. 17–63. (MGH. Schr.; 16. 2); *idem.* Königshof und Bischofsschule unter Otto dem Grossen // *Idem.* Ordnungen und formende Kräfte des Mittelalters: Ausgewählte Beiträge. Gött., 1989. S. 168–192; *он же [Флекенштейн Й.]*. Империя Оттонов в X ст. // *Бульд-Тиле М. Л., Йордан К., Флекенштейн Й.* Свящ. Римская империя: Эпоха становления / Пер. с нем.: К. Л. Дробинская, Л. Н. Неборская; ред.: И. О. Ермаченко. СПб., 2008. С. 11–148; *Zielinski H.* Zur Aachener Königerhebung von 936 // *DA.* 1972. Bd. 28. S. 210–222; *Колесницкий Н. Ф.* «Священная Римская империя»: Притязания и действительность. М., 1977. С. 32–40; *Boshof E.* Köln, Mainz, Trier: Die Auseinandersetzung um die Spitzenstellung im deutschen Episkopat in ottonisch-salischer Zeit // *JKGV.* 1978. Bd. 49. S. 19–48; *Erkens F.-R.* Fürstliche Opposition in ottonisch-salischer Zeit: Überlegungen zur Problem der Krise des frühmittelalterlichen deutschen Reiches // *AKG.* 1982. Bd. 64. S. 307–370; *Pauler R.* Das Regnum Italiae in ottonischer Zeit: Markgrafen, Grafen und Bischöfe als politische Kräfte. Tüb., 1982; *Reuter T.* The «Imperial Church System» of the Ottonian and Salian Rulers: A Reconsideration // *JecclH.* 1982. Vol. 33. N 3. P. 347–374; *Wolter H.* Die Synoden im Reichsgebiet und in Reichsitalien von 916 bis 1056. Paderborn etc., 1988. S. 40–111; *Engels O.* Der Reichsbischof in ottonischer und frühsalischer Zeit // Beiträge zu Geschichte und Struktur der mittelalterlichen Germania Sacra / Hrsg. I. Crusius. Gött., 1989. S. 135–175; *Glocker W.* Die Verwandten der Ottonen und ihre Bedeutung in der Politik: Studien z. Familienpolitik und z. Genealogie des sächsischen Kaiserhauses. Köln; W., 1989; *Schieffer R.* Der Ottonische Reichsepiskopat zwischen Königtum und Adel // *FMSt.* 1989. Bd. 23. S. 291–301; *idem.* Der geschichtliche Ort der ottonisch-salischen Reichskirkenspolitik. Opladen, 1998; *Struve T.* Otto I. // *LexMA.* Bd. 6. Sp. 1563–1567; *Jantzen H.* Ottonische Kunst / Hrsg. W. Schenkluhn. B., 1990; *Althoff G.* Otto I. // *NDBiogr.* 1999. Bd. 19. S. 656–660; *idem.* Die Ottonen: Königsherrschaft ohne Staat. Stuttg., 2013³; *Hehl E.-D.* Kaisertum, Rom und Papstbezug im Zeitalter Ottos I. // Ottonische Neuanfänge: Symposium zur Ausstellung «Otto der Grosse, Magdeburg und Europa» / Hrsg. B. Schneidmüller, S. Weinfurter. Mainz, 2001. S. 213–235; *Körnig L.* Königsherrschaft und Gottes Gnade: Zu Kontext und Funktion sakraler Vorstellungen in Historiographie und Bildzeugnissen der ottonisch-frühsalischen Zeit. B., 2001; *Laudage J.* Otto der Grosse: Eine Biographie. Regensburg, 2001; *Oberste J.* Heilige und ihre Reliquien in der politischen Kultur der früheren Ottonenzeit // *FMSt.* 2003. Bd. 37. S. 73–98; *Huschner W.* Die ottonisch-salische Reichskirche // Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation 962 bis 1806: Altes Reich und neue Staaten 1495 bis 1806 / Hrsg. H. Ottomeyer, J. Götzmann. Dresden, 2006. Bd. 1. S. 99–109; *Groth S.* Die ottonisch-frühsalische Reichskirche im Spiegel der hagiographischen Quellen. Münch., 2007; *Isabella G.* Modelli di regalità nell'età di Ottone I: Diss. Bologna, 2007; *Mayr-Harting H.* Church and Cosmos in Early Ottonian Germany: The View from Cologne. Oxf., 2007; *Keller H., Althoff G.* Die Zeit der späten Karolinger und der Ottonen: Krisen und Konsolidierungen, 888–1024. Stuttg., 2008; *Becher M.* Otto der Grosse: Kaiser und Reich: Eine Biographie. Münch., 2012.

А. С. Ануфриева

ОТТОН II (кон. 955 — 7.12.983, Рим), герм. король (с 961 как соправитель отца, *Оттона I*, с 973 самостоятельно), император Свящ. Римской империи (с 967 как соправитель отца, с 973 самостоятельно); из Саксонской династии (династии Людольфингов). Основные сведения о правлении О. содержатся в дипломатических источниках, а также в исторических трудах. События периода совместного правления О. с отцом описаны в продолжении «Хроники» Регинона Прюмского авторства архиеп. *Адальберта* Магдебургского (*Continuatio Reginonis*, 966–968), «Донесении о посольстве в Константинополь» (*Relatio de legatione Constantinopolitana*, 969) *Лиутпранда Кремонского*, в сочинении *Видукинда Корвейского* «Деяниях саксов в 3 книгах» (*Rerum Gestarum Saxonicarum libri III*, 967/8–973). Информация о самостоятельном правлении О. представлена в сочинениях, созданных после его смерти: в соч. «История в 4 книгах» (*Historiarum libri IIII*, 991–998) Рихера Реймского и в «Хронике» (*Chronicon*, 1012–1018) Титмара Мерзебургского. Важные косвенные свидетельства по политической и церковной истории того времени содержатся в «старшем» Житии кор. Матильды (*Vita Mathildis reginae antiquior*, ок. 973–983, автор неизвестен).

О. — сын Оттона I Великого от 2-го брака со св. *Адельгейдой* (ок. 931–999) — дочерью Рудольфа II, кор. Бургундии (912–937). Он был младшим из детей. Главный наследник Оттона I — Людольф (ок. 930–957), в 949 г. стал герцогом Швабии. После того как в 951 г. был заключен брак Оттона I и Адельгейды, герц. Людольф и лотарингский герц. Конрад Рыжий († 955), женатый на Лиутгарде — дочери Оттона I от 1-го брака, подняли восстание против короля (953–954). Мятеж был подавлен, его зачинщики лишены большей части своих владений. После гибели обоих в военных походах (герц. Конрад Рыжий погиб в 955 в битве при Лехе, герц. Людольф — в 957, во время похода по Сев. Италии) наследником стал О.

Хронология правления. Совместное правление с Оттоном I. Прежде чем отправиться во 2-й итал. поход (961–965), во время к-рого в Риме Оттон I был коронован как император, на хофтаге в Вормсе (961) он инициировал избрание



Имп. Оттон I с имп. Адельгейдой и Оттоном II, припадающие к Иисусу Христу. Рельеф. 2-я пол. X в. (Кастелло-Сфорцеско, Милан)

6-летнего О. королем-соправителем. Коронация О. состоялась в Ахене, ее провели св. *Бруно*, архиеп. Кёльнский (953–965), — дядя О., Вильгельм, архиеп. Майнцкий (954–968), — брат О., а также Генрих, архиеп. Трирский (956–964). Архиепископы Бруно Кёльнский и Вильгельм Майнцкий были фактическими правителями при малолетнем О. вплоть до возвращения Оттона I из итал. похода. Образованием О. занимались архиеп. Вильгельм Майнцкий, Фолькольд (епископ Майсенский в 969–992) и мон. Экхард II из Санкт-Галлена († 990). Во время 3-го итал. похода (966–972), который Оттон I предпринял для восстановления на Папском престоле свергнутого римлянами папы Римского *Иоанна XIII* (965–972), после смерти архиеп. Бруно Кёльнского единственным регентом при О. оставался архиеп. Вильгельм Майнцкий.

Политика Оттона I, желавшего распространить свое влияние на Юж. Италию, привела к обострению отношений с Византийской империей, назревало военное противостояние с византийцами в Юж. Италии. В условиях военной опасности было принято решение короновать О. императором-соправителем. Осенью 967 г. О. получил послание от Оттона I с просьбой прибыть в Италию. В окт. они встретились в Вероне и вместе направились через Равенну в Рим. На Рождество, 25 дек. 967 г.,

папа Римский Иоанн XIII короновал О. императором.

В 968 г. Оттон I вместе с князем Капуи Пандульфом I († 981) и князем Беневенто Ландульфом III (961–968/9) осадили г. Бари — ключевой стратегический пункт византийцев в регионе, однако сразу взять город не удалось. Оттон I пытался разрешить конфликт дипломатическим путем, добиваясь брака О. с визант. принцессой (это дополнительно укрепило бы притязания правителей Саксонской династии на имп. титул и позволило бы получить южноитал. земли в качестве «приданого»). Прибывшему в 971 г. в К-поль посольству во главе с архиеп. Геро Кёльнским (969–976) удалось добиться примирения и получить согласие на брак О. с визант. принцессой *Феофано* († 991), по-видимому не порфирородной, но связанной родством с визант. императорами (по нек-рым сведениям, она была племянницей визант. имп. *Иоанна I Цимисхия* (969–976)). 14 апр. 972 г. в Риме состоялась свадьба О. и Феофано, тогда же Феофано была коронована как императрица. В том же году Оттон I и О. с женой вернулись в Восточнофранкское королевство.

Самостоятельное правление. После смерти Оттона I Великого (973) представители знати Восточнофранкского королевства повторно принесли О. клятву верности, подтвердив тем самым легитимность его власти как ранее помазанного на царство короля и императора. Положение О. казалось более надежным, чем положение его отца в той же ситуации: на протяжении долгого времени он уже являлся соправителем, у него не было родных братьев, готовых оспаривать его право на престол, тогда как Оттон I в свое время вел борьбу с младшим братом Генрихом († 955; с 947 герцог Баварии). Тем не менее с первых лет правления О. пришлось противостоять как внутренним, так и внешним врагам, пытавшимся воспользоваться политической нестабильностью в Восточнофранкском королевстве после кончины его отца. Знать была недовольна усилением влияния имп. Феофано, а также тем, что среди приближенных императора было мало представителей древних родов королевства.

Против О. выступил его кузен — Генрих Строптивый, герцог Баварии (951–995). В 973 г. он, не считаясь

с О., самовольно поставил своего кузена Генриха епископом Аугсбурга. После смерти в том же году Бурхарда III, герцога Швабии, не оставившего наследников, герц. Генрих Строптивый при поддержке своей сестры Гедвиги, вдовы Бурхарда III, пытался претендовать на его владения. Однако О. передал Швабию Оттону (954–982), сыну своего единокровного брата Людольфа. В 974 г. герц. Генрих Строптивый, собрав сторонников, выступил против О. Мятежного герцога поддержала часть баварской и саксон. знати, а также Авраам, епископ Фрайзингский (956/7–993/4), чеш. кн. Болеслав II (ок. 932–999) и польск. кн. *Мешко I* (ок. 935–992). О. подавил мятеж, избежав масштабного вооруженного противостояния. Под угрозой церковного отлучения он приказал Генриху Строптивому с его сторонниками явиться на суд, там мятежников схватили; герцог был отправлен в заключение в Ингельхайм (ныне Ингельхайм-ам-Райн, Германия).

В это же время произошел конфликт О. с матерью — имп. Адельгейдой. После смерти Оттона I она активно участвовала в политике сына,

хотом Строптивым (герцог, женатый на Гизеле, племяннице Адельгейды, был влиятельным советником императрицы-матери) ее влияние на сына уменьшилось. Имп. Феофано оттеснила Адельгейду от власти. С 974 г. имп. Феофано именовалась в грамотах «соимператрицей августой» (со-*imperatrix augusta*), земельные владения 2 императриц — приданое Феофано и вдовий надел Адельгейды — были перераспределены выгодным для супруги О. образом. Имп. Адельгейда покинула двор О.

В 976 г. герц. Генрих Строптивый бежал из заключения, вернулся в Баварию и поднял новый мятеж против О. Выступление было подавлено, Генриху удалось спастись бегством. Император передал Баварию в управление герц. Оттону Швабскому. От Баварии были отделены Восточная марка (ее маркграфом стал Леопольд (Луитпольд) Бабенберг (976–994)) и герц-ство Каринтия, во главе к-рого был поставлен Генрих Младший (940–989) — наследник династии баварских герцогов, отстраненной от власти Оттоном I. Тогда же к Каринтии была присоединена Веронская марка.

В 977 г. Генрих Строптивый, вновь собрав силы, инициировал 3-е выступление герм. знати против О. Его поддержали каринтийский герц. Генрих Младший и еп. Генрих I Аугсбургский (973–982). В 978 г. О. при поддержке герц. Оттона Швабского удалось одержать победу над мятежниками. Генриха Строптивного отправили под надзор Фолькмара, еп. Утрехтского (976–990). Каринтия была передана в управление Оттону Вормскому (948–1004) — сыну Конрада Рыжего, бывш. герцога Лотарингии. Еп. Генриха Аугсбургского О. отстранил от управления епархией, но вскоре простил и возвратил на кафедру. Двое др. зачинщиков мятежа смогли частично вернуть свои владения уже после смерти О. Попытка императора примириться с матерью в 978 г. не увенчалась успехом, после чего Адельгейда удалилась в Бургундию под защиту своего брата, кор. Конрада (937–993).

В 973 г. в Лотарингию при поддержке западнофранк. кор. Лотаря (954–987) вторглись Регинар (Ренье) IV († 1013) и Ламберт I († 1015) — сыновья Регинара (Ренье) III († 973), мятежного графа Геннегау (Эно), после смещения к-рого Оттоном I в 958 г. Геннегау было разделено на

2 графства, Монс и Валансьен, и отдано в управление сторонникам императора. Регинару IV и Ламберту I удалось отвоевать родовые владения, и лишь в 974 г. войска О. одержали над ними верх и вернули земли под управление императора; Регинар IV и Ламберт I бежали в Западнофранкское королевство.

В 974 г. во владения О. вторгся дат. кор. Харальд I Синезубый (ок. 958 — ок. 987). Император отразил нападение, взял штурмом и разрушил дат. укрепление Даневирке, возвел бург под Шлезвигом и восстановил контроль над регионом.

Велась борьба за политическое влияние и в Италии. В начале правления О. не посещал итал. владения лично и стремился разрешать конфликты с помощью поддерживавших его представителей местной знати. Против императора выступила римская знать во главе с родом Кресценциев (вероятно, при поддержке византийцев, стремившихся установить в Риме свое влияние). В июне 974 г. был свергнут и убит папа Римский *Бенедикт VI* (973–974), Папский престол занял антипапа *Бонифаций VII* (974, 984–985). О. направил в Рим войско во главе с Сикко, графом Сполето. В авг. 974 г. Бонифаций VII бежал сначала, вероятно, в византийские земли в Юж. Италии, а потом в К-поль (точные даты и продолжительность его пребывания в столице Византийской империи неизвестны, возможно, он направился туда в 980–981). Новым папой был избран угодный императору *Бенедикт VII* (974–983), начавший свое правление с церковного отлучения антипапы Бонифация VII.

В 976 г. Регинар IV и Ламберт I повторили попытку вернуть родовые владения в Лотарингии, найдя поддержку у Карла (953 — ок. 993), младшего брата западнофранк. кор. Лотаря. Однако 19 апр. их войска были разбиты у Монса. В 977–978 гг. О. урегулировал ситуацию в Лотарингии мирным путем: назначил Карла герцогом Н. Лотарингии, вернул Регинару IV и Ламберту I часть прежних территорий Геннегау. Регинар IV получил графство Монс (замок Монс остался под контролем родственника О. — Готфрида, графа Вердена). Часть графства Геннегау с г. Лувен была передана Ламберту I, вполн. эти земли стали ядром нового графства Лувен (впервые титул



Иисус Христос коронуется супругой имп. Оттона II и имп. Феофано.
Рельеф. Ок. 982–983 гг.
(Национальный музей средневековья, Париж)

сопровождала его в разъездах. Ее имя регулярно упоминалось в имп. грамотах вплоть до Пасхи 974 г., однако после ее неудачной попытки уладить конфликт О. с герц. Генри-

«граф Лувена» упоминается в акте 1003 г.). Валансеньская марка осталась под управлением ставленника О.— Арнульфа.

В авг. 978 г. кор. Лотарь, поддержанный герцогом франков Гуго Капетом (ок. 940–996), направил свои войска в Лотарингию и атаковал г. Ахен, где в тот момент находился император. Ахен был захвачен, О. и Феофано бежали в Кёльн, а Лотарь вместе с войском вернулся в свои владения.

О. сумел за короткое время собрать силы для ответного удара: в окт. он встал во главе армии при участии Карла Лотарингского, отправился в Западнофранкское королевство и дошел до Парижа, но не смог его взять. Были захвачены и разграблены королевские резиденции в Аттиньи и Компьене, земли вокруг городов Реймс, Суассон, Лан. Союзник О., Карл Лотарингский, был провозглашен королем; еп. Дитрих Мецский (964–984) совершил в Лане его коронацию. Кор. Лотарь укрылся в Этампе недалеко от Парижа. Герц. Гуго Капет сумел нанести поражение войскам Карла Лотарингского и О. и вынудил их отступить к Ахену. На Троицу, 8 июня 979 г., в королевском аббатстве Сен-Корней в Компьене по инициативе герц. Гуго Капета состоялась коронация сына Лотаря, Людовика V (966/7–987), королем — соправителем отца. Влияние Гуго Капета все более возрастало, в 980 г. он захватил важный военный и торговый пункт Монтрёй-сюр-Мер у графа Фландрии Арнульфа II. Опасаясь дальнейшего усиления Гуго Капета, Лотарь поспешил заключить мир с О.: в мае 980 г. государи встретились в Маргю-сюр-Шьер под Седаном и договорились о сохранении прежних границ и об отказе Лотаря от всех притязаний на Лотарингию. Карл Лотарингский примирился с Лотарем и сохранил власть в Н. Лотарингии. После заключения мира в г. Мец была проведена т. н. праздничная коронация О. в качестве короля Лотарингии (торжественный акт, служивший символическим подтверждением незыблемости власти государя в регионе).

В 979 г. О. отправился походом на слав. земли, в результате чего было закреплено зависимое положение слав. племен на территории между Эльбой и Одером и обновлен союз с польск. кн. Мешко I. Согласно ар-

хеологическим данным, в последней четв. X в. существенно расширились польск. укрепления в Гнезно и на о-ве Ледницком, что подтверждает версию о масштабном военном конфликте в регионе (см., напр.: *Banaszak D., Tabaka A. Der Siedlungskomplex des mittelalterlichen Zentrums auf der Insel Ostrów Lednicki // Burg — Vorburg — Suburbium / Hrsg. I. Boháčová, L. Poláček. Brno, 2008. S. 79–90*). К нач. 80-х гг. X в. мирные отношения с Польшей были восстановлены.

В июне—июле 980 г. у О. род. сын Оттон, буд. король и имп. *Ottou III.*



Печать имп. Оттона II.
974 г.

(Magdeburg, Landeshauptarchiv
Sachsen Anhalt. Rep. U9. N 16)

Ранее от брака с Феофано появились на свет 4 дочери: София (975–978–1039), буд. аббатиса Гандерсхайма и Эссена, Адельгейда (977–1043), буд. аббатиса Кведлинбурга, Матильда (978–1025), жена пфальцграфа Лотарингии Эццо, и еще одна дочь (предположительно сестра-близнец Оттона III), умершая сразу после рождения.

С восстановлением мира во владениях к северу от Альп и рождением наследника О. смог обратить внимание на решение политических проблем в Италии. Поводом отправиться в Италию в окт. 980 г. вместе с женой и новорожденным сыном стало обращение за помощью папы Бенедикта VII, изгнанного из Рима местной знатью во главе с представителями рода Кресценциев, к-рые вновь попытались возвести на Папский престол Бонифация VII. Чтобы проводить активную политику в Италии, императору была необходима поддержка матери — имп. Адельгейды, пользовавшейся большим влиянием в Сев. Италии. 5 дек. 980 г. в Павии при посредничестве св. Майоля, аббата Клуни, состоялось публичное примирение О. с Адельгейдой.

В нач. 981 г. с помощью О. папа Бенедикт VII вернулся в Рим и был восстановлен на Папском престоле.

В марте того же года умер Пандульф I, князь Капуи, Беневенто и Салерно, герцог Сполето, давний союзник Оттонов в противостоянии с византийцами и в борьбе с сарацинами. Первоначально княжества Беневенто, Капуя и Салерно получил его старший сын Ландульф VI († 982), а герц-ство Сполето — младший сын Пандульф II († 982); оба брата уже были до этого соправителями отца. Однако О., стремясь упрочить свое влияние на этих территориях, разделил владения: Ландульфу IV он оставил только княжество Капуя, княжество Беневенто получил его кузен Пандульф († 1014), а герц-ство Сполето — Тразимунд IV († 989), властитель Камерино.

В том же году О. планировал начать поход в Юж. Италию против византийцев. Он надеялся полностью овладеть Апулией и Калабрией, к-рые рассматривал как принадлежавшие ему в качестве «приданого» имп. Феофано. Однако из-за смерти Пандульфа I, чьи наследники не были столь надежными союзниками, подготовка к походу затянулась, и он был начат лишь в 982 г. Стремясь подкрепить свои территориальные притязания и превосходство над Византией как истинного преемника правителей Римской империи О. установил новую форму титулования — «император-август римлян» (*Romanorum imperator augustus*).

К весне войскам О. удалось захватить визант. Апулию. В Калабрии они столкнулись с высадившейся армией Абу-ль-Касима Али, эмира Сицилии. Продвижение войск императора было остановлено в битве с сарацинами на мысе Колонна близ Котроне (ныне Кротоне) 13 июля 982 г. Войско О. сначала одерживало верх, удалось убить эмира, однако затем ход битвы был переломлен и сарацины нанесли императору тяжелое поражение. О. удалось бежать на визант. корабле, затем он отправился в Рим. В числе погибших были сыновья Пандульфа I — Ландульф IV и Пандульф II, бывш. мятежники еп. Генрих Аугсбургский и маркграф Гунтер Мерзебургский (сторонник герц. Генриха Строптивого). Осенью, возвращаясь из Италии, погибли (вероятно, от ран, полученных в сражении, или от болезни, начавшихся в походе) герц. От-

тон Швабский и Веринхар, аббат Фульды. Войска Абу-ль-Касима, лишившись предводителя, вернулись на Сицилию.

Поражение христ. императора от мусульман, гибель мн. представителей знати повлекли за собой политический кризис в герм. владениях О. В мае—июне 983 г. состоялся рейхстаг в Вероне, на нем присутствовали имп. Адельгейда, имп. Феофано и сестра О. аббатиса Матильда Кведлинбургская, а также представители высшей знати Восточнофранкского королевства и Италии. О. пришлось пойти на уступки и передать власть в Швабии и Баварии старым местным герцогским родам: Швабию получил Конрад († 997), представитель франконского рода Конрадинов; Бавария досталась Генриху († 989) из рода Луитпольдингов, правившего в этом регионе до Саксонской династии; к его владениям были присоединены Каринтия и Веронская марка. В свою очередь О. получил от знати гарантию сохранения королевской власти за Саксонской династией: его 3-летний сын Оттон III был избран королем Восточнофранкского и Итальянского королевства, рассматривавшегося как единое гос-во (впервые король из Саксонской династии был избран совместно герм. и итал. знатью).

Поручив Виллигизу, архиепископу Майнцскому (975–1011), сопровождать Оттона III на коронацию в Ахен, О. отправился в Италию, чтобы совершить масштабный поход против арабов, захватить Юж. Италию и Сицилию. В июле 983 г. умер папа Римский Бенедикт VII, О. присутствовал в Риме при избрании его преемника — папы Иоанна XIV (983–984). В Риме император заболел малярией, скоропостижно скончался и был погребен в базилике св. Петра. Уже после его смерти, на Рождество 983 г., в Ахене архиепископы Виллигиз Майнцкий и Иоанн Равеннский короновали его сына.

Церковная политика. Церковная политика О. во мн. отношениях была близка к политике его отца, имп. Оттона I. После смерти Оттона I некие герм. церковные иерархи, стремившиеся защитить интересы местных знатных родов и не допустить усиления окружения имп. Феофано, выступили на стороне герц. Генриха Строптивного, поднявшего мятеж. В числе наиболее влиятельных прелатов были еп. Генрих Аугсбург-



Имп. Оттон II
и персонификации 4 частей империи.
Миниатюра
из Регистра папы Григория I Великого.
Ок. 983 г.
(Музей Конде, Шантийи, Франция)

ский, кузен герц. Генриха Строптивного, и еп. Авраам Фрайзингский, также связанный происхождением с баварской знатью. За участие в заговорах они оба на краткий срок были заключены в мон-рях (Авраам — в 974 в Корвее, Генрих — в 978 в Верденском аббатстве), но потом помилованы и сохранили свои кафедры. В 979/80 г. еп. Генрих Аугсбургский совершил паломничество в Рим, возможно, как покаяние за участие в мятеже.

Опорой О. стали представители католич. духовенства, участвовавшие в итал. политике его отца и пользовавшиеся покровительством имп. Феофано. Главным советником О. в церковной политике стал Виллигиз, с к-рым они были знакомы с детства и учились у одного наставника Фолькольда. Виллигиз сопровождал Оттона I в 3-м итал. походе, в 971 г. был назначен канцлером Германии и настоятелем собора в Хильдесхайме. В 975 г. при поддержке О. и имп. Феофано Виллигиз стал архиепископом Майнца и эрцканцлером, получил от папы Римского Бенедикта VII паллий и подтверждение владений и привилегий Майнцского архиеп-ства. На время похода в Италию О. назначил архиеп. Виллигиза своим наместником на герм. землях. Др. влиятельным приближенным О. из числа духовенства был Хильдебольд († 998), с 977 г. — канцлер Германии, с 979 г. — епископ Вормса. Он, как и Виллигиз, не от-

личался высоким происхождением и был советником имп. Феофано. Среди церковных иерархов, приближенных к О., лишь еп. Дитрих Мецский принадлежал к старому саксон. аристократическому роду. Дитрих — один из ближайших сподвижников Оттона I, сопровождал его в походах в Италию; именно на Дитриха была возложена задача торжественной встречи византийской принцессы Феофано, прибывшей из К-поля. Важную роль сыграла поддержка еп. Дитриха Мецкого в конфликте О. с западнофранк. кор. Лотарем: епископ провел коронацию Карла Лотарингского в Лане, а позднее — т. н. праздничную коронацию О. в Меце в качестве короля Лотарингии.

Герм. прелаты, во время мятежей сохранившие верность О., вполн. были щедро вознаграждены им и вошли в число доверенных лиц. Так, Фридриху, архиеп. Зальцбургскому (958–991), были дарованы новые владения и возвращены прежние, отнятые у его предшественника, мятежного архиеп. Герольда (939–955). В качестве компенсации за разрушенный мятежниками г. Пассау еп. Пильгрим (971–991) получил от О. владения в Восточной марке. В 980 г. О. даровал еп. Ноткеру Льежскому (972–1008) светскую власть над территорией его диоцеза и статус князя-епископа.

При О. высшие церковные иерархи оставались важной опорой политического влияния императора. Значительную часть армии О. составляли войска, предоставленные ему епископами и мон-рями, нередко представители духовенства лично возглавляли свои отряды (Bernhardt J. W. Itinerant Kingship and Royal Monasteries in Early Medieval Germany, с. 936–1075. Camb., 1993. P. 118). В военных походах О. сопровождали мн. прелаты: так, в итал. поход с ним отправились епископы Дитрих Мецский, Вольфганг Регенсбургский (972–994), Ноткер Льежский, Генрих Аугсбургский (погиб в битве при Котроне).

По отношению к Папскому престолу О. также продолжал политику отца. Он низложил антипапу Бонифация VII, к-рого поддерживала рим. знать, способствовал избранию на Папский престол своего ставленника — папы Бенедикта VII. Как и для Оттона I, обращения Римских понтификов за помощью служили

для О. оправданием военных вторжений в Италию.

Как и отец, О. стремился контролировать замещение ключевых церковных должностей, назначал на них верных ему прелатов. В 981 г., после смерти архиеп. Адальберта Магдебургского, император добился того, чтобы преемником Адальберта стал не Отрих, которого считал наследником сам архиепископ, а Гизельхер, епископ Мерзебурга и советник О. Для канонической реализации этого назначения в Риме прошел синод, обосновавший допустимость такого решения: Мерзебургское еп-ство было упразднено, а его территория поделена между диоцезами Хальберштадта, Цайца и Майсена, подчиненными Магдебургской архиепископской кафедре. Историограф Титмар Мерзебургский (епископ Мерзебурга в 1009–1018) считал упразднение епископской кафедры прегрешением, повлекшим за собой Божию кару — политические и военные неудачи (*Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*. 1935. P. 114–130).

Финал правления О. был крайне неудачным и в церковно-политическом отношении: за сокрушительным поражением от сарацин при Котроне в 982 г. последовало восстание поморских и полабских славян в 983 г., нанесшее удар по миссионерской активности Свящ. Римской империи на востоке и приостановившее территориальное расширение Магдебургского архиеп-ства; оказались утрачены все владения восточнее Эльбы и Зале, за исключением Лужицкой и Майсенской марок. Были разорены важные церковные центры — Хавельберг, Бранденбург, Гамбург; разграблены и разрушены мон-ри и храмы, а на христианизированных территориях восстановлено язычество.

На Веронском рейхстаге 983 г. были приняты последние важные церковно-политические решения О. Архиеп. Виллигиз Майнцский получил от императора т. н. веронский дар — права на ленное владение обл. Райнгау. Это укрепило позиции архиепископа, к-рому О. доверил также проведение коронации наследника, Оттона III. На том же рейхстаге был утвержден новый Пражский еп. *Адальберт* (983–997), к-рый впол. вел активную миссионерскую деятельность на слав. землях.

Особое значение в церковной политике О. приобрели монастыри. В его владениях основывались но-

вые обители, а старые возрождались как важные духовные и культурные центры. Ок. 974 г. архиеп. Геро Кельнский основал аббатство Гладбах, ставшее центром почитания св. Вита — одного из главных покровителей Саксонской династии. Еще при Оттоне I, в 972 г., регенсбургский мон-рь св. Эммерама получил статус имперского аббатства, а в 975 г. еп. Вольфганг Регенсбургский впервые поставил во главе этой обители самостоятельного аббата (прежде настоятелем мон-ря считался епископ). Обитель в Тегернзе, пришедшая в упадок из-за набегов венгров, в 978 г. была восстановлена и получила статус имперского аббатства. При покровительстве О. основаны мон-ри в Бергене у Нойбурга-ан-дер-Донау в Баварии (в 976), в Мемлебене, на границе Саксонии и Тюрингии (в 979), и в Арнебурге, на границе Саксонии и Северной марки (в 983).

Клюнийской реформе оказывала поддержку имп. Адельгейда, происходившая из бургундского королевского рода; она сохранила связи в родном регионе и особо почитала аббата Клюни Майоля. По ее инициативе в 974 г. О. предлагал Майолю занять Папский престол, однако тот отказался. Когда из-за конфликта с сыном имп. Адельгейда удалась в Бургундию, аббат Майоль поддерживал ее, а позднее именно он стал посредником в примирении О. с матерью. Тем не менее большее распространение в герм. владениях О. получила монастырская реформа *Горце*, согласно уставу Горце были реформированы новые имперские аббатства — св. Эммерама в Регенсбурге и Тегернзе.

Конфликт Адельгейды и Феофано наложил отпечаток на развитие мон-рей, связанных с Саксонской династией, к-рые традиционно имели большую политическую значимость как места поминания представителей королевского и имп. рода. Так, основание по инициативе О. и Феофано обители в Мемлебене, неподалеку от к-рого умерли кор. Генрих I Птицелов и имп. Оттон I, нем. историк Й. Фрид связывал с необходимостью создать альтернативный центр их поминания в противовес Магдебургу, ранее являвшемуся главным местом почитания усопших государей и остававшемуся под влиянием имп. Адельгейды (*Fried J. Der Weg in die Geschichte: Die Ursprünge Deutschlands bis 1024*. B., 1998. S. 675).

В 982 г. О. назначил аббатами влиятельных итал. мон-рей своих приближенных, к-рые уже в правление Оттона III стали играть важную роль в католич. Церкви. Герберт Ориакский (папа Римский *Сильвестр II* в 999–1003) возглавил аббатство св. Колумбана в *Боббио*, знаменитое своим скрипторием (нек-рые редкие рукописи из Боббио по приказу Герберта были переписаны и отправлены в Реймс). Канцлер Италии Иоанн Филагат (антипапа *Иоанн XVI* в 997–998), приближенный имп. Феофано, стал аббатом мон-ря св. Сильвестра близ Нонантолы.

Церковное искусство и культура. В правление О. продолжился культурный подъем, начавшийся в эпоху Оттона I — т. н. Оттоновское возрождение. Оттоновские традиции в образовании, лит-ре, изобразительном искусстве и архитектуре основывались прежде всего на наследии эпохи Каролингов, но при О. благодаря имп. Феофано усилилось также визант. влияние, более тесным стало соприкосновение с итал. культурной традицией. О. оказывал покровительство образованным клирикам. Причем в отличие от Оттона I, использовавшего их гл. обр. для политических и дипломатических поручений, а также в качестве историографов и служителей придворной канцелярии, его сын поддерживал их ученые труды, не связанные с прикладными политическими задачами. Благодаря О. успешно стала развиваться карьера Герберта Ориакского, являвшегося наставником в юные годы, а затем удалившегося от двора и пребывавшего в Реймсе, где ему покровительствовал архиеп. Адальберон (969–988). В Реймсе Герберт преподавал в соборной школе, собирал и штудировал редкие античные сочинения и ученые труды, способствовал знакомству Запада с араб. достижениями в математике и астрономии. В 981 г. в Равенне в присутствии О. состоялся публичный диспут между Гербертом и одним из самых прославленных ученых мужей на герм. землях — Отриком (ок. 910–981), учеником Адальберта Магдебургского. Предметом обсуждения было «подразделение философии», т. е. структура ученого знания. Герберт Ориакский одержал победу в диспуте, после чего был вновь приглашен к имп. двору. Впол., при Оттоне III, он стал одним из самых влиятельных советников государя. О. прибли-

зил к себе франц. церковного писателя и педагога Адсона († 992), аббата монастыря Монтье-ан-Дер. Наиболее значительное его сочинение — «О месте и времени антихриста» (*De orte et tempore Antichristi*) — написано ок. 954 г. по заказу Герберга († 969), тетки О. и жены франц. кор. Людовика IV (936–954). Эсхатологические настроения в этом произведении соединились с идеей установления перед концом времен универсальной власти Римской империи под владычеством франц. государя.

В эпоху О. не было создано масштабных историографических сочинений. Однако важный агиографический памятник данного периода — Житие кор. Матильды был тесно связан с историей Саксонской династии. Житие написано в период правления О., вероятно в его начале; чтобы отличать это произведение от более позднего сочинения, посвященного тому же сюжету, его принято именовать Старшим Житием кор. Матильды (*Vita Mathildis reginae antiquior*). Большинство исследователей согласны с тем, что автором Жития являлась женщина — послушница одного из саксонских монастырей (вероятно, Нордхаузен или Кведлинбург, см.: Corbet. 1986. P. 120; Schütte B. Untersuchungen zu den Lebensbeschreibungen der Königin Mathilde. Hannover, 1994. S. 1–10). Житие посвящено О. и представляет собой своеобразное дидактическое сочинение: по словам автора, он хотел явить государю пример его «достойнейших родителей» (*Vita Mathildis reginae antiquior*. 1994. S. 109). Необходимость во «вразумлении» О. была связана с его конфликтом с имп. Адельгейдой (автор Жития выступал на стороне королевы-матери). В Житии рассказывалось, как отец императора Оттон I, вступив на престол, попытался забрать у матери ее владения и передать их жене, лишив тем самым кор. Матильду возможности заботиться о церковных учреждениях. За этим, по словам автора Жития, последовала Божия кара — мятежи знати, после чего Оттон I, наконец, публично покаялся перед кор. Матильдой. Т. о., сочинение побуждало самого О. к покаянию перед имп. Адельгейдой.

Пример развития духовной лит-ры в мон-рях — сочинения Фолькуина, настоятеля Лобского аббатства в Ло-

тарингии: Житие св. Фолькуина, епископа Торуанского (816/7–855) (*Vita Folcuini episcopi Morinensis*, ок. 970), и Деяния аббатов Лобского мон-ря (*Gesta abbatum Lobensium*, ок. 980).

Продолжала развиваться книжная миниатюра. Ок. 980 г. в скриптории мон-ря Райхенау был создан богато иллюстрированный сборник литургических текстов — Петерсхаузенский Сакраментарий (манускрипт получил наименование от названия мон-ря, где вполн. хранился). Его миниатюры близки по стилю к изображениям Кодекса Геро, к-рый, как считается, был создан в Райхенау несколько ранее, вероятно в конце правления имп. Оттона I. Изобразительные мотивы Кодекса Геро, заимствованные из Лоршского Евангелия времен Карла Великого (кон. VIII — нач. IX в.), в Петерсхаузенском Сакраментарии были вновь переосмыслены: изображения стали менее детализованными и объемными, более условными, что сближало их с визант. традицией. Одна из самых известных миниатюр Сакраментария, которую мн. исследователи идентифицируют как изображение Пресв. Девы Марии либо как аллгорию Церкви, не соответствует тому, как данные сюжеты традиционно представлялись в европейской иконографии. Одежды и украшения, запечатленные здесь, схожи с атрибутами визант. императриц, в связи с чем, возможно, следует рассматривать миниатюру как отсылку к образу имп. Феофано.

Сохранились шедевры резьбы по дереву и ювелирного искусства, создававшиеся для церквей; в них также заметно влияние визант. художественной традиции. Крест Геро, старейшее распятие из известных к северу от Альп, был создан по заказу архиеп. Геро Кёльнского, вероятно, после его возвращения из К-поля вместе с визант. принцессой Феофано, в свите к-рой прибыли и визант. мастера. Большие распятия, распространенные в Византии, были новшеством для лат. Запада. Двухметровый дубовый Крест Геро отличается не только монументальными размерами, но и необычайно тонким и детализованным исполнением скульптуры. Титмар Мерзебургский, рассказывая о благочестивых деяниях архиеп. Геро, упоминает о том, как силой его молитвы был чудесным образом восстановлен треснувший Крест Геро (*Thietmari Merseburgensis*

episcopi Chronicon. 1935. P. 99–100). Крест был заказан для Кёльнского кафедрального собора; в наст. время хранится там же.

Крест Оттона и Матильды создан в 973–982 гг. Выносной крест высотой чуть менее 0,5 м, изготовленный из дуба и инкрустированный золотом, драгоценными камнями и эмалью, украшен миниатюрным изображением сцены преподнесения креста герцогом Швабии и Баварии Оттоном (племянником О.) его сестре Матильде — аббатисе Эссенского мон-ря (973–1011). Герц. Оттон был близок к О., в детстве воспитывался вместе с ним, его дар Эссенскому мон-рю демонстрирует особую важность этой обители для Саксонской династии.

Ок. 980 г. для О. и Феофано была создана самая ранняя известная на лат. Западе скульптура Пресв. Богородицы — т. н. Золотая Мадонна; после смерти О. по инициативе его вдовы она была передана аббатисе Матильде. Деревянная скульптура высотой 74 см, покрытая золотом, изображает Пресв. Деву Марию с сидящим у Нее на коленях Христом. Крест Оттона и Матильды и «Золотая Мадонна» хранятся в сокровищнице Эссенского мон-ря.

Характерным для этого времени типом церкви оставалась базилика с мощными стенами и небольшими окнами, с массивным зап. фасадом, напоминающим крепостные сооружения, — вестверк. При аббатисе Матильде в Эссенском мон-ре был построен новый храм, от к-рого сохранились вестверк, элементы боковых нефов и хоров, 2 трансептов и крипты. Зап. хоры воспроизводят форму хоров собора в Ахене — повторяют 3 из 8 сторон его октогональной центральной части, но завершаются куполообразным сводом, больше напоминающим своды визант. памятников. Исходя из пропорций здания, его относят к ранней стадии развития оттоновской архитектуры; нефы незначительно вытянуты в длину, трансепты остаются узкими и невысокими (*Jantzen*. 1990. S. 28–31).

Виллигиз, вероятно вскоре после того как в 975 г. стал архиепископом, начал строительство кафедрального собора в Майнце, к-рый поражал современников как одно из наиболее грандиозных архитектурных творений эпохи. В 1009 г. собор пострадал от пожара, но затем был восстановлен, а в XII–XIII вв. перестроен. Судя

по предложенной Г. Янгценом реконструкции первоначального облика собора, в архитектуре прослеживалось сильное влияние каролингской традиции, заметно сильное сходство с церковью аббатства Фульда (Ibid. S. 41–42).

Ист.: *Adalberti Continuatio Reginonis // Reginonis abbas Prumiensis Chronicon cum Continuatione Treverensi* / Ed. F. Kurze. Hannover, 1890. P. 168–179. (MGH. SS. Script. Rer. Germ.; 50); *MGH. Dipl. Reg. Imp. T. 2. P. 10–384; Wido di monachi Corbeiensis Rerum Gestarum Saxoniarum libri tres* / Ed. P. Hirsch, H. E. Lohmann. Hannover, 1935. P. 110–154. (MGH. SS. Script. Rer. Germ.; 60); *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon* / Ed. R. Holtzmann. B., 1935. P. 54–131. (MGH. SS. Script. Rer. Germ. NS.; 9); *Die Regesten des Kaiserreiches unter Otto II.* / Hrsg. J. F. Böhmer, H. L. Mikoletzky. Köln, 1950. (Regesta Imperii; 2.2); *Vita Mathildis reginae antiquior // Die Lebensbeschreibung der Königin Mathilde* / Hrsg. B. Schütte. Hannover, 1994. S. 107–142. (MGH. SS. Script. Rer. Germ.; 66); *Liutprandi Cremonensis Relatio de legatione Constantinopolitana* // *Idem. Opera Omnia* / Ed. P. Chiesa. Turnhout, 1998. P. 185–218. (CCCM; 156); *Richeri Historiarum libri III* / Ed. H. Hoffmann. Hannover, 2000. P. 206–224. (MGH. SS. Scr.; 38).

Лит.: *Müller-Mertens E.* Das Zeitalter der Ottonen. B., 1955. S. 123–136; *Askani B.* Das Bild Kaiser Ottos II.: Die Beurteilung des Kaisers und seiner Regierung in der Geschichtsschreibung vom 10. Jh. bis zur Gegenwart. Hdlb., 1963; *Santifaller L.* Zur Geschichte des ottonisch-salischen Reichskirchensystems. W., 1964; *Fleckenstein J.* Die Hofkapelle der deutschen Könige. Stuttg., 1966. Bd. 2: Die Hofkapelle in Rahmen der Ottonisch-salischen Reichskirche. S. 64–76. (MGH. Schr.; 16. 2); *он же [Флекенштейн И.]* Империя Оттонов в X ст. // *Бульст-Тиле М. Л., Йордан К., Флекенштейн И.* Свящ. Римская империя: Эпоха становления / Пер. с нем.: К. Л. Дробинская, Л. Н. Неборская; ред.: И. О. Ермаченко. СПб., 2008. С. 11–148; *Ohnsorge W.* Die Heirat Kaiser Ottos II. mit der Byzantinerin Theophanu (972) // *Braunschweiger Jb.* 1973. Bd. 54. S. 24–60; *Неусыснин А. И.* Очерки истории Германии в ср. века (до XV в.). // *Он же.* Проблемы европ. феодализма. М., 1974. С. 234–273; *Колесницкий Н. Ф.* «Священная Римская империя»: Притязания и действительность. М., 1977. С. 40–48; *Erkens F.-R.* Fürstliche Opposition in ottonisch-salischer Zeit: Überlegungen zur Problem der Krise des frühmittelalterlichen deutschen Reiches // *AKG.* 1982. Bd. 64. S. 307–370; *Pauler R.* Das Regnum Italiae in ottonischer Zeit: Markgrafen, Grafen und Bischöfe als politische Kräfte. Tüb., 1982; *Corbet P.* Les saints ottoniens: Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil. Sigmaringen, 1986; *Hoffmann H.* Buchkunst und Königtum im ottonischen und frühsalischen Reich. Stuttg., 1986. 2 Bde; *Wolter H.* Die Synoden im Reichsgebiet und in Reichsitalien v. 916 bis 1056. Paderborn etc., 1988. S. 69–130; *Glocker W.* Die Verwandten der Ottonen und ihre Bedeutung in der Politik: Studien z. Familienpolitik und z. Genealogie des sächsischen Kaiserhauses. Köln: W., 1989. S. 156–195; *Jantzen H.* Ottonische Kunst / Hrsg. W. Schenkluhn. B., 1990; *McKitterick R.* Ottonian Intellectual Culture in the 10th Century and the Role of Theophanu // *Early Medieval Europe.* Oxf., 1993. Vol. 2. N 1. P. 53–74; *Struve T.* Otto II. // *LexMA.* Bd. 6. Sp. 1567–1568; *Ehlers J.* Otto II.

und Kloster Memleben // *Sachsen und Anhalt.* Lpz., 1994. Bd. 18. S. 51–82; *Alvermann D.* Königsherrschaft und Reichsintegration: Eine Untersuchung zur politischen Struktur von regna und imperium zur Zeit Kaiser Ottos II. B., 1998; *Zimmermann H.* Otto II. // *BBKL.* Bd. 14. Sp. 1335–1336; *Mayr-Harting H.* Ottonian Book Illumination: An Hist. Study. L., 1999². 2 vol. in 1; *Seibert H.* Otto II. // *NDBiogr.* Bd. 19. S. 660–662; *idem.* Eines grossen Vaters glückloser Sohn?: Die neue Politik Ottos II. // *Ottonische Neuanfänge: Symposium zur Ausstellung «Otto der Grosse, Magdeburg und Europa»* / Hrsg. B. Schneidmüller, S. Weinfurter. Mainz, 2001. S. 293–320; *Körntgen L.* Königsherrschaft und Gottes Gnade: Zu Kontext und Funktion sakraler Vorstellungen in Historiographie und Bildzeugnissen der ottonisch-frühsalischen Zeit. B., 2001; *Schieffer R.* Otto II. und sein Vater // *FMSt.* 2002. Bd. 36. S. 255–269; *Huschner W.* Erzbischof Johannes von Ravenna (983–998), Otto II. und Theophanu // *QFIAB.* 2003. Bd. 83. S. 1–40; *Banaszkiewicz J.* Ein Ritter flieht oder wie Kaiser Otto II. sich vom Schlachtfeld bei Cotrone rettete // *FMSt.* 2006. Bd. 40. S. 145–165; *Buhlmann M.* Bischof Heinrich von Augsburg, Abt Liudolf von Werden und der Aufstand der drei Heinriche // *Das Münster am Hellweg.* Essen, 2006. Bd. 59. S. 49–71; *Keller H., Althoff G.* Die Zeit der späten Karolinger und der Ottonen: Krisen und Konsolidierungen, 888–1024. Stuttg., 2008; *Bachrach D. S.* Military Chaplains and the Religion of War in Ottonian Germany, 919–1024 // *Religion, State and Society.* 2011. Vol. 39. N 1. P. 13–31; *Althoff G.* Die Ottonen: Königsherrschaft ohne Staat. Stuttg., 2013³.

А. С. Ануфриева

ОТТОН III (июнь—июль 980, близ Клеве — 23 или 24.01.1002, замок Патерно близ Витербо), герм. король (с 983, самостоятельно с 995), император Свящ. Римской империи (с 996); из Саксонской династии (династия Людольффинов). Имел прозвище Чудо Света (Mirabilis mundi). Основные свидетельства о жизни и об эпохе О. содержатся в грамотах, в исторических сочинениях, написанных уже после смерти императора: в «Хронике» Титмара Мерзебургского (Chronicon, 1012–1018), «Венецианской хронике» Иоанна Диакона (Chronicon venetum, после 1008), в заключительной части Кведлинбургских анналов (Annales Quedlinburgenses, до 1025) и в 3-й части Хильдесхаймских анналов (Annales Hildesheimenses, между 1000 и 1040), в «Хронике» Адемара Шабанского (Chronica, ок. 1030), «Истории» Родольфа Глабера (Historia, 30–40-е гг. XI в.), «Хронике и деяниях князей или правителей польских» Галла Анонима (Cronicae et gesta ducum sive principum Polonorum, нач. XII в.), а также в произведениях житийной литературы, посвященных деяниям сподвижников О., — Житиях Адальберта Пражского, составленных Иоан-



Коронация имп. Оттона III.
Миниатюра

из Бамбергского Апokalипсиса
(Bamberg, Staatsbibl. Bib. 140.
Fol. 59v)

ном Кананарием (998–999) и Бруно Кверфуртским (между 1006 и 1008), Житии 5 братьев-отшельников, написанном Бруно Кверфуртским (ок. 1008), Житии Бернварда Хильдесхаймского, автором к-рого был Тангмар (нач. XI в.).

О. — единственный сын имп. Оттона II (967–983) и имп. Феофано († 991; визант. принцесса, не порфирородная, но связанная родством с визант. имп. Иоанном I Цимисхием (969–976), по нек-рым сведениям, она была его племянницей). У О. были сестры: София (975/978–1039), аббатиса Гандерсхайма и Эссена, Адельгейда (977–1043), аббатиса Кведлинбурга, и Матильда (978–1025), жена пфальцграфа Лотарингии Эццо (1015–1034); еще одна сестра (предположительно близнец О.) умерла сразу после рождения. Рождение О. совпало с поворотным моментом в правлении Оттона II: к тому времени удалось разрешить главные конфликты в его владениях к северу от Альп и на их границах, что дало ему возможность сосредоточить внимание на итал. политике. Осенью 980 г. император с женой и новорожденным сыном отправился в Италию; имп. Феофано и О. сопровождали Оттона II во время военного похода в 982 г. в Юж. Италию против византийцев и сарацин.

После поражения имп. войск в битве с сарацинами на мысе Колонна близ Котроне (ныне Кротоне) (13 июля 982) Оттон II, имп. Феофано и их сын сначала укрылись

в Риме, а затем прибыли в Верону, где в мае—июне 983 г. император провел рейхстаг. На нем 3-летний О. был избран королем, причем впервые одновременно и германской, и итальянской знатью. *Виллигизу*, архиепископу Майнцскому (975–1011), было поручено сопровождать О. в Ахен, где предстояло провести коронацию. В нач. дек. 983 г. Оттон II скоропостижно скончался в Риме. Уже после его смерти, на Рождество Христово 983 г., в Ахене архиепископы Виллигиз Майнцский и Иоанн Равеннский короновали О. По сообщению Титмара Мерзебургского, посланник с известием о смерти Оттона II прибыл в Ахен лишь после коронации (*Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*. 1935. P. 130).

Хронология правления. Период регентства. После кончины императора развернулась борьба за власть среди наиболее влиятельных представителей правящего рода. Баварский герц. Генрих Строптивый (955–976, 985–995), в наказание за выступления против Оттона II с 978 г. содержавшийся под надзором епископа Утрехтского Фольмара (976–990), освобожден из заключения и попытался добиться статуса регента при малолетнем О., а также предъявил свои претензии на корону. Он отправился в Кёльн, где архиеп. Варин (976–985) доверил ему опеку над О.

По свидетельству Титмара Мерзебургского, в Вербное воскресенье, 16 марта 984 г., в Магдебурге герц. Генрих Строптивый предварительно обсудил с представителями саксон. знати, на каких условиях они готовы признать его государем (*Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*. 1935. P. 132). На Пасху, 23 марта, в Кведлинбурге часть знати королевства, а также польск. кн. Мешко I (ок. 960–992), чеш. кн. Болеслав II (967/72–999) и князь ободритов (бодричей) Мстивой (965/7–995) признали Генриха королем и присягнули ему на верность. Кн. Мешко I вскоре отказал ему в поддержке из-за крушения планов брака его сына с дочерью Майсенского маркграфа, а также из-за намерения герц. Генриха Строптивного передать Майсенскую и Восточную марки чеш. князю. Правитель Западнофранкского королевства Лотарь III (954–986) как дядя О. (Лотарь III был сыном Герберги (ок. 913–968/9), сестры имп. Оттона I) также имел основания претендовать

на регентство. Герц. Генриху Строптивому удалось заручиться поддержкой Лотаря III в борьбе за престол, по-видимому, в обмен на обещание передать ему Лотарингию (*Die Regesten*. 1956. S. 422–423).

Однако др. группа знати во главе с архиеп. Виллигизом Майнцским и герцогом Саксонии Бернхардом (973–1011) объединилась для того, чтобы не допустить Генриха Строптивного к власти. Ей удалось собрать вокруг себя значительную часть герм. знати, из Италии были призваны мать О., имп. Феофано, и его бабка св. *Адельгейда*, вдова имп. Оттона I. В мае 984 г., встретившись с обеими вдовствующими императрицами на хoftаге в Роре (совр. Тюрингия), Генрих Строптивый отказался от притязаний на власть и передал О. его матери. Соглашение, вероятно, предполагало возвращение Генриху Строптивому его прежних владений, отнятых у него Оттоном II в наказание за мятежи, однако после хoftага он так и не получил своих земель и возобновил вооруженную борьбу. Окончательное примирение состоялось лишь в июне 985 г. на встрече с императрицами Феофано и Адельгейдой во Франкфурте. Герцогу была возвращена власть над Баварией, прежний баварский правитель Генрих Луитпольдинг († 989) получил взамен Каринтию, а каринтийский герц. Оттон († 1004) — земли к западу от верхнего Рейна. После смерти Генриха Луитпольдинга герц. Генрих Строптивый обрел власть и над Каринтией.

Имп. Адельгейда в июле 985 г. отправилась в Павию. Имп. Феофано стала регентшей при малолетнем сыне.

В апр. 984 г., воспользовавшись политической нестабильностью на герм. землях, партия рим. знати во главе с представителями рода Кресценциев свергла ставленника имп. Оттона II папу Римского *Иоанна XIV* (983–984). Римский престол вновь занял антипапа *Бонифаций VII* (июнь—авг. 974, 984–985), Иоанн XIV был заточен в Риме в замке Св. ангела, где и умер в авг. того же года. После смерти антипапы Бонифация VII (июль 985) на Папский престол был избран *Иоанн XV* (985–996), что, по-видимому, стало результатом компромисса между имп. Феофано и Кресценциями.

С июля по сент. 985 г. имп. Феофано вместе с сыном и большой сви-

той, в числе к-рой был герц. Генрих Строптивый, посетила герм. земли (Рейнскую обл., Саксонию, Баварию) с целью добиться укрепления своего авторитета и поддержки О. местной знатью. На Пасху, 4 апр. 986 г., в Кведлинбурге по инициативе императрицы собрание знати подтвердило права юного О. на власть. Тогда же состоялась т. н. праздничная коронация (*Die Regesten*. 1956. S. 462) — символическое повторение уже совершённого прежде инаугурационного акта в качестве дополнительного подтверждения его легитимности. В торжествах приняли участие наиболее влиятельные представители светской знати — герцоги Генрих Баварский, Генрих Каринтийский, Бернхард Саксонский и Конрад Швабский († 997), а также польск. кн. Мешко I и чеш. кн. Болеслав.

Пользуясь противоречиями между польскими и чешскими князьями, имп. Феофано и ее советники смогли привлечь Мешко I в качестве союзника. Польск. князь предоставил им военную поддержку во время походов против полабских славян и чехов (985–987). Шестилетний О. лично принимал участие в кампании 986 г. и получил от Мешко I заверения в преданности. Походы на восток были удачны и позволили укрепить герм. влияние в регионе, хотя полностью вернуть под контроль территории, утраченные после слав. выступления 983 г., уже не представлялось возможным.

Удалось ослабить и напряженность на зап. рубеже королевства, дав отпор западнофранк. кор. Лотарю III, а затем и его наследнику, Людовику V Ленивому (986–987), пытавшимся захватить Лотарингию. В 987 г. имп. Феофано заключила мир с новым кор. Гуго Капетом (987–996) — родоначальником династии Капетингов и поддержала его в противостоянии с братом Лотаря III — Карлом, герцогом Н. Лотарингии (977–991), обеспечив тем самым сохранение Лотарингии в составе Восточнофранкского королевства.

В 989–990 гг. имп. Феофано совершила поездку в Италию, поводом для к-рой стало посещение могилы мужа в рим. базилике св. Петра на годовщину его смерти (7 дек.). О. был оставлен на попечение доверенного лица — калабрийского грека Иоанна Филагата († 1001 или 1002; антипапа *Иоанн XVI* в 997–998), к-рый при покровительстве

императрицы в 988 г. занял архиепископскую кафедру Пьяченцы. С прибытием имп. Феофано в Италию Адельгейда удалась из Павии в Бургундию. В Италии, вероятно потому, что сын не сопровождал ее, вдова Оттона II уделяла особое внимание своему имп. статусу, причем в 3 сохранившихся правовых документах этого периода ее имя и титул указаны в муж. роде: «Феофан, император август» (*Theophanius imperator augustus* — *Die Regesten*. 1956. S. 507–508; см. также: *Klein H. H. Theophanu coimperatrix // Der Staat*. B., 1993. Bd. 32. S. 219–244). Поход способствовал укреплению влияния О. как государя в этой части владений его отца и деда, подготовил буд. принятие им имп. титула.

По возвращении в герм. часть империи Феофано скоропостижно скончалась (15 июня 991) в Нимвегене (ныне Неймеген) и была погребена в Кёльне в мон-ре вмч. Пантелеимона. Благодаря окружению императрицы-гречанки в придворную жизнь и в политическую практику Саксонской династии были привнесены мн. визант. идеи. Юный О. наряду с латынью (ее преподавал *Бернвард Хильдесхаймский*) изучал также и греч. язык (под рук. Иоанна Филагата). В дальнейшем, уже при самостоятельном правлении, в политических идеях О. прослеживалось сильное визант. влияние.

После смерти имп. Феофано регентство перешло к имп. Адельгейде. Заметных перемен среди приближенных ко двору не произошло, политический курс в целом оставался прежним. Однако влияние самой регентши уменьшилось. Так, Адельгейде пришлось пойти на новые уступки родовой знати: герм. князьям было даровано право передавать крупные феодальные держания по наследству. Бавария, Швабия, В. и Н. Лотарингия, т. о., закреплялись за правящими герцогскими родами.

Продолжалась вооруженная борьба с соседями на границах герм. земель. Лишь к 991 г. герм. войскам удалось одержать верх в продолжительном противостоянии с венг. кн. Гезой, с 983 г. пытавшимся захватить часть баварских территорий. В Дании кор. Свен I Виллобородый (986–1014) возрождал язычество, истребляя христиан и угрожая Шлезвигской марке.

В 991–993 гг. велись военные действия против лютичей. Польский

кн. Мешко I вновь выступал союзником герм. короля в этих кампаниях. Вместе с тем польск. князь перенес столицу своих владений из Познани, епископская кафедра к-рой на тот момент находилась в юрисдикции Магдебургского архиепископа, в *Гнезно*, город, к-рый был в меньшей степени затронут герм. влиянием.

Рост самостоятельности и могущества кор. Гуго Капета привел к конфликту по поводу назначения архиепископа Реймса. Вопреки воле папы Римского Иоанна XV (985–996), которого поддерживали также О. и знат Восточнофранкского королевства, Гуго Капет добился смещения в 991 г. с Реймской кафедры прежнего архиеп. Арнульфа († 1021) — внебрачного сына Лотаря III и назначения на нее Герберта Ориакского (папа Римский *Сильвестр II* в 999–1003). В Риме обретал все большее влияние знатный род Кресценциев: Кресценций II († 998) присвоил себе титул «герцог и сенатор всех римлян» и фактически не признавал права правителя из Саксонской династии на власть в Риме.

Самостоятельное правление.

В сент. 994 г. на рейхстаге в Золингене О. был объявлен совершеннолетним. Адельгейда оставила политику и посвятила оставшуюся жизнь заботе о Церкви и мон-рях, проводя большую часть времени в аббатстве Зельц. С начала самостоятельного правления О. демонстрировал притязания на имп. власть как на нечто, по праву ему предназначенное. Уже в 994 г. было принято решение о необходимости похода в Рим для имп. коронации. Единство германских и итальянских владений О. подчеркнул, впервые назначив канцлером Италии представителя герм. знати Гериберта (архиепископ Кёльна в 999–1021). В К-поль было отправлено посольство Иоанна Филагата и еп. Бернварда Вюрцбургского († 995) для переговоров о браке О. с представительницей визант. имп. рода.

Однако итальянский поход пришлось отложить из-за масштабных военных выступлений полабских славян (994–995). В авг. 995 г. при поддержке польских и чешских князей О. предпринял успешный поход против ободричей (бодричей), заключил мир с их князем и был принят им в Мекленбурге в качестве союзника и покровителя.

В марте 995 г. из-за конфликта с представителями рим. знати во гла-

ве с Кресценцием II и поддерживавшими их прелатами папа Иоанн XV бежал из Рима в Сутри. Он обратился к О. за помощью и получил от него обещание поддержки, после чего римляне вновь призвали папу и тот вернулся в Рим. Тем не менее в февр. 996 г. О. отправился в Италию. Однако вскоре Иоанн XV скончался. В Павии О. был встречен рим. посольством, прибывшим, чтобы обсудить кандидатуру следующего понтифика. О. фактически единолично назначил на Папский престол своего родственника — капеллана придворной капеллы Бруно Каринтийского. Тот занял Папский престол под именем *Григорий V*, став 1-м папой Римским герм. происхождения, к тому же чрезвычайно молодого возраста (ок. 25 лет). 21 мая 996 г., на праздник Вознесения, новый папа провел в Риме имп. коронацию О. На Соборе, созванном неск. дней спустя, Кресценций II был осужден за преследования Иоанна XV и вместе с др. знатыми римлянами-мятежниками приговорен к изгнанию, но помилован по просьбе Григория V.

В нач. июня 996 г. О. вернулся в герм. владения. Находясь в Италии, он сблизился с отдельными представителями высшего духовенства, к-рые впосл. были приглашены к его двору. Близким другом и духовным наставником О. стал еп. *Адальберт Пражский* (983–997), покинувший Прагу из-за конфликта со знатным родом Пржемысловичей и прибывший в Рим, чтобы получить разрешение отправиться в качестве миссионера в земли язычников-прусов. Епископ сопровождал императора на пути из Италии, а затем, как он и желал, поехал в земли пруссов с проповедью христианства (в 997 убит язычниками). Для разбирательства о праве занимать Реймскую архиепископскую кафедру в Рим во время пребывания там О. прибыл Герберт Ориакский. Весной 997 г. Герберт был приглашен ко двору О. в Магдебурге, стал членом капитула дворцовой капеллы, наставником и личным советником императора. В 996 г. в Риме состоялось знакомство О. со Львом, буд. епископом Верчелли (998–1026), знатном рим. права, сыгравшим значительную роль в формировании политической идеологии правления О.

Вскоре после отъезда О. из Рима Кресценций II опять поднял мятеж против папы Григория V, ставлен-

ника императора. Понтифик был изгнан из Рима, а Папский престол, нарушив верность О., занял Иоанн Филагат (как антипапа Иоанн XVI). К тому времени он вернулся из дипломатической поездки в Византию, не решив вопрос о браке О. с визант. невестой. Письма прибывшего в Италию вместе с Иоанном визант. посла еп. Льва Синадского († после 998) свидетельствуют о том, что Иоанна Филагата в его планах занять Папский престол поддерживали византийцы (*Épistoliers byzantins du X^e siècle* / Ed. J. Darrouzès. P., 1960. N 171). Историк 2-й пол. XI в. Арнульф Миланский († после 1077) выдвинул версию о том, что антипапа Иоанн XVI предполагал короновать в Риме визант. имп. *Василия II Болгаробойцу* (976–1025) (*Arnulfus Mediolanensis. Gesta archiepiscoporum Mediolanensium. I 11–12* // MGH. SS. Scr. T. 8. P. 9–10).

Проведя очередную военную кампанию против полабских славян (дек. 997), О. вновь отправился в Италию на помощь папе Григорию V. Управление герм. землями на время своего отсутствия О. доверил тетке, аббатисе Матильде Кведлинбургской. В февр. 998 г. император вступил в Рим, его противники, пытавшие-



Коронация
имп. Оттона III
папой Римским Григорием V.
Миниатюра
из «Хроники Римских пап
и императоров» Мартина из Опавы.
Ок. 1450 г.
(Heidelberg. Bibl. Universitat.
Pal. germ. 149. Fol. 195r)

его труп сбросили с башни, а затем подвесили за ноги на виселице. Сторонников Кресценциев О. отстранил от власти в Риме.

Во время пребывания О. в Италии получили оформление оригинальные политические идеи, предполагавшие новое осмысление преемственности власти императора Свящ. Римской империи по отношению к предшествующей рим. традиции. В складывавшейся политической идеологии внимание стало уделяться идеям, восходившим не только к каролингскому и византийскому, но и к античному наследию. В 998 г. на имп. печати-булле впервые появляется формула «обновление империи римлян» (*Renovatio imperii Romanorum*). «Обновленную» империю, основывавшуюся непосредственно на древнерим. традициях, О., т. о., противопоставлял Византийской империи. Он воздвиг в Риме резиденцию (по нек-рым свидетельствам, на Палатине, где когда-то строили дворцы рим. императоры). Для публичных торжественных актов — приемов послов, пиров и т. п. — был разработан сложный церемониал, ранее не применявшийся правителями из Саксонской династии (об этом, в частности, неоднократно писал Титмар Мерзебургский — *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*. 1935. P. 185–186). Так, напр., император вопреки герм. обычаю стал принимать пищу за от-

дельным столом (что практиковалось и у византийцев, и в чем О. видел возрождение древнерим. практики). Мн. придворные должности были переименованы на древнерим. лад или стали называться по-гречески. Так, напр., лат. титул «консилиарий» (*consiliarius*) был заменен на «логофет» (*λογοθέτης*), а герм. «трукзес» (*Truchsess*) стал «дискофором» (*δισκοφόρος*). Титулы, восходившие к античности, нередко модифицировались и приобретали новое значение: титул «патриций» стал означать человека, имевшего право быть наместником императора; аббатиса Матильда Кведлинбургская, управлявшая герм. владениями в отсутствие О., в надгробной надписи была названа «феминизированным» вариантом этого титула — «матриция» (*matricia* — см.: *Stengel E. E. Die Grabschrift der ersten Äbtissin v. Quedlinburg* // DA. 1939. Bd. 3. S. 361–370).

О. стремился устранить различия между германской и итальянской частями империи, в т. ч. в управлении. В 998 г., после смерти еп. Хильдебольда Вормского (978–998), канцлера Германии, его должность перешла к канцлеру Италии Гериберту, в руках к-рого, т. о., сосредоточилось управление всей империей. В число придворных императора в Риме вошли мн. представители герм. знати и заменили римлян, запятнавших себя участием в мятежах. О. перераспределил рим. городские должности, которые прежде находились в ведении папы Римского: городское управление и командование ополчением были доверены приближенным императора.

Под влиянием монахов-аскетов прп. Нила Россанского и св. Ромуальда (основателя конгрегации *камальдулов*) О. в качестве покаяния за жестокую расправу над Иоанном Филагатом и Кресценцием II совершил паломничество в Беневенто, к святынищу арх. Михаила в *Гаргано* (кон. марта 999). В это время скончался папа Римский Григорий V. Когда император вернулся в Рим, то Папский престол при его поддержке 2 апр. 999 г. занял Герберт Ориакский (папа Римский Сильвестр II).

В кон. 999 г., вскоре после смерти имп. Адельгейды, О. возвратился на герм. земли. В февр.—марте 1000 г. он отправился в паломничество в Гнезно, к могиле Адальберта



Корона
императоров Саксонской династии.
Коп. X — нач. XI в.
(Художественно-исторический музей,
Вена)

ся спастись бегством, были захвачены. О. жестоко покарал Иоанна Филагата, невзирая на то что тот некогда пользовался покровительством имп. Феофано и был наставником О. Лишь благодаря заступничеству монаха-аскета прп. Нила Россанского († 1004, см. *Нил Младший*) Иоанну сохранили жизнь и позволили провести последние годы в мон-ре Фульда. Кресценций II был обезглавлен,

Пражского (в июле 999 канонизирован папой Сильвестром II). Согласно «Хронике» Галла Анонима, находясь в Польше, О. возвел в королевское достоинство сына Мешко I кн. *Болеслава I Храброго* (992–1025) (*Gallus Anonymus*. 1952. Р. 18–20). Однако это свидетельство не находит подтверждения в источниках, более близких по времени к эпохе О. По версии, предложенной Г. Альтхоффом (*Althoff*. 1996. S. 90–107), был проведен не акт королевской инаугурации, а было заключено торжественное соглашение 2 государей, О. признал польск. князя «другом и союзником римского народа». Польск. князь сопровождал императора в его путешествии в Магдебург и Ахен, что, по-видимому, должно было служить символическим выражением вассальных отношений между Болеславом Храбрым и О.

В Ахене по приказу императора была вскрыта гробница имп. *Карла Великого*: О. проник туда с небольшой группой приближенных и забрал, по разным свидетельствам, частицу облачений или зуб покойного императора (об этом упоминают, в частности, Титмар Мерзебургский, Адемар Шабанский и автор Новалезской хроники; подробнее см. в ст. *Карл Великий*). Этот полуполюгендарный акт до наст. времени не имеет однозначного объяснения. По-видимому, смысл этого поступка был не вполне ясен уже современникам О.: так, автор Хильдесхаймских анналов рассматривал это как кощунственное деяние, разорение гробницы, Господней карой за к-рое стала последовавшая вскоре смерть юного императора (*Annales Hildesheimenses*. 1878. Р. 28). Вероятно, гробница была открыта в рамках подготовки к задуманной О. канонизации Карла Великого и, возможно, к созданию в Ахене епископской кафедры. О. или историографы, описавшие это событие, могли ориентироваться на свидетельства античных авторов Лукана и Светония о проникновении рим. императоров Цезаря (100–44 гг. до Р. Х.) и *Августа Октавиана* (31 г. до Р. Х. — 14 г. по Р. Х.) в гробницу царя *Александра Великого* (336–327 гг. до Р. Х.), а также на сообщение Светония о том, что рим. имп. *Калигула* (37–41 гг. по Р. Х.) носил панцирь Александра, добытый в его гробнице (*Görich*. 1998. S. 381–430). Летом 1000 г. из Ахена О. вновь отправился в Рим.

В правление О. продолжалось распространение христианства и влияния католич. Церкви на восток. Благодаря деятельности еп. Адальберта Пражского, способствовавшего христианизации венг. земель, а также при посредничестве кн. Болеслава I упрочились отношения О. с венг. кн. св. *Стефаном I* (997–1038, король с 1000/01). В 1000 г. папа Римский Сильвестр II одобрил создание архиепископства с кафедрой в венг. г. Гране (ныне Эстергом) и королевскую коронацию Стефана I. Коронационную церемонию провел Астрик — 1-й архиеп. Грана († 1037), который лично доставил из Рима коронационный венец (впосл. стал именоваться короной св. Стефана).

В 1001 г. против императора выступили жители г. Тиволи (близ Рима). Этот мятеж был подавлен, но спустя неск. недель начался мятеж в Риме. Папе Сильвестру II, О. и его приближенным с трудом удалось спастись бегством. Под влиянием св. Ромуальда некое время после восстания О. провел в покаянии в Равенне, в мон-ре Сант-Аполлинаре-ин-Класе, затем удалился для еще более строгого умерщвления плоти в находившийся поблизости скит Переум.

Вскоре, однако, император вернулся к активной политической деятельности. Ожидая прибытия военного подкрепления из герм. части империи, О. оставался в Равенне. Там в апр. 1001 г. был проведен хоф-таг, на к-ром О. принял в т. ч. венг. и польск. послов. В кон. 1001 г. он направился к Риму с войсками, прибывшими из герм. земель. Хотя взять город не удалось, войска императора заняли Беневенто. О. ожидал новых подкреплений. Туда же должна была прибыть из Византии невеста, с которой на этот раз удалось заключить помолвку (личность невесты не установлена). Внезапно император тяжело заболел и 23 или 24 янв. 1002 г. скоропостижно скончался в замке Патерно на горе Соратте близ Витербо. Согласно воле О., его тело отправили для погребения в Ахен. Поскольку против имп. власти восстала и Сев. Италия под предводительством маркграфа Ардуина Иврейского (король Италии в 1002–1014), войскам императора, направлявшимся в Германию, пришлось защищать погребальную процессию от нападений.

По свидетельству Титмара Мерзебургского, баварский герц. Генрих

(буд. имп. *Генрих II*), сын герц. Генриха Строптивного, встретил процессию в Поллинге, владении епископа Аугсбургского. Там он просил присутствовавших представителей высшей светской и церковной знати избрать его следующим королем и принял все королевские инсигнии (*Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*. 1935. Р. 189–190). *Конье святое*, которое архиеп. Гериберт Кёльнский попытался отправить Эццо, пфальцграфу Лотарингии, было возвращено и доставлено Генриху. Внутренние органы О., по свидетельству хрониста, были похоронены в Аугсбурге, тело доставили в Кёльн, где в течение 5 дней Страстной седмицы оно выставлялось для поклонения в разных церквах, в Великую субботу отправлено в Ахен и на Пасху погребено (5 апр. 1002) (*Ibid*. Р. 192–193).

Церковная политика. При О., как и при его отце и деде, католич. Церковь оставалась важной опорой государства, церковные иерархии являлись главными советниками по политическим вопросам. О. продолжил характерную для Саксонской династии церковную политику, к-рую в историографии долгое время было принято обозначать как выстраивание «системы имперской Церкви» (ряд совр. исследователей оспаривает наличие системных мер со стороны светской власти — см. ст. *Имперская Церковь*).

В период регентства сохраняли свое влияние архиеп. Виллигиз Майнцский и еп. Хильдебольд Вормсский, зарекомендовавшие себя еще во время походов Оттона I Великого в Италию, а при Оттоне II ставшие влиятельнейшими церковными иерархами на герм. землях. Архиеп. Виллигиз Майнцский фактически был регентом-соправителем вместе с имп. Феофано. Еп. Хильдебольд Вормсский являлся близким советником императрицы. Возросшие притязания и могущество архиепископа Майнцского дали о себе знать в продолжительном конфликте (с 987) с еп. Бернвардом Хильдесхаймским (993–1022) в связи с вопросом о юрисдикции над богатым и влиятельным жен. мон-рем Гандерсхайм, где издавна принимали монашеский постриг представительницы высшей саксон. знати (см. в ст. *Гросвита*). Считалось, что мон-рь подчинялся епископу Хильдесхаймскому. В 1000 г. из-за необходимости освящения церкви в мон-ре Гандерсхайм спор между



Имп. Оттон III
получает молитвенник от монаха.
Миниатюра
из Молитвенника Оттона III.
884–891 гг.
(Monac. Clm 30111. Fol. 43r)

архиеп. Виллигизом и еп. Бернвардом разгорелся с новой силой. Бернвард отправился к императору в Рим с целью добиться разрешения конфликта в свою пользу, после чего было проведено неск. синодов — в Риме (при личном участии О.), в Гандерсхайме (с местной церковной знатью), позднее — в Пельде (под председательством папского легата). Попытки Папского престола положить конец конфликту, напротив, привели к обострению разногласий: мп. представители герм. епископата поддерживали архиеп. Виллигиза Майнцского, выступив против вмешательства папы Римского в церковные дела на их землях. Найти решение конфликта тогда не удалось, противостояние продолжалось при преемниках О. вплоть до 1030 г.

Укрепилось могущество и других прелатов, возвысившихся при Оттоне II. Архиеп. Эрберт Трирский (977–993), хотя и поддержал герц. Генриха Строптивного в борьбе за власть, к 985 г. примирился с имп. Феофаном и сохранил свое положение. Выходец из Санкт-Галлена Ноткер, еп. Льежский (972–1008), вел активную деятельность в придворной капелле Оттонов и на Льежской епископской кафедре еще при деде и отце О. Приобретая статус влиятельного советника государей Саксонской династии, он сохранял его на протяжении всей карьеры, участвовал в итал. походах (983, 989–990, 996, 998–1002; сопровождал тело О. из Италии к месту погребения). Еще в 980 г. еп.

Ноткер Льежский получил от Оттона II светскую власть над территорией своей епархии и статус князя-епископа, а в 985 и 987 гг. его владениями также стали графства Юи и «Брунненгеруут». Иоанн Филагат, занявший в 988 г. архиепископскую кафедру Пьяченцы, пользовался таким влиянием, что в королевской грамоте от 18 апр. 991 г. именовал себя: «милостью Божией архиепископ и протоиерей святой Римской Церкви, первый из советников и канцлер короля Оттона» (Die Regesten. 1956. S. 521).

О. продолжил политику Оттона II, направленную на развитие монастырей как самостоятельных церковных и культурных центров. В 987 г. во главе зальцбургского монастыря ап. Петра, аббатом которого прежде считался сам архиепископ Зальцбургский, был поставлен отличавшийся большой ученостью мон. Тито (987–1025) — выходец из аббатства Санкт-Эммерам. Св. *Вольфганг*, еп. Регенсбургский (972–994), и св. *Гейхард II*, еп. Констанцский (979–995), оказывали покровительство монастырям Санкт-Эммерам (в Регенсбурге) и Петерсхаузен (в Констанце). И в период регентства, и во время самостоятельного правления О. под имп. покровительством находился жен. монастырь в Эссене. При аббатисе Матильде (949–1011), представительнице швабской ветви рода Людольфингов (аббатиса поддержала О. в противостоянии с герц. Генрихом Строптивным), обитель превратилась в одно из главных мест поминания представителей правящего рода, прежде всего имп. Оттона II. Эссенское аббатство получило множество реликвий, в т. ч. мощи св. Марса (пам. зап. 4 окт.; из Лиона) и св. Флорина (пам. зап. 17 нояб.; из Кобленца).

В период регентства имп. Феофано предпринимались попытки восстановить упраздненное в 981 г. еп-ство Мерзебургское. Упразднение диоцеза объяснялось необходимостью соблюдения нормы канонического права при переводе Мерзебургского еп. Гизельхера († 1004) на архиепископскую кафедру Магдебурга. Территория Мерзебургского еп-ства была поделена между диоцезами Хальберштадт, Цайц и Майсен, подчиненными Магдебургу. Однако после смерти Оттона II архиеп. Гизельхер Магдебургский в борьбе за власть поддержал герц. Генриха Строптивного, что, по-видимому, ук-

репило Феофано в намерении лишить вероломного архиепископа привилегий и восстановить Мерзебургское еп-ство. Однако вскоре Гизельхер перешел на сторону имп. Феофано, и в февр. 985 г. регентша, стремившаяся в тот период упрочить внутреннюю стабильность в королевстве, подтвердила грамотой сохранение им прежнего статуса и всех владений Магдебургской кафедры (Die Regesten. 1956. S. 444). После смерти имп. Феофано архиеп. Гизельхер Магдебургский оказался в числе главных советников имп. Адельгейды. Планы восстановления Мерзебургского епископства вновь были отложены. Во время торжественного освящения собора в Хальберштадте (992), где присутствовали мн. епископы и представители светской знати, О. возложил золотой скипетр на алтарь собора, тем самым гарантируя территориальную целостность диоцеза. Этот публичный символический акт фактически подтверждал, что Мерзебургское еп-ство не будет восстановлено.

За краткий период регентства имп. Адельгейды серьезных преобразований в церковной сфере не произошло. Начав править самостоятельно, О. во многом возвратился к курсу, который проводила его мать. По его инициативе вопрос о восстановлении Мерзебургской кафедры обсуждался на неск. синодах (в 997 в Ахене, в 1000 в Магдебурге, Ахене, Кведлинбурге), однако кафедра была восстановлена лишь в 1004 г., уже в правление кор. Генриха II. Тем не менее за намерение восстановить еп-ство О. удостоился похвалы от Титмара Мерзебургского (хронист рассматривал деяния государей в значительной степени именно сквозь призму истории своего диоцеза — *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*. 1935. P. 142).

В период единоличного правления О. стремился к усилению контроля над замещением ключевых церковных должностей. Одним из его первых самостоятельных решений в церковной политике стало назначение в 994 г. на епископскую кафедру Регенсбурга Гейхарда, несмотря на то, что его предшественник св. Вольфганг указал в качестве преемника др. кандидата — Тагинона, избранного соборным капитулом. Более половины всех епископов, рукоположенных в правление О., были членами придворной капеллы. Многие из них



занимали кафедры вопреки воле местных архиепископов, хотя в отличие от более поздней практики, существовавшей со времени правления Генриха II, при О. еще не проводились прямые назначения епископов в обход формальной процедуры избрания. При О. возросло число пожалований епископам графских титулов, земель и иных привилегий. Так, напр., значительные земельные пожалования получили от императора еп-ства Шнайер, Майсен, Хальберштадт и др.

С началом активной итал. политики представители церковной знати стали играть еще более значительную роль в окружении О. Хотя прежние авторитеты, такие как архиеп. Виллигиз Майнцский и еп. Хильдебольд Вормсский, сохраняли влияние на герм. землях, непосредственными советниками О. стали его новые приближенные из числа членов придворной капеллы, ученых клириков, духовных авторитетов. Важную роль представители этого круга стали играть после событий 997–998 гг. — предательства Иоанна Филагата. В 998 г. Герберт Ориакский был назначен архиепископом Равенны. В 999 г. Гериберт, совмещавший должности канцлера Германии и Италии, занял архиепископскую кафедру Кёльна. На епископскую кафедру Верчелли О. назначил члена придворной капеллы Льва. Перед этим назначением в городе произошел мятеж под рук. маркграфа Ардуина Иврейского, и предшественник Льва, еп. Петр († 997), был убит. За это преступление созданный в Риме Собор отлучил маркграфа от Церкви и лишил Ардуина и его сторонников большей части их владений в пользу еп-ства Верчелли. Ардуин был принужден совершить покаяние, ему запрещалось носить оружие и проводить на одном и том же месте 2 ночи подряд.

В правление О. получили распространение идеи о необходимости установления большей строгости и аскезы в мон-рях. Этому способствовало развитие монастырских реформ в Клонии (см. *Клонийская реформа*) и Горце. О. находился под влиянием аббата Клонии св. *Одилона* († 1048/49) и видного деятеля клонийской реформы *Аббона из Флери* († 1004). Проводником реформы в аббатстве Горце стал Готхард Хильдесхаймский († 1038), с 996 г. он был аббатом монастыря в Нидеральтайхе, а в 1001 г.

на недолгий срок по инициативе герц. Генриха Баварского также и в Тегернзе; в посл. его реформаторские начинания распространились и на мон-ри в Херсфельде и Кремс-мюнстере. В Италии О. покровительствовал подвижникам, ориентировавшимся в т. ч. на греч. монашескую традицию. Греко-латинский мон-рь святых Бонифация и Алексия на Авентине стал важным центром почитания Адальберта Пражского. Прп. Нил Россанский, приближенный О., вскоре после смерти императора, в 1004 г., основал мон-рь *Гроттаферрата*, в к-ром совмещались лат. и греч. монашеские традиции. Еще один духовный авторитет О. — св. Ромуальд, к-рого император ок. 1001 г. назначил аббатом мон-ря Сант-Аполлинаре-ин-Классе, основал конгрегацию камальдулов, чей устав предписывал суровые аскетические практики, строгие посты, обеты молчания и умерщвление плоти.

Для правления О. были характерны усиление епископата по сравнению со светской знатью, вовлеченность высших церковных иерархов в политику, в т. ч. их участие в военных кампаниях. Так, напр., решающую роль в подавлении мятежа в Тиволи в 1001 г. агнограф Тангмар приписывал не О., а еп. Бернварду Хильдесхаймскому (*Thangmar*. 1841. Р. 768–770). Траурный кортеж, доставлявший тело усопшего О. из Италии в герм. часть империи, возглавил архиеп. Гериберт Кёльнский, вскоре вступивший в противостояние с архиеп. Виллигизом Майнцским по поводу кандидатуры следующего короля: представители высшей церковной иерархии продолжали влиять на судьбу гос-ва и после смерти О.

В период регентства и в первые годы самостоятельного правления О. политика в отношении Папского престола основывалась на вынужденных компромиссах с рим. знатью. За свержением папы Иоанна XIV по инициативе рода Кресценциев и за повторным избранием антипапы Бонифация VII последовало низложение антипапы и избрание Иоанна XV — первоначально, по-видимому, в качестве компромиссной фигуры, устраивавшей и Кресценциев, и герм. властителей. По мере восстановления стабильности на герм. землях и возвращения сначала регентш, а потом и самого О. к более активной политике в Италии папа Иоанн XV стал все больше считаться с их интере-

сами. В 988 г. он присвоил архиепископский статус кафедре Пьяченцы, к-рую должен был возглавить приближенный имп. Феофано — Иоанн Филагат. В ходе конфликта 991–997 гг. по вопросу о замещении Реймской архиепископской кафедры папа Римский опирался на поддержку О. и герм. епископов, даже предлагал провести Собор в Ахене, тем самым фактически признав право О. и герм. епископата выступать в качестве защитников интересов Папского престола во Французском королевстве. В 993 г. папа причислил к лику святых еп. Ульриха (Удальриха) Аугсбургского (923–973), поддерживавшего политику деда и прадеда О. (это стало 1-м документально подтвержденным актом папы Римского о *канонизации*). К 995 г. папа Иоанн XV, неоднократно вызывавший недовольство рим. знати, прибегал к поддержке О. как защитника и покровителя в этом конфликте.

С похода О. в Италию в 996 г. началась его политика активного вмешательства в дела Папского престола. Если ставленниками Оттона I и Оттона II на Римской кафедре были угодные им кандидаты из итал. знати, то О. добился избрания 1-го папы герм. происхождения — Григория V. За императором был закреплен титул «защитник церкви святого Петра» (*advocatus Ecclesiae Sancti Petri*). Идея «согласия» императора и папы Римского, отчасти, по-видимому, вдохновленная примером визант. «симфонии» василевса и патриарха, нашла отражение в стихотворении еп. Льва Верчельского «О Григории и августе Оттоне» (*Versus de Gregorio et Ottone augusto*, 996). О. обещал способствовать распространению влияния Папского престола на подвластных ему землях, а понтифик в свою очередь дал обещание обеспечивать поддержку императора со стороны католич. Церкви. Императору в этом «согласии» отводилась доминирующая роль, укрепившаяся после 998 г., когда Григорий V стал обязан О. своим восстановлением на Папском престоле.

При избрании в 999 г. на Папский престол Герберта Ориакского союз императора и понтифика подчеркивался именем, к-рое принял новый папа Римский — Сильвестр II. Выбор имени свидетельствовал о стремлении О. символически уподобить себя рим. имп. св. *Константину Вели-*



кому (306–337), при котором папой Римским был св. *Сильвестр I* (314–335), по преданию исцеливший императора от проказы и крестивший его (см. в ст. «*Константинов дар*»). Христианизация язычников являлась важной задачей понтификата Сильвестра II. Это рассматривалось в т. ч. и как борьба с силами антихриста в преддверии Страшного Суда. Эсхатологические ожидания возникли накануне 1000 г. благодаря распространению букв. толкования пророчества о «новом небе и новой земле» в Откровении Иоанна Богослова (Откр 21. 1). Представление о близости Страшного Суда побуждало О. к покаянию, паломничествам в Гаргано (999) и в Гнезно (1000), а также к принятию на себя «апостольской» миссии по распространению христианства (и власти христ. империи).

Вместе с тем О. отказался признать законную силу «Константинова дара» — подложного акта, согласно к-рому имп. Константин Великий якобы передал папе Римскому Сильвестру I и всем Римским понтификам власть над землями Зап. Римской империи. Само решение О. избрать Рим в качестве резиденции противоречило идее этого документа. При участии еп. Льва Верчелльского, а также, по-видимому, самого папы Сильвестра II в 1001 г. издана имп. грамота, в к-рой оспаривалась подлинность «Константинова дара». О. утверждал, что дарует подвластные ему территории ап. Петру лишь из собственного великодушия, фактически отказываясь признавать также т. н. Оттоновскую привилегию (*Privilegium Ottonianum*), некогда дарованную Римским папам имп. Оттоном I и подтверждавшую границы *Папской области*, установленные в эпоху Каролингов. Нем. исследователи П. Э. Шрамм и Г. Альтхоф придавали особое значение тому, что в грамоте говорилось именно о даре императора самому ап. Петру, а не папам Римским (*Schramm*. 1929. S. 174–175; *Althoff*. 1996. S. 121–129). В документе недвусмысленно упоминалось и о том, что мн. прежние папы были порочны и недостойны Римского престола, чем оправдывалось право императора на вмешательство в дела Церкви в роли «защитника интересов св. Петра». Так О. подчеркивал свою роль как непосредственного исполнителя воли Господа. Об этом же свидетельству-

ет и титулатура, использовавшаяся в его грамотах в последние годы правления: во время паломничества в Гнезно к имп. титулу добавлялось «раб Иисуса Христа» (*servus Jesu Christi*), а после возвращения из него в Рим — «раб апостолов» (*servus apostolorum*), что соотносится с папским титулом «раб рабов Божиих» (*servus servorum Dei*).

Статус императора, с т. зр. О., подразумевал его власть над Римом как центром христ. мира и особую духовную миссию, к-рую сам О. на протяжении последних лет правления истово стремился исполнять. Немаловажной частью этой миссии было распространение влияния Римской Церкви на цовых территориях к востоку от герм. земель. Теперь это было связано для О. уже не только с локальными интересами герм. знати, но и с борьбой за влияние с Византийской империей, в тот период тоже активно участвовавшей в христианизации славян. Именно деятельность О. в значительной степени определила дальнейший ход церковной, культурной и политической истории региона: при нем был заложен фундамент развития самостоятельных католич. архиеп-ств Польши и Венгрии в юрисдикции Папского престола. Гнезненское архиеп-ство в Польше было создано во время паломничества О. к гробнице св. Адальберта. Гнезно были подчинены епископства Колобжега, Кракова и Вроцлава. Первым архиепископом Гнезно стал сводный брат Адальберта Пражского — *Гауденций* (еще до создания кафедры он был рукоположен как «архиепископ св. Адальберта»). В 994 г. именно св. Адальберт крестил буд. 1-го венг. кор. Вайка, принявшего имя Стефан. О., возможно, был его восприемником и даровал Стефану копию одной из главных реликвий и инсигний герм. государей — св. коня. Гранское архиеп-ство в Венгрии возглавил ученик св. Адальберта — Астрик. Окончательно церковная самостоятельность Венгрии была подтверждена на хофтаге в Равенне (апр. 1001). Архиепископы Зальцбурга лишались возможности проводить миссионерскую деятельность во владениях венг. кор. Стефана I. Тогда же по просьбе польск. кор. Болеслава I О. направил миссионеров на польские земли. Посмертное почитание св. Адальберта Пражского при поддержке императора насаждалось в Польше и Венгрии, по

повелению О. частицы мощей святого были отправлены в Ахен, Рим, Равенну, Льеж, Райхенау.

О. стремился влиять на церковную политику и в сопредельных регионах: во Франции он вмешался в спор по поводу замещения Реймской архиепископской кафедры, в 994 г. на Соборе в Лиможе поддержал мон-рь Сен-Рикье в противостоянии с графами Фландрии по вопросу о возвращении обители реликвий. В 996–998 гг. выступил на стороне жителей Венеции в конфликте с еп. Беллуно за контроль над г. Читтанова в Венецианской лагуне. В 996 г. О. был крестным отцом сына венецианского дожа Пьетро II Орсеоло (991–1009) (мальчик получил имя Оттон), а в 1001 г. — его дочери. Венецианцы являлись важными союзниками О. в его стремлении распространять христианство на землях к востоку от своих владений, противостоя тем самым расширению визант. влияния.

Церковное искусство и культура.

В эпоху правления О. культурный подъем — т. н. Оттоновское возрождение — достиг своего апогея. В основе искусства этого времени лежал синтез культурных традиций, восходивших к Византии, Италии, каролингской Франции, классической античности, переосмысленных в новом контексте под покровительством государей Саксонской династии. При этом произведения, создававшиеся в период правления О., отличались большим своеобразием, чем памятники предшествовавшего времени. Этому способствовал в т. ч. глубокий личный интерес О. к духовной жизни, его стремление покровительствовать выдающимся интеллектуалам и христ. подвижникам.

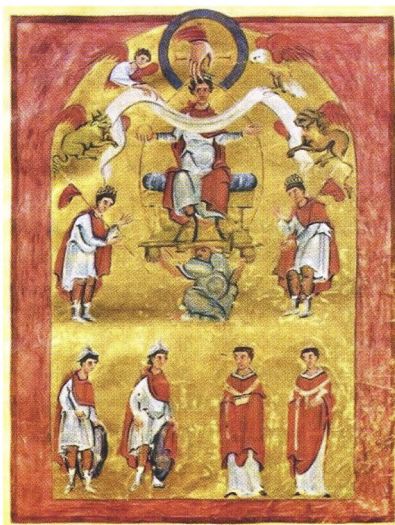
При дворе О. особое внимание уделялось лит. творчеству. Известны поэтические строки в письме О. Герберту Ориакскому (997), по-видимому, принадлежащие перу государя. О. отмечает, что прежде не занимался стихосложением, но теперь чувствует в себе стремление и способность сочинить «столько песен, сколько людей обитает в Галлии» (*Gerbert von Reims*. 1966. S. 223). В этом можно видеть влияние его наставника, Герберта Ориакского, автора мн. поэтических произведений, в т. ч. посвящения Оттону II и западнофранк. кор. Лотарю III, а также стихов, прославляющих философа *Бозция*.

Мн. церковные авторы восхваляли в стихах величие О. Помимо вышеупомянутого стихотворения еп. Льва Верчелльского «О Григории и августе Оттоне» сохранилось также и его посмертное восхваление О. в стихотворении «Об Оттоне и Генрихе» (ок. 1003). Примечательна написанная в 997 г. «Песнь-акrostих к императору Оттону» (*Carmen acrostichum ad Ottonem imperatorem*) аббата Аббона из Флёри. Это стихотворение необычайной технической сложности представляет собой еще и своеобразное графическое произведение. Первая строка, напоминающая молитвенную формулу обращения к О., вплетена в текст 6 раз, повторена в средней (18-й) и в финальной строках, а также составлена по вертикали из первых, центральных и финальных букв каждой строки. Тем самым автор «зашифровал» в своем тексте изображение обрамленного креста, а кроме того, так же по вертикали, спрятал слова «Оттон цезарь» (*Otto Caesar*) и «Аббон аббат» (*Abbo abba*). Обращение к императору как к защитнику католич. Церкви здесь представлено как особый, сакральный, акт, стихотворение явно подразумевало не только прямое прочтение, но и медитативное размышление над мистическим смыслом зашифрованных христ. символов.

Расцвет переживала житийная литература, чему способствовало распространение почитания новых христ. подвижников: Ульриха Аугсбургского, Адальберта Пражского, 5 монахов-отшельников (последователей св. Ромуальда, погибших от рук язычников в ходе миссии в Польше).

Продолжалось развитие соборных школ в городах с ключевыми епископскими кафедрами (Кёльн, Трир, Магдебург, Майнц), а также мон-рей, особенно тех, к-рые были тесно связаны с родом Людольфингов (Эссен, Гандерсхайм и др.). Благодаря покровительству императора новый расцвет переживали и обители, знаменитые еще с каролингской эпохи, в т. ч. Райхенау и Санкт-Галлен.

В Трире при архиеп. Эгберте работал скрипторий, в к-ром трудился выдающийся мастер книжной миниатюры, известный как мастер «Регистра» Григория. В скриптории мон-ря Райхенау для Трира были заказаны такие выдающиеся памятники оттоновской книжной иллюстрации, как Кодекс Эгберта и Псалтирь Эгберта. В ювелирных мастер-



Триумф имп. Оттона III.

Миниатюра из Евангелия Лиутхара.

Ок. 1000 г.

(Aachen. Domschatzkammer. 25. Fol. 16r)

ских Трира в этот период было создано множество шедевров, в т. ч. один из самых знаменитых средне-век. реликвариев — алтарь-реликварий, предназначенный для хранения ремешка сандалии ап. Андрея: инкрустированный дубовый ковчег, на крышке к-рого находится скульптура, изображающая фигуру апостола в сандалии; ее ремешок украшен драгоценными камнями. К числу др. произведений трирских мастерских оттоновской эпохи принадлежат реликварий для хранения частиц посоха ап. Петра и драгоценный переплет, сохранившийся как часть более позднего Золотого Кодекса Эхтернаха (сер. XI в.).

Среди относящихся к эпохе О. произведений скриптория мон-ря Райхенау следует упомянуть Евангелие Лиутхара (ок. 1000, название дано по имени создателя манускрипта). В рукописи содержится знаменитая миниатюра, представляющая христотиметический образ императора (вероятно, именно О., а не его преемника) в античной тунике и пурпурном плаще, с державой в левой руке и — впервые в истории имп. иконографии — в мандорле, которую прежде использовали лишь при изображении Христа. Рука Господа коронует государя (важно, что коронация изображена как происходящая без посредничества папы Римского), 4 евангелиста держат перед императором развернутую белую ленту, символизирующую, вероятно, свиток со Свящ. Писанием. У подножия трона правителю поклоняются

2 знатных мужа в коронах (в них мн. исследователи усматривают персонификации кор. Болеслава I Польского и кор. Стефана I Венгерского: *Fried.* 1989), уровнем ниже — 2 вооруженных знатных мужа и 2 архиепископа. Эта миниатюра, символически представляющая Свящ. Римскую империю, освященную Господом, близка по форме к визант. иконописи.

Датировка Евангелия из Райхенау, тоже содержащего миниатюру с изображением императора, более спорна: по одному предположению, оно было создано ок. 1000 г. по заказу О., по другому — уже при его преемнике, Генрихе II. На миниатюре изображен император на троне в окружении 2 представителей светской знати и 2 архиепископов с поклоняющимися ему и приносящими дары персонификациями 4 частей империи (Рим, Галлия, Германия и слав. земли). Миниатюра тесно связана с той же иконографической традицией, что и изображение из Евангелия Лиутхара, хотя она в меньшей степени насыщена духовной символикой, связанной с уподоблением светского государя Христу.

Важные памятники ювелирного искусства оттоновской эпохи, преподнесенные в качестве даров, сохранились в жен. мон-ре в Эссене. В их числе церемониальный меч, к-рый О. подарил мон-рю, вероятно, при визите в февр. 993 г. Его основой служил клинок, по-видимому использовавшийся как боевое оружие во 2-й пол. X в., рукоять и ножны были украшены золотой инкрустацией с тонкой филигранью. В честь святых покровителей г. Эссена он стал именоваться мечом святых Космы и Дамиана. В дар мон-рю был преподнесен крест с крупными эмальями — созданный ок. 1000 г. дубовый выносной крест высотой примерно 0,5 м, украшенный золотом, драгоценными камнями и 5 эмальями (в центре и на концах), на к-рых изображены соответственно сцена «Распятие» и персонификации евангелистов. У основания креста помещена античная камея, изображающая голову Медузы горгоны (античный талисман-горгонеийон), вероятно олицетворявшая зло, побежденное Христом.

В мон-ре Санкт-Галлен, имевшем во времена правления О. богатые культурные, прежде всего лит. и муз. традиции, наступил период нового

подъема. Яркой фигурой в Санкт-Галлене того времени был преподаватель монастырской школы Ноткер III Губастый (ок. 950–1022) — автор первых переводов на древневерхненем. язык ряда церковных текстов, важнейшим из к-рых стал комментированный перевод Псалтири, а также сочинений античных авторов, включая «Утешение философией» Боэция, «О бракосочетании Филологии и Меркурия» Марциана Капеллы, «Категории» и «Об истолковании» Аристотеля. Среди несохранившихся переводов Ноткера были ветхозаветная Книга Иова, «Буколики» Вергилия и «Андрей» Теренция.

Важным церковным деятелем эпохи О. был его наставник и сподвижник — еп. Бернвард Хильдесхаймский. По его инициативе в Хильдесхайме основан мон-рь св. Михаила, где уже после смерти О. (после 1010) под рук. еп. Бернварда была построена церковь — выдающийся архитектурный памятник эпохи. В 993 г. по инициативе епископа в монастыре возвели небольшую капеллу, посвященную Животворящему Кресту, в драгоценном реликварии епископ поместил частицы Св. Креста, переданные в дар императором. В Хильдесхайме хранится богато инкрустированный выносной крест, изготовленный, вероятно, уже в XII в., но традиционно именуемый Крестом еп. Бернварда (по-видимому, он заменил первоначальный реликварий, созданный при еп. Бернварде). Др. выдающееся творение церковного прикладного искусства, т. н. колонна еп. Бернварда, находящаяся в хильдесхаймском кафедральном соборе, возможно, тоже была даром еп. Бернварду от О. (либо создана вскоре после его смерти). Колонна еп. Бернварда представляет собой любопытный пример синтеза христианской и античной римской традиций: на увенчанной крестом бронзовой колонне изображены события из жизни Христа — в форме ленты, вьющейся спиралью, подобно рельефу на колонне имп. Траяна (113 г. по Р. Х.) в Риме.

Если еп. Бернвард Хильдесхаймский развивал свою епархию как духовный и культурный центр благодаря близости и поддержке императора, то архиеп. Виллигиз Майнцский — скорее вопреки напряженным отношениям с О. Игравший ключевую политическую роль в период

регентства и сохранявший влияние в первые годы самостоятельного правления О., архиеп. Виллигиз еще в 994/5 г. освятил мон-рь св. Виктора в Майнце в присутствии юного государя. В дальнейшем архиепископ Майнцский постепенно отдалился от О., но не поступил своим амбициями. Строительство нового, грандиозного собора в Майнце (закончено в 1009) стало демонстрацией могущества и богатства архиепископа. Вероятно, немаловажным стимулом к этому стало стремление иметь в архиеп-стве собор, достойный стать местом королевских коронаций (в то время как Ахен принадлежал к юрисдикции архиепископов Кёльнских — главных конкурентов архиепископов Майнцских в споре за право короновать германских королей). Сохранились свидетельства существования драгоценного распятия, заказанного архиеп. Виллигизом (ок. 1000), — Креста Бенно. По сохранившимся описаниям, распятие представляло собой шедевр ювелирного искусства, впечатлявший масштабом, и было главным сокровищем кафедрального собора в Майнце. На деревянном кресте находилась золотая, украшенная драгоценными камнями фигура Христа весом 600 фунтов (ок. 272 кг). Распятие, по-видимому, было утрачено еще в средние века. Возможно, заказ Креста Бенно тоже был частью борьбы архиепископа Майнцкого с представителями Кёльнской кафедры за первенство: это распятие должно было превзойти великолепием кёльнский Крест Геро (подробнее см. в ст. *Кёльн*).

Выдающимся памятником оттоновского ювелирного искусства является Крест Лотаря. Он был преподнесен в дар Ахенской капелле ок. 1000 г. Деревянный, инкрустированный золотом и драгоценными камнями выносной крест (высотой 0,5 м), по-видимому, был изготовлен в Кёльне. Одна его сторона богато украшена инкрустацией, в центре, среди множества драгоценных камней и жемчужин, помещена античная камея с портретом имп. Октавиана Августа. В близких по времени и стилю аналогах (таких, как Крест Феофано, сер. XI в.) на этом месте помещалось изображение Христа; использование изображения рим. императора позволяет видеть в Кресте Лотаря прямое воплощение идеи христомимесиса императора. У основания

в крест вделана каролингская печать IX в. из горного хрусталя с изображением кор. Лотаря (предположительно Лотаря I или Лотаря II), которая в контексте эпохи могла ассоциироваться с западнофранк. кор. Лотарем III и с его преемниками на франц. престоле. Каролингская печать, помещенная под изображением императора, была значительно меньше его по размеру, что напоминает оттоновскую миниатюру, где зависимые от государя представители знати изображались ниже его трона, а их фигуры были меньшими по размеру. Также эта деталь могла служить отсылкой к образу диавола, побежденного Христом. На оборотной стороне креста на гладкой поверхности выгравировано изображение распятого Спасителя. Над распятием изображена рука Господа в языках пламени, опускающая на Христа лавровый венок, в центре к-рого — голубь, воплощающий Св. Духа, у подножия креста — поверженный змий-искуситель, с правой и левой стороны — Солнце и Луна. Т. о., парадной «императорской» стороне креста противопоставлена подчеркнута аскетичная, но изобилующая духовной символикой сторона с изображением Царя Царей. Одно из возможных предназначений подобного двустороннего креста во время литургии состоит в том, чтобы парадная сторона была обращена к народу, тогда как сам император, молясь, видел перед собой лишь сторону с распятием. Это произведение, причудливо соединившее образы, связанные с античным Римом и с христ. традицией, с имперским величием и со смирением государя в подражание Христу, стало выразительным отображением политической и теологической концепций, лежавших в основе императорской власти О.

Ист.: *Annales Quedlinburgenses* // MGH. SS. Scr. 1839. T. 3. P. 65–78; *Thangmar. Vita Bernwardi episcopi Hildesheimensis* // Ibid. 1841. T. 4. P. 754–782; *Annales Hildesheimenses. Hannover*, 1878. P. 24–28. (MGH. SS. Script. Rer. Germ.; 8); *La cronaca veneziana del diacono Giovanni* // *Cronache Veneziane antichissime* / Ed. G. Monticolo. R., 1890. Vol. 1; MGH. Dipl. Reg. Imp. T. 2. P. 393–877; *Ademar de Chabannes. Chronique* / Ed. J. Chavanon. P., 1897; *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon* / Ed. R. Holtzmann. B., 1935. (MGH. SS. Script. Rer. Germ. NS; 9); *Abbonis Floriacensis Carmen acrostichum ad Ottonem imperatorem* / Ed. K. Strecker // MGH. AA. Poet. 1939. T. 5. Pars 1.2: *Die Ottonenzeit*. P. 469–471; *Leo von Vercelli. Versus de Gregorio et Ottone augusti. Versus de Ottone et Heinricho* / Ed. K. Strecker

// Ibid. P. 477–483; *Gallus Anonymus*. Cronicae et gesta ducum sive principum Polonorum / Ed. K. Maleczyński. Kraków, 1952. (MPH. N. S. 2); Die Regesten des Kaiserreiches unter Otto III. / Hrsg. J. F. Böhmer, M. Uhlirz. Graz; Köln, 1956. (Regesta imperii. 2. 3); *Gerbert von Reims*. Die Briefsammlung / Hrsg. Weigle. Weimar, 1966. (MGH. Epp. Briefe; 2); *Bruno Querfurtensis*. Vita S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris altera: Redactio longior / Ed. J. Karwasinska // MPH. N. S. 1969. T. 4. Pars I. P. 1–41; *idem*. Vita quinque fratrum eremitarum / Ed. J. Karwasinska // Ibid. 1973. T. 4. Pars 3. P. 27–84; *Rudolfus Glaber*. Historia // *Idem*. Opera / Ed. J. France. Oxf., 1989. P. 2–253.

Лит.: *Schramm P. E.* Kaiser, Rom und Renovatio: Studien zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedankens vom Ende des karolingischen Reiches bis zum Investiturstreit. Lpz.; B., 1929; *Müller-Mertens E.* Das Zeitalter der Ottonen. B., 1955; *Santifaller L.* Zur Geschichte des ottonisch-salischen Reichskirchensystems. W., 1964²; *Fleckenstein J.* Die Hofkapelle der deutschen Könige. Stuttg., 1966. Tl. 2: Die Hofkapelle in Rahmen der ottonisch-salischen Reichskirche; *он же* [Флекенштейн И.]. Империя Оттонов в X ст. // Бульст-Тиле М. Л., Йордан К., Флекенштейн И. Свящ. Римская империя: Эпоха становления / Пер. с нем.: К. Л. Дробинская, Л. Н. Ицборская; ред.: И. О. Ермаченко. СПб., 2008. С. 11–148; *Колесницкий Н. Ф.* «Святая Римская империя»: Притязания и действительность. М., 1977; *Pauler R.* Das Regnum Italiae in ottonischer Zeit: Markgrafen, Grafen und Bischöfe als politische Kräfte. Tübingen, 1982; *Hoffmann H.* Eigendiktat in den Urkunden Ottos III. und Heinrichs II. // DA. 1988. Bd. 44. S. 390–423; *Ladner G. B.* L'immagine dell'imperatore Ottone III. R., 1988; *Wölter H.* Die Synoden im Reichsgebiet und in Reichsitalien v. 916 bis 1056. Paderborn etc., 1988. S. 129–210; *Zeillinger K.* Otto III. und die Konstantinische Schenkung: Ein Beitrag zur Interpretation des Diploms Kaiser Ottos III. für Papst Silvester II. (DO III. 389) // Fälschungen im Mittelalter. Hannover, 1988. Bd. 2. S. 509–536; *Fried J.* Otto III. und Boleslaw Chrobry: Das Widmungsbild des Aachener Evangeliiars, der «Akt von Gnesen» und das frühe polnische und ungarische Königtum: Eine Bildanalyse und ihre historischen Folgen. Stuttg., 1989; *Glocker W.* Die Verwandten der Ottonen und ihre Bedeutung in der Politik: Stud. zur Familienpolitik und zur Genealogie des sächsischen Kaiserhauses. Köln; W., 1989; *Sansterre J. M.* Otto III et les saints ascètes de son temps // RSChIt. 1989. Vol. 43. P. 377–412; *Jantzen H.* Ottonische Kunst. B., 1990; *Görich K.* Otto III., Romanus Saxonius et Italicus: Kaiserliche Rompolitik und sächsische Historiographie. Sigmaringen, 1993; *idem*. Otto III. öffnet das Karlsgrab in Aachen: Überlegungen zu Heiligenverehrung, Heiligsprechung und Traditionsbildung // Herrschaftsrepräsentation im ottonischen Sachsen. Sigmaringen, 1998. S. 381–430; *idem*. Otto III. // NDBiogr. 1999. Bd. 19. S. 662–665; *McKitterick R.* Ottonian Intellectual Culture in the Tenth Century and the Role of Theophanu // Early Medieval Europe. Oxf., 1993. Vol. 2. N 1. P. 53–74; *Struve T.* Otto III. // LexMA. Bd. 6. Sp. 1568–1570; *Althoff G.* Otto III. Darmstadt, 1996; *idem*. Die Ottonen: Königsherrschaft ohne Staat. Stuttg., 2013³; *Eickhoff E.* Theophanu und der König: Otto III. und seine Welt. Stuttg., 1996; *idem*. Kaiser Otto III.: Die erste Jahrtausendwende und die Entfaltung Europas. Stuttg., 1999; Otto III. —

Heinrich II.: Eine Wende? / Hrsg. B. Schneidmüller, S. Weinfurter. Sigmaringen, 1997; *Falkenstein L.* Otto III. und Aachen. Hannover, 1998; *Mayr-Harting H.* Ottonian Book Illumination: An Hist. Study. L., 1999². 2 vol. in 1; *Körntgen L.* Königsherrschaft und Gottes Gnade: Zu Kontext und Funktion sakraler Vorstellungen in Historiographie und Bildzeugnissen der ottonisch-frühsalischen Zeit. B., 2001; *D'Acunzio N.* Nostrum Italicum regnum: Aspetti della politica italiana di Ottone III. Mil., 2002; Polen und Deutschland vor 1000 Jahren: Die Berliner Tagung über den «Akt von Gnesen». B., 2002; *Bachrach D. S.* Military Chaplains and the Religion of War in Ottonian Germany, 919–1024 // Religion, State and Society. 2011. Vol. 39. N 1. P. 13–31; *Garrison E. B.* Ottonian Imperial Art and Portraiture: The Artistic Patronage of Otto III and Henry II. Farnham, 2012.

А. С. Ануфриева

ОТТОН IV (1175/76 — 19.05.1218, замок Харцбург, ныне земля Н. Саксония, Германия), германский король (с 1198, единолично в 1208–1211), император Свящ. Римской империи (с 1209); из династии Вельфов. Третий сын Генриха Льва († 1195), герцога Баварии и Саксонии, и Матильды (Мод) Английской († 1189), дочери англ. кор. Генриха II Плантагенета (1154–1189) и Алиеноры Аквитанской († 1204). В 1180 г. из-за конфликта с имп. Фридрихом I Барбароссой и рядом герм. князей герц. Генрих Лев, отец О., был лишен большей части своих владений (кроме Брауншвейга и Лüneбурга), в 1182 г. ему вместе с семьей пришлось удалиться в изгнание ко двору англ. кор. Генриха II. Детство О. прошло во владениях Плантагенетов, в Англии и на их континентальных землях (в Нормандии, Анжу, Мене, Пуату, Аквитании). В документах англ. казначейства сохранились записи о расходах на содержание двора герц. Генриха Льва, в т. ч. на учителей для О. и его младшего брата Вильгельма. О. отличался высоким ростом и крепким телосложением, считался искусным рыцарем, любил поэзию трубадуров и романы. На его личном гербе наряду с имперским орлом были изображены 3 леопарда — символ Плантагенетов (*Giese M.* Der Adler als kaiserliches Symbol in staufischer Zeit // Staufisches Kaisertum im 12. Jh. Regensburg, 2010. P. 330). О. пользовался расположением своего дяди по материнской линии Ричарда (в 1189–1199 король Англии Ричард I Львиное Сердце). Вскоре после восшествия на престол Ричард I дал О. в качестве феода англ. графство Йоркшир (1190), но из-за протеста местных баронов отменил это

решение. В кон. 1192 г. англ. король, возвращавшийся из 3-го крестового похода, был захвачен в плен австр. герц. Леопольдом V, который передал его имп. Генриху VI Штауфену (1191–1197, король Сицилии с 1194). В февр. 1194 г. кор. Ричард I освободили в обмен на выплату огромного выкупа и выдачу неск. заложников, среди к-рых были О. и его младший брат Вильгельм. После возвращения О. в Англию (к дек. 1194) возник план его женитьбы на Маргарите, дочери шотл. кор. Вильгельма I Льва (1165–1214), с тем чтобы О. стал его наследником. Однако из-за недовольства части шотл. знати брак не состоялся. После смерти герц. Генриха Льва (6 авг. 1195) основная часть его владений перешла к старшему сыну Генриху († 1227), в результате женитьбы ставшему также пфальцграфом Рейнским. О. унаследовал лишь г. Хальденслебен (ныне земля Саксония-Анхальт). Осенью 1196 г. получил от англ. кор. Ричарда I богатое графство Пуату.

После скоропостижной кончины имп. Генриха VI (28 сент. 1197) большинство герм. князей отказались признать новым королем его малолетнего сына Фридриха (имп. Фридрих II Штауфен в 1220–1250). Сторонники династии Штауфенов в марте 1198 г. в Мюльхаузене избрали на герм. престол младшего брата Генриха VI, Филиппа Швабского (9 сент. коронован в Майнце). В противовес им архиеп. Кёльнский Адольф фон Альтена (1193–1205) созвал собственный избирательный съезд и обратился за поддержкой к англ. кор. Ричарду I. Тот предложил кандидатуру О. и оказал ему значительную финансовую помощь. О. поддержали мн. нижнегерм. князья (некоторые из них еще в 1194 стали вассалами Ричарда I в обмен на крупные денежные пожалования — *Huffman*. 2000. P. 146–169), а также жители Кёльна, заинтересованные в укреплении традиц. торговых связей с Англией. О. был официально избран королем в Кёльне (9 июня) и коронован в Ахене (12 июля) (поскольку подлинные королевские *инсигнии* находились у Филиппа Швабского, для коронации О. были изготовлены другие). В благодарность жителям Кёльна за помощь О. пожертвовал 3 золотые короны для гробницы Трех волхвов в Кёльнском соборе (ок. 1200). О. поддержал и его старший брат Генрих, вернувшийся

ся из крестового похода. По соглашению в Падерборне (май 1202) он передал О. Брауншвейг, а младшему брату Вильгельму — Люнебург. И О., и Филипп Швабский обратились за поддержкой к новому папе Римскому *Иннокентию III* (1198–1216), к-рый первоначально занимал неопределенную позицию, но к кон. 1200 г. встал на сторону О. (публично объявил о его поддержке в марте 1201 через посланных в Германию легатов; подробнее об участии папы Римского в герм. политике см. в ст. *Иннокентий III*). Гибель кор. Ричарда I при осаде замка Шалю в Лимузене (6 апр. 1199) временно лишила О. англ. поддержки. Младший брат и преемник Ричарда I — кор. Иоанн I Безземельный (1199–1216) отказался выделить О. долю казны и драгоценностей, завещанные ему Ричардом I, а в мае 1200 г. заключил мир с франц. кор. *Филиппом II Августом* (1180–1223), союзником Филиппа Швабского, и по условиям соглашения обязался прекратить поддержку О. После нескольких обращений папы Иннокентия III английский король заключил союз с О. (8 сент. 1202), однако из-за разногласий в лагере своих сторонников О. не смог оказать реальной помощи кор. Иоанну I Безземельному, к-рый потерпел поражение в военной кампании 1204 г., потеряв Нормандию. К кон. 1204 г. Филиппа Швабского признали королем многие бывшие сторонники О., в т. ч. его старший брат Генрих, пфальцграф Рейнский, а также Адольф фон Альтена, архиеп. Кёльнский, и Генрих I Смелый, герцог Брабанта (1183–1235). Несмотря на то что папа Римский Иннокентий III требовал от германских князей признать королем О. и отлучил от Церкви архиепископа Кёльнского, в янв. 1206 г. Филипп Швабский был повторно избран королем и коронован в Ахене. О. потерпел поражение в решающем сражении при Вассенберге близ Ахена (27 июля 1206) и отступил в родовые владения в Брауншвейге. Весной—летом следующего года он побывал в Англии и получил финансовую помощь от кор. Иоанна I Безземельного, но в Германии лишился почти всех сторонников. Папа Римский Иннокентий III начал переговоры о признании королем Филиппа Швабского. Однако 21 июня 1208 г. тот был убит пфальцграфом Баварии Оттоном

Виттельсбахом из-за отказа Филиппа Швабского выдать за него свою дочь Беатрису.

О. остался единственным претендентом на престол, и вскоре ему присягнули практически все герм. князья (повторно избран королем 11 нояб. 1208). В мае 1209 г. его примирение со Штауфенами было скреплено помолвкой с 11-летней дочерью Филиппа Швабского Беатрисой. Серьезную поддержку О. в этот период оказал монашеский орден *цистерцианцев*, покровителем к-рого (*advocatus specialis*) он стал в сент. 1208 г. (*Renzi*. 2015. P. 105–112). Чтобы получить от папы Римского Иннокентия III согласие на имп. коронацию, в марте 1209 г. О. подтвердил заключенное еще в 1201 г. в Нойсе соглашение о признании прав Римского понтифика на ряд территорий в Центр. Италии (см. в ст. *Иннокентий III*). О. прибыл с большим войском в Рим, был коронован как император (4 окт. 1209), после чего вернулся в Сев. Италию и попытался скоординировать с англ. кор. Иоанном I Безземельным план совместного нападения на общего врага — франц. кор. Филиппа II Августа. Однако Иоанн I, занятый улаживанием внутренних конфликтов в Англии, не был готов к вторжению на континент, поэтому О. решил укрепить свое положение в Италии. К кон. 1209 г. он восстановил контроль над переданными ранее папе Римскому землями в Центр. Италии, а осенью следующего года вторгся на территорию Сицилийского королевства (возможно, при поддержке части местной знати). В ответ Иннокентий III отлучил О. от Церкви (18 нояб. 1210) и освободил всех его вассалов от принесенной присяги. Практически без боя О. установил контроль над большей частью Юж. Италии, кроме крайнего юга Калабрии, но в отсутствие флота не смог напасть на Сицилию, где находился Фридрих Штауфен (*Oldfield*. 2008). Однако уже осенью 1211 г. О. пришлось отправиться в Германию, где его отлучение от Церкви привело к восстанию князей, к-рые провозгласили королем Фридриха Штауфена (коронован в Ахене 9 дек. 1212).

Тем не менее О. удалось сохранить прочные позиции на севере и западе Свящ. Римской империи. Совместно с англ. кор. Иоанном I Безземельным он начал готовить кампанию против Франции. В июле 1212 г. О. наконец

обвенчался с Беатрисой Штауфен. Поскольку по материнской линии она находилась в родстве с визант. династией Ангелов, О., возможно, рассчитывал и на престол *Латинской империи*, однако скорострительная смерть Беатрисы (11 авг. 1212) нарушила эти планы. К нач. 1214 г. оформилась большая антифранц. коалиция, в которую помимо О. и Иоанна Безземельного вошли граф Фландрии, граф Булони, граф Голландии, герцог Лотарингии, а также герцог Брабанта, на дочери которого Марии († 1260) О. женился в мае 1214 г. (брак оказался бездетным). Союзникам не удалось скоординировать вторжение во Францию одновременно с севера и юго-запада. Кор. Иоанн I Безземельный в нач. июля потерпел поражение под Ларош-о-Муаном (в Анжу) и отступил к побережью. О. и нидерланд. князья встретились с франц. войском в решающем сражении при Бувине близ Лилля (27 июля 1214), где потерпели сокрушительное поражение. О., под к-рым был ранен конь, бежал с поля боя. Его имп. знамя с позолоченным орлом захватили французы (позднее его передали Фридриху II). Сражение при Бувине стало одним из крупнейших в Зап. Европе в XII–XIII вв., его исход определил доминирование франц. династии Капетингов в сев.-зап. регионе более чем на 100 лет.

В сент. 1214 г. англ. кор. Иоанн I Безземельный заключил мир с французским кор. Филиппом II Августом, после чего отказался от поддержки О., хотя формально продолжал признавать его императором. К 1215 г. под властью О. остались лишь родовые земли в Брауншвейге. Попытка представителей О. на *Латеранском IV Соборе* добиться снятия с императора церковного отлучения окончилась неудачей (нояб. 1215). В мае 1218 г. О. серьезно заболел и составил завещание, назначив наследником старшего брата Генриха, имп. инсигнии он распорядился отослать Фридриху II. Перед смертью он принес покаяние и прошел обряд бичевания (флагелляции), после чего Сигфрид I фон Лихтенберг, еп. Хильдесхаймский (1216–1221), снял с него церковное отлучение. Сохранилось подробное описание кончины О., составленное цистерцианским аббатом Фридрихом из Валькенрида (*Narratio de morte Ottonis IV imperatoris // Thesaurus novus anecdotorum / Ed.*

Е. Martène, U. Durand. Lutetiae Parisiorum, 1717. Vol. 3. Col. 1373–1378). О. похоронен в родовой гробнице в ц. св. Власия в Брауншвейге. В память об О. его вдова Мария основала цистерцианский мон-рь в Биндерене (Сев. Брабант).

Правление О. традиционно рассматривается как решающий период в процессе политической раздробленности на германских землях. Совр. исследователи связывают его неудачи с властным и вспыльчивым характером; сыграли свою роль и попытки перенести на герм. почву элементы политической культуры, характерной для более централизованной монархии Плантагенетов, что вызывало недовольство большинства князей Свящ. Римской империи (Althoff, 2009).

О. имел репутацию покровителя поэтов и ученых. Англ. автор Гервасий Тильберийский (с кон. XII в. жил на континенте) написал для него между 1210 и 1214 гг. большой историко-географический труд «Императорские досуги» (Otia Imperialia). Вероятно, при дворе О. нек-рое время жил знаменитый нем. миннезингер Вальтер фон дер Фогельвейде.

Ист.: *Innocent. III, papa. Regestum super negotio Romani imperii* // PL. 216. Col. 995–1174; Idem / Ed. Fr. Kempf. R., 1947; *Arnoldi Chronica Slavorum*. Hannover, 1868. (MGH. SS. Script. Rer. Germ.; 14) (рус. пер.: *Арнольд Любекский. Славянская хроника* / Пер.: И. В. Дьяконов // *Адам Бременский, Гельмольд из Босау, Арнольд Любекский. Славянские хроники*. М., 2011. С. 305–488); *Burchardi praepositi Urspergensis Chronicon*. Hannover, 1916. (MGH. SS. Script. Rer. Germ.; 16); *Gervase of Tilbury. Otia Imperialia: Recreation for an Emperor* / Ed. S. E. Banks, J. W. Binns. Oxf., 2002.

Лит.: *Schnith K. Otto IV. und Gervasius von Tilbury: Gedanken zu den Otia imperialia* // *Historisches Jb. Münch.*, 1963. Bd. 82. S. 50–69; *Kronenberg K. Kaiser Otto IV. im Werk Walthers von der Vogelweide* // *Braunschweigische Heimat*. 1986. Bd. 72. S. 9–14; *Ahlens J. Die Welfen und die englischen Könige, 1165–1235*. Hildesheim, 1987; *Schaller H.-M. Das geistige Leben am Hofe Kaiser Ottos IV. von Braunschweig* // *DA*. 1989. Bd. 45. S. 54–82; *Дюби Ж. Битва при Бувине* (27 июля 1214 г., воскресенье). М., 1999; *Huffman J. P. The Social Politics of Medieval Diplomacy: Anglo-German Relations (1066–1307)*. Ann Arbor, 2000; *Krieb S. Vermitteln und Versöhnen: Konfliktregelung im deutschen Thronstreit, 1198–1208*. Köln, 2000; *Hucker B.-U. Otto IV.: Der wiederentdeckte Kaiser: Eine Biographie*. Fr./M., 2003; *Oldfield P. Otto IV. and Southern Italy* // *Archivio Normanno-Svevo*. R., 2008. Vol. 1. P. 9–30; *Althoff G. Otto IV.: Woran scheiterte der welfische Traum vom Kaisertum?* // *FMSt*. 2009. Bd. 43. S. 199–214; *Otto IV. — Kaiser und Landesherr: Burgen und Kirchenbauten, 1198–1218: Vorträge vom 6. und 7. März 2009 auf Burg Lichtenberg in Salzgitter* / Hrsg.

B.-U. Hucker. Salzgitter, 2009; *Otto IV.: Traum vom welfischen Kaisertum*. Petersberg, 2009; *Seibert H. Fidelis et dilectus noster: Kaiser Otto IV. und der Südosten des Reiches (1198–1212)* // *MIÖG*. 2010. Bd. 118. S. 82–102; *Peters E. M. Another Canonist Heard From: Gervase of Tilbury's «Kaiserspiegel» for Otto IV* // *Canon Law, Religion, and Politics: «Liber amicorum» Robert Somerville*. Wash., 2012. P. 215–227; *Lyons J. R. Princely Brothers and Sisters: The Sibling Bond in German Politics, 1100–1250*. Ithaca, 2013; *Renzi F. The Crisis of Power: Emperor Otto IV, Kings of León, the Cistercian Order* // *Life and Religion in Middle Ages* / Ed. F. Sabaté Curull. Camb., 2015. P. 103–124; *Weller T. «In prima fronte belli»: Philipp II. u. Otto IV. auf dem Schlachtfeld von Bouvines* // *Der König als Krieger: Zum Verhältnis von Königtum und Krieg im Mittelalter: Beiträge d. Tagung d. Zentrums f. Mittelalterstudien der Otto-Friedrich-Universität Bamberg* (13.–15. März 2013). Bamberg, 2015. P. 185–222.

С. Г. Мереминский

ОТТОН ФРАЙЗИНГСКИЙ

[Отто Фрайзингенский; лат. Otto Frisingensis; нем. Otto von Freising] (ок. 1112 — 22.09.1158, мон-рь Моримон, Шампань, ныне территория Франции), блж. Римско-католической Церкви (пам. 22 сент.), епископ Фрайзинга (с 1138), средневеков. историк.

Источники. Сведения о жизни О. Ф. сохранились гл. обр. в его сочинениях. Важнейшим из них считается «Хроника о двух царствах» (*Chronica de duabus civitatibus*), написанная в 1143–1146 гг. Первая редакция этого сочинения посвящена Изенгрину, аббату баварского монастыря Оттобойрен. Вторая редакция «Хроники...» (под заглавием «*Liber de mutatione rerum*») завершена ок. 1157 г. и посвящена имп. Фридриху I Барбароссе (1155–1190). «Хроника...» сохранилась в 17 рукописях XII–XIV вв., в основном из мон-рей Баварии и Австрии; еще 29 списков этого сочинения датируются XV–XVI вв. (*Wattenbach, Schmale*. 1976. S. 48). Первое печатное издание вышло в 1515 г. В работе над «Хроникой...» О. Ф. использовал сочинения мн. позднеантичных и раннесредневеков. богословов, философов и историков, прежде всего «О Граде Божием» блж. Августина и «Историю против язычников» Орозия, привлекал «Иудейские древности» Иосифа Флавия (в лат. переводе), «Церковную историю» Евсевия Кесарийского (в лат. переводе Руфина Аквилейского), «Хронику» Евсевия в переложении блж. Иеронима Стридонского, произведения Иордана и Флавия Магна Аврелия Кассиодора (см.: *Goetz*. 1984. S. 57–59; *Ehlers*. 2013. S. 166). В описании событий средне-

века истории О. Ф. активно использовал «Хронику» мон. Фрутольфа из Михельсберга († 1103) с продолжением, написанным Эккехардом из Ауры († после 1125), а также труды своих вероятных учителей в Париже и Шартре — Гуго Сен-Викторского (после 1096–1141) и Гильберта Порретанского (ок. 1076–1154). Заметное влияние на творчество О. Ф. оказали «Хроника» Регинона Прюмского († 915), соч. «Деяния императора Конрада» (*Gesta Chuonradi imperatoris*), написанное Випоном, историографом кор. Конрада II (1024–1039, император с 1027), «Хроника» Германа Расслабленного († 1054), труды католич. богослова Беренгария (см. *Беренгар Турский*), Манегольда из Лаутенбаха († между 1103 и 1119) и некоего Ансельма (вероятно, Ансельма Ланского (см. в ст. *Ланская школа*); *Chronica*. 1912. P. 227; см.: *Ehlers*. 2013. S. 57–67, 166).

Др. историческое сочинение — «Деяния имп. Фридриха I Барбароссы» (*Gesta Friderici*) — О. Ф. не успел завершить. К июню 1157 г. он закончил 1-ю книгу и часть 2-й книги. По поручению императора в марте–июне 1160 г. труд был доведен до конца Рахевинем (ок. 1120–1170/77), писцом, капелланом и нотариусом О. Ф. Сохранилось 3 рукописи XII в. из Юж. Германии; рубежом XII и XIII вв. датируется копия с экземпляра, сделанного Рахевинем для имп. Фридриха Барбароссы (Paris. lat. 18408). Однако в дальнейшем это сочинение оставалось малоизвестным: от XV–XVI вв. осталось лишь 9 неполных списков «Деяний...» (*Wattenbach, Schmale*. 1976. S. 56). Работая над этим произведением, О. Ф. опирался на 7-ю книгу своей «Хроники...», посвященную событиям от времени начала борьбы за инвеституру до 1146 г., а также на документальные источники и дипломатическую переписку. Рахевин, завершивший это сочинение, привлекал законодательные документы, письма и грамоты. Основную информацию оба хрониста черпали из устных свидетельств современников и собственных наблюдений.

Сведения о жизни и деятельности О. Ф. приводит Рахевин. Среди др. источников, позволяющих реконструировать биографию О. Ф., — Анналы мон-ря Клостернойбург, нем. и франц. хроники, королевские и имп. дипломы сер. XII в., а также переписка Вибальда из Ставило († 1158), од-



Еп. Оттон Фрайзингский.

Ок. 1490 г.

Худож. Х. Парт

(мон-рь Кlostернойбург, Австрия)

ного из наиболее влиятельных придворных 1-го герм. короля из династии Штауфенов — Конрада III (антискороль в 1127–1135, рим. король в 1138–1152).

Жизнь. Семья О. Ф. принадлежала к высшей южногерм. знати. Его отец — Леопольд III Святой, маркграф Австрии (1095–1136), происходил из древнего рода Бабенбергов. Мать — Агнеса († 1143), дочь имп. Генриха IV (1084–1105), в 1-м браке была замужем за Фридрихом I, герцогом Швабии (1079–1105). Т. о., по материнской линии О. Ф. принадлежал к имп. Генриху IV внуком, его наследнику кор. Генриху V (1098–1125, правил самостоятельно с 1106, император с 1111) — племянником, кор. Конраду III — родным братом, а имп. Фридриху I Барбароссе — дядей. Братья О. Ф. занимали важнейшие посты в империи: Леопольд IV († 1143) был маркграфом Австрийским (с 1136) и герцогом Баварским (с 1139), Генрих II († 1177) — маркграфом (с 1141, с 1156 герцог) Австрийским и герцогом Баварским (1141–1156), во 2-м браке (с 1148/49) был женат на Феодоре († 1184), племяннице визант. имп. Мануила I Комнина (1143–1180). Третий брат О. Ф. — Конрад († 1168) был епископом Пассау (1148–1164) и архиепископом Зальцбурга (1164–1168).

Дата рождения О. Ф. неизвестна, исследователи с наибольшей вероятностью относят его рождение к 1112–1113 гг. (Goetz. 1984. S. 25; Ehlers. 2013. S. 20) или к 1114 г. (Aris M.-A. Orientierung an Mönchtum // Otto von Freising. 2008. S. 25). Начальное образование он получил в баварском мон-ре Кlostернойбург, основанном его отцом в 1114 г. Будучи ребенком, О. Ф. получил должность пробста

в этой обители; доходы от должности во многом обеспечили ему возможность продолжить образование. В 1126/27 г. О. Ф. отправился в Париж, чтобы изучать богословие, философию и историю (Ehlers. 2013. S. 40). Наибольшее влияние на него оказали преподававшие тогда в Париже и Шартре Гуго Сен-Викторский, Гильберт Порретанский, Вильгельм из Конша; вероятно, что О. Ф. слушал также лекции Теодорика (Тьерри) Шартрского (Ibid. S. 68–83). В 1132 г., возвращаясь из Парижа домой, он остановился в цистерцианском монастыре Моримон в Шампани — одной из первых 4 дочерних обителей аббатства Сито. Решив вступить в орден цистерцианцев, О. Ф. стал послушником в аббатстве Моримон. Завоевал уважение собратьев своими знаниями и смирением, в сер. янв. 1138 г. он был избран аббатом. Но неск. месяцев спустя, после коронации 13 марта его брата, Конрада III, О. Ф. была предложена епископская кафедра г. Фрайзинг, вероятно, потому, что новый король стремился укрепить свои позиции в Баварии в противостоянии с могущественным родом Вельфов (Ibid. S. 140). 19 июля 1139 г. О. Ф. впервые упомянут в епископском сане среди свиты короля (Die Urkunden. 1969. S. 52. N 32; S. 78. N 46). К важнейшим достижениям О. Ф. на епископской кафедре относятся устройство новых школ на территории диоцеза и реорганизация школы при кафедральном соборе. Благодаря О. Ф. в школе стали организовывать диспуты, применять и др. методы схоластического обучения (Goetz. 1984. S. 30–31). О. Ф. основал в своем еп-стве мон-ри премонстрантов и цистерцианцев, заботился об уже существовавших монастырских общинах.

Епископ принимал активное участие в политической жизни Свящ. Римской империи, защищая интересы епархии от посягательств местных правителей, присутствовал на рейхстагах. Он неоднократно бывал в Риме, выполнял дипломатические поручения своего брата, кор. Конрада III. Первая поездка датируется 1141 г., затем О. Ф. ездил в Рим поздней осенью 1145 г., вероятно, для того, чтобы объяснить папе Римскому Евгению III (1145–1153) причины, по к-рым откладывалось начало крестового похода (Ibid. S. 34–36).

Во 2-м крестовом походе (1147–1149) епископ руководил неболь-

шим отрядом: на хойтаге в Регенсбурге (февр. 1147) он принес крестовый обет, в кон. мая отправился вместе с войском Конрада III в Иерусалим (Ehlers. 2013. S. 156–157). В кон. сент. 1147 г. войско крестоносцев переправилось через Босфор и затем вышло из К-поля. Во 2-й пол. декабря отряд, к-рым командовал О. Ф., был атакован турками-сельджуками и понес тяжелые потери. Епископ с оставшейся частью войска морским путем достиг Акры, где 24 июня 1148 г. принял участие в совете во главе с правителем Иерусалимского королевства (Ibid. S. 159). Дата возвращения О. Ф. со Св. земли неизвестна; его имя снова появилось в королевских дипломах только в нач. апр. 1151 г. О. Ф. принимал участие в выборах короля во Франкфурте (4 марта 1152 — Ibid. S. 161). Он был втянут в конфликт с представителями рода Виттельсбахов, претендовавшими на Фрайзингское еп-ство. В 1156 г. выступал посредником в споре Вельфов и Бабенбергов в Баварии, а также принимал деятельное участие в улаживании спора имп. Фридриха I Барбароссы с папой Адрианом IV (1154–1159).

Почитание. О. Ф. скончался, направляясь на генеральный капитул ордена цистерцианцев в Сито. Погребен в Моримоне. В годы Французской революции (1789–1799) аббатство было упразднено. В 1954 г. в ходе археологических раскопок на территории бывш. мон-ря обнаружили свинцовую раку с останками мужчины 40–50 лет. Проведенные в 1966–1969 гг. в Музее естествознания в Вене исследования с большой долей вероятности позволили идентифицировать эти останки как мощи О. Ф. В окт. 1969 г. мощи торжественно захоронили под алтарем собора в мон-ре Хайлигенкройц (этот мон-рь основал в 1133 отец О. Ф. — маркграф Леопольд III Святой).

В одной из рукописей «Деяний епископов Фрайзингских» (XV в.) сообщается о чудесах, происходивших на могиле О. Ф. (MGH. SS. Scr. T. 24. P. 322). Почитание О. Ф. как блаженного сложилось в ордене цистерцианцев. В 1-й пол. XVII в. К. Энрикес внес его имя в цистерцианский Минологий, указав память под 7 сент. (Henriquez C. Menologium Cisterciense. Antw., 1630. P. 302–305). В 1973 г. римская Конгрегация обрядов утвердила под

этой датой местное почитание О. Ф. как блаженного Римско-католической Церкви в архиеп-ствах Вены и Мюнхена–Фрайзинга (Otto von Freising. 2008. S. 103, 114–119, 121). В совр. редакции Римского Мартиролога память О. Ф. указана под 22 сент.

Взгляды О. Ф. на историю. «Хроника о двух царствах» в 8 книгах относится к наиболее значительным историко-философским сочинениям средневековья. В своем произведении О. Ф. дал широкий исторический обзор от Сотворения мира до современных ему событий, попытался на основе пророческих книг Библии изобразить грядущий Страшный Суд. Структура произведения подчинена идее перенесения власти от одной мировой державы к другой (translatio imperii). В основе этой концепции лежит преемственность 4 царств (regna): вавилонян, мидян и персов, греков и римлян; гос-ву римлян суждено стать, по мысли О. Ф., последней мировой державой. В 1-й книге описывается ход мировой истории от Сотворения мира до перехода Вавилонского царства в руки мидян и основания Рима. Во 2-й книге изложение доводится до начала правления имп. Августа Октавиана (31 г. до Р. Х.). Третья книга начинается с Рождества Христова и доходит до правления имп. св. *Константина* Великого (306–337). В 4-й книге О. Ф. повествует об упадке Римской империи и о возвышении гос-ва франков при Хлодвиге, в 5-й книге — о событиях от правления кор. Теодориха в Италии до раздела державы Каролингов между внуками имп. Карла Великого (841–843), в 6-й книге изложение доведено до смерти папы Римского *Григория VII* (1085), в 7-й книге — до событий 1146 г., 8-я книга посвящена грядущему (с т. зр. О. Ф. — в недалеком будущем) Апокалипсису. В основе «Хроники...» лежит идея блж. Августина о временном и вечном царствах (градах, лат. civitates): земном и Небесном, диавола и Христа, Вавилоне и Иерусалиме (Ehlers. 2013. S. 181). Вечный «Град Божий» олицетворяет Церковь. Ей, по мысли О. Ф., была передана и всякая временная власть (regnum temporale maximum) над всеми земными царствами, которым предназначено погибнуть перед Страшным Судом (Ibid. S. 181–182). О. Ф. понимал историю как

священную, подчиненную Божью замыслу (Goetz. 1984. S. 71).

В «Деяниях Фридриха» О. Ф. выбрал одним из главных философских концептов идею об «изменчивости вещей» (mutatio rerum); в центре сочинения находится фигура имп. Фридриха Барбароссы. Первая книга посвящена истории рода Штауфенов — от правления герц. Фридриха фон Бюрен до смерти кор. Конрада III (1151). В значительной степени она была основана на материале 7-й книги «Хроники...», однако изложенном в более оптимистичном ключе. Во 2-й книге речь идет об эпохе Фридриха Барбароссы — от его избрания королем (1152) до собрания рейхстага в Регенсбурге (1156). В правлении этого императора (имп. коронация Фридриха состоялась 18 июня 1155) О. Ф. видит воплощение единства царства (regnum) и священства (sacerdotium), к-рые управляют христ. Церковью (см. ст. *Двух мечей теория*) (Ibid. S. 248–258).

В сочинениях О. Ф. ярко отразились его политические воззрения о согласии и единстве церковных и светских властей в управлении империей. По мнению историка, эта идея получила воплощение в правлении государей из династии Штауфенов, в частности Фридриха Барбароссы, наделенного в сочинениях О. Ф. высочайшими добродетелями (Ibid. S. 290–291, 295–297). Вместе с тем, начиная в «Хронике...» рассказ о современных ему всемирно-исторических событиях, О. Ф. сознательно сужает время и место повествования, уделяя значительно больше внимания Юж. Германии, нежели к.-л. др. региону (Арнаутова. 2006. С. 293–294).

Соч.: Chronica sive Historia de duabus civitatibus / Ed. A. Hofmeister. Hannoverae; Lipsiae, 1912. (MGH. SS. Script. Rer. Germ.; 45) (рус. пер. фрагментов: Хроника, или История о двух царствах. Деяния императора Фридриха I / Пер., предисл. Т. И. Кузнецова // ПСЛЛ, X–XII вв. С. 403–411); *Otonis et Rahewini Gesta Friderici I. Imperatoris* / Ed. G. Wiatz, B. De Simson. Hannoverae; Lipsiae, 1912. (MGH. SS. Script. Rer. Germ.; 46).

Истр.: Die Urkunden der Deutschen Könige und Kaiser / Hrsg. F. Hausmann. W., 1969. (MGH. Dipl. Reg. Imp.; 9).

Лит.: Schmidlin J. Die geschichtsphil. und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von Freising. Freiburg i. Br., 1906; Hofmeister A. Studien über Otto von Freising // NA. 1912. Bd. 37. S. 99–161, 633–768; Otto von Freising: Gedenkgabe zu seinem 800. Todesjahr / Hrsg. J.-A. Fischer. Freising, 1958; Watzl H. Fragen um einen Kult Ottos von Freising // Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis. R., 1958. Vol. 14. P. 223–

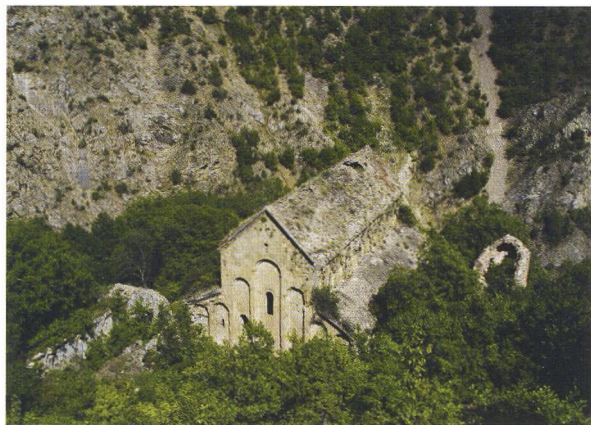
280; Wattenbach W., Schmale F.-J. Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Darmstadt, 1976. Bd. 1: Vom Tode Kaiser Heinrichs V. bis zum Ende des Interregnum; Goetz H.-W. Das Geschichtsbild Ottos von Freising: Ein Beitrag zur hist. Vorstellungswelt und zur Geschichte des 12. Jh. Köln; W., 1984; Glaser H. Bischof Otto von Freising (1138–1158) // Christenleben im Wandel der Zeit / Hrsg. G. Schwaiger. Münch., 1987. Bd. 1. S. 56–79; Kirchner-Feyerabend C. Otto von Freising als Diözesan- und Reichsbischof. Fr./M.; Bern; N. Y.; P., 1990; Bagge S. Ideas an Narrative in Otto of Freising's «Gesta Friderici» // JMedH. 1996. Vol. 22. N 4. P. 345–377; Ehlers J. Deutsche Scholaren in Frankreich während des 12. Jh. // Idem. Ausgewählte Aufsätze. B., 1996. S. 163–190; idem. Otto von Freising: Ein Intellektueller im Mittelalter: Eine Biographie. Münch., 2013; Арнаутова Ю. Е. Обзор истории и ист. сознание в лат. историографии X–XIII вв. // История и память: Ист. культура Европы до нач. Нового времени. М., 2006. С. 277–307; Schieffer R. Otto von Freising als Augenzeuge // Die Geburt Österreichs: 850 Jahre Privilegium minus / Hrsg. P. Schmid, H. Wanderwitz. Regensburg, 2007. S. 167–177; Otto von Freising: Bischof, Geschichtsschreiber, Seliger: Ausstellung in der Dombibliothek Freising zum 850. Todestag / Hrsg. P. Pfister. Münch., 2008; Mégier E. Christliche Weltgeschichte im 12. Jh.: Themen, Variationen und Kontraste: Untersuch. zu Hugo von Fleury, Ordericus Vitalis und Otto von Freising. Fr./M., 2010; Otto von Freising, Rahewin, Conradus Sacrista: Geschichtsschreiber des 12. Jh. in Freising: Beiträge zum 850. Todesjahr Bischof Ottos von Freising, 2008. Freising, 2010; Giese M. Über die Gesta Friderici Ottos und Rahewins von Freising: Anmerkungen zur Editions- und Überlieferungsgeschichte // MIOG. 2011. Bd. 119. S. 311–330; Nagel F. Die Weltchronik des Otto von Freising und die Bildkultur des Hochmittelalters. Marburg, 2012; Kretschmer M. T. «Drinking of the Golden Cup of Babylon»: Biblical Typology and Imagery in the Chronicle of Otto von Freising // Viator. Berkeley, 2016. Vol. 47. N 1. P. 67–84.

Г. И. Борисов

ОТХТАЭКЛЕСИЯ [груз. ოთხთა ეკლესია; тур. Dörtkilise], исторический муж. мон-рь (X–XVI вв.) *Ишханской епархии* Грузинской Православной Церкви (ГПЦ). Расположен у подножия горы на треугольной площадке, образуемой р. Отхтаэклесиискали и ее правым притоком, в груз. исторической пров. Имиер-Тао (Юж. Тао), на правом берегу р. Чорох (в 7 км от совр. с. Дёрткилисе, иль Артвин, Турция). Ныне эти территории окормляет Ахалцихская и Тао-Кларджетская епархия ГПЦ.

История. Название мон-ря (букв. с груз. и с тур. языков — Четыре церкви), согласно преданиям местных грузин, связано с тем, что О. был построен 4-м после мон-рей *Ишхани*, *Ошки* и *Хахули*. О. впервые упоминается в Житии преподобных Иоанна и Евфимия Святогорцев (1042–1044), составленном прп. *Георгием Святогорцем*. Согласно источнику,

О. был основан до 965 г. — очевидно, в кон. 50-х — нач. 60-х гг. X в. В кон. 60-х гг. X в. сюда припел прп. *Иоанн Святоторец* и от известных в то время местных старцев Моисея и Геласия принял постриг. Чуть позже здесь подвизались прп. *Иоанн (Грдзелидзе)* и оставивший Ниноцминдскую кафедру свт. *Арсений Ниноцминдский*



(*Георгий Мтацмидели*. 1967. С. 42–44; *Idem*. 2009. Р. 55–56). Монастырские здания были построены между 961 и 978 гг. На это указывают надписи *асомтаврული* («И(и)с(ус) Х(ристос), в(оз)величь Да(вида)») на антефиксах, вставленных между облицовочными камнями (сев. неф и юж. пастофорий кафоликона, вост. часть сев. стены интерьера семинарии): в них Давид III не назван Куропалатом (в 961 он стал полновластным правителем Имиер-Тао, в 978 получил титул куропалата). Ок. 980 г. Давид III возобновил храм (надпись на фронте вост. фасада: *Такашвили*. 1952. С. 83–84; КГН. 1980. Т. 1. С. 288; *Джобадзе*. 2007. С. 185, 195, 200–201). По мнению неск-рых исследователей, Давид III изображен в алтарной части кафоликона: над входом в диаконник сохранились фрагменты полуфигуры овянного ореолом венценосца, в надписях над входом в жертвенник и около алтарной триумфальной арки читается имя Давид (*Схиртладзе*. 2009. С. 27–29). Еще 2 ктиторские надписи сохранились в эпиграфике фасадов кафоликона. В надписи (*асомтаврული*, смешанное с нусхури) на зап. фасаде прочитываются имена неких Баадур и Гаиане; в надписи вост. части юж. стены упоминается эристав эристав Хурси (возможно, великий эристав Хурси, погибший в 1021 и часто упоминавшийся в источниках) (*Такашвили*. 1952. С. 85–86; *Схиртладзе*. 2009. С. 24–27). В 9-строчной

надписи на сев. фасаде церкви, расположенной к западу от кафоликона, указано, что церковь была построена в 984 г. свт. Арсением Ниноцминдским (*Baumgartner*. 1996. S. 536–541; *Схиртладзе*. 2009. С. 31–33).

В источниках О. называют «прославленной лаврой», имевшей многочисленную братию (*Георгий Мтацмидели*. 1967. С. 42, 56; *Idem*. 2009. Р. 56, 64). Означении О. для духовной жизни Грузии свидетельствует изображение О.

Монастырь Отхтаэклесиа.

X в.

Фото: Б. Кудавя

и церкви *Бана* на стеной росписи монастыря Ошки (30-е гг. XI в., зап. стена юж. рукава). В монастыре функционировала лит. школа. Несмотря на то что рукописи, созданные в О., не сохранились, очевидно, что школа О. имела обширные связи с др. груз. центрами в стране и за границей. Напр., в приписках XIV–XV вв. к Малому Номоканону 1031 г. из мон-ря Хора (НЦРГ. А 96) вслед за поминовением визант. императоров и ктиторов афонского груз. *Иверского монастыря* содержится прошение о молитве за деканоза О. «грешника Авгароза Мамацелишвили» (Л. 182 об.) (*Схиртладзе*. 2009. С. 34–35).

Очевидно, к XV в. О. перешел во владение дома груз. князей Кавкасидзе (ПГП. 1970. Т. 3. С. 245; Корпус груз. ист. док-тов. 2016. С. 193). С завоеванием Тао-Кларджети турками (сер. XVI в.) О. пришел в упадок. Сравнительно хорошая сохранность кафоликона объясняется тем, что местные жители относились к этой церкви с суеверным страхом и не селились около нее.

Г. Чеишвили

Архитектурный комплекс включает кафоликон, 2-этажную церковь, трапезную, 2-нефное зальное помещение (семинария и скрипторий) и др. постройки. Близ комплекса расположены 3 малые церкви.

Кафоликон О. — крупная 3-нефная базилика (ок. 29×16,5 м, высота 15 м), идентичная кафоликону монастыря *Пархали*. Ее нефы разделены 5 парами крестообразных столбов и перекрыты цилиндрическими сводами. Центральный неф выделя-

ется размером и с востока завершается подковообразной апсидой; боковые нефы — прямоугольными помещениями без апсид. В зап. части центрального нефа устроены хоры, опирающиеся на 2 узкие колонны, встроенные в пространство центрального нефа. Предполагается, что хоры были соединены мостом из легких конструкций с монастырскими зданиями, расположенными к западу от церкви. Существовала ли лестница внутри церкви, неизвестно.

Вдоль стен апсиды было установлено 2-ступенчатое сиденье (*Такашвили*. 1952. С. 84). На высоте 50 см от пола в стене апсиды устроены небольшие квадратные ниши с кирпичными арками, более крупная арочная ниша расположена в центре апсиды, под окном: предположительно здесь было место для настоятеля, так же как и в др. церквях Тао (напр., Пархали, Хахули). Под алтарем может находиться крипта (фрагментарно выявлена в процессе раскопок кладоискателей). Пространство алтаря до 1-й пары колонн поднято относительно уровня пола, вдоль соеи тянется орнамент в виде пальметт, к-рый был популярен в регионе с кон. X в. (Ени-Рабат, Ошки, Ишхани, Урта, Акчакале на оз. Чилдыр). В алтарных столбах с зап. стороны высечены большие полукруглые арочные ниши для икон, украшенные плетеным карнизом и завершенные треугольным фронтоном. Мону-ментальные ниши для икон рядом с апсидой характерны для тао-кларджетской церковной архитектуры (напр., храмы Арсенисеули и Хахули в Тао, Чала и Урта в Эрүшети и т. д.). Среди сохранившегося в интерьере декора — высеченная из камня голова овна.

Фасады церкви облицованы хорошо точенным желтоватым камнем с безупречно прямой кладкой и украшены аркатурой, соответствующей внутренней структуре здания. Простые растительные и геометрические орнаменты обрамляют окна. В неск. местах высечены рельефные кресты. В середине обрамления боковых окон и дуг вост. фасада камни, выложенные радиальными лучами, окрашены красной и синей краской — так же как и на др. памятниках Тао (напр., Ошки, Хахули, Ишхани и др.).

Строительные слои, архитектурные формы и эпиграфика указывают на 2 основных периода постройки



Тао. Результатом этого тесного контакта стала

Изображение
жены венценосной
(равноап. Нина (?), София
Премудрость Божия (?),
Мать-Церковь (?)).
Роспись кафоликона
мон-ря Отхтаэклесиа.
X в.

Фото: Б. Кудавя

необходимость реорганизации алтарного пространства кафоликона О.,

базилики, осуществленной разными архитекторами. По мнению груз. историка прав. *Евфимия Такашвили*, 1-я церковь была построена в IX в. (кладка кирпичом и рваным камнем), облицовка точеным камнем была осуществлена ко 2-й пол. X в. (*Такашвили*. 1952. С. 84–86); Н. и Ж. М. Тьерри определяют работы по строительству рубежом IX и X вв., по облицовке — 961 г., началом царствования Давида III. Строительство всей церкви ученые датировали 978 г. (*Беридзе*. 1981. С. 163–164), 950 г. (*Закарая*. 1992. С. 127–128), 983–1001 гг. (*Вирсаладзе*. 2007. С. 17–22). В. Дjobадзе строительство и роспись церкви датирует сер. 961–965 г., а перестройку — сер. 978–1001 г. (*Djobadze*. 1992. Р. 169); Б. Баумгартнер — 940–950 гг. и периодом между 973/7–1000 гг. (*Baumgartner*. 1996. S. 536–541). По мнению З. Схиртладзе, в 60-х гг. X в. был построен кафоликон О., сразу же после него — кафоликон Пархали (кон. 60-х — нач. 70-х гг. X в.), окончательный облик кафоликона О. сложился в 80-х гг. X в. (*Схиртладзе*. 2009. С. 22–24). Перестройки заметны как в интерьере, так и в экстерьере церкви. На 1-м строительном этапе были возведены остои базилики в технике *opus mixtum* и 4 пары столбов, построены, а затем расширены хоры, облицованы вост. и зап. фасады. На следующем этапе пара алтарных столбов перемещена ближе к алтарю, церковь надстроена в высоту, украшены поперечные фасады. Несомненно, базилика О. приняла свой окончательный вид в период строительства Пархали (до 973) или непосредственно при участии зодчего Пархали в 80–90-х гг. X в. Это соответствует времени деятельности Давида III, когда ушедшая из О. братия обосновалась на Афоне и имела интенсивную духовную и просветительскую связь с мон-рями

т. к. к-польский устав требовал непосредственной связи алтаря с жертвенником, что было необходимо для проведения литургии.

Фресковая живопись сохранилась в алтаре, конхе и на предапсидной стене базилики. В апсиде алтаря расположены 5 регистров росписи. В верхнем регистре в овальной мандорле изображен Спаситель, над Ним — сегмент лазурного неба и Св. Дух в виде голубя, фланкированный сонмом ангелов. Ниже, в узком регистре, изображен также сонм ангелов (по 10 с каждой стороны церкви). В центре 3-го регистра — Богоматерь Оранта с предстоящими ангелами, со св. Иоанном Предтечей и с апостолами (?). Живопись 4-го регистра сохранилась лучше, здесь изображены пророки и отцы Церкви (*Схиртладзе*. 2009. С. 49–65). В откосах окон — прор. Моисей и прав. Мелхиседек. В арке окна, в круглой раме, оформленной растительным орнаментом, на фоне лазурного неба изображена фронтальная полуфигура венценосной жены с моделью храма О. в руках. Ученые атрибутировали ее как ктитора церкви, равноап. Нину, или как Софию Премудрость Божию. Однако З. Схиртладзе, прочитавший сопровождающую изображение надпись асонтаврули как «Сиони», предположил, что это аллегорическая фигура Матери-Церкви. Кроме того, венец жены выполнен в форме базилики, а рядом с О. изображен Сиони (Там же. С. 65–68). В области арки окна вписаны рога изобилия. Идентичная схема украшения окна была и в росписи церкви Пархали (выявлена после изучения архивных фотографий) (*Zakharova, Mal'tseva*. 2017. С. 685). Нижний регистр содержит сцены «Благовещение Пресв. Богородицы», «Встреча Марии и Елисаветы», «Рождество Христово» и «Сретение Господне»

(последние 2 сцены почти утрачены) (*Схиртладзе*. 2009. С. 72, 78), «Крещение Господне», «Преображение Господне», «Воскрешение Лазаря», «Жены-мироносицы у Гроба Господня» и «Явление Спасителя женам-мироносицам» (Там же. С. 78–81). Иконографическая программа росписи является отголоском идей, сформировавшихся после периода иконоборчества в Византии, однако в соответствии с архитектурными формами храма она размещена в апсиде, а не во всем храме (Там же. С. 87–91). Прямые и твердые фигуры удлиненных пропорций в свободном движении, с утонченными жестами, подчеркнутое значение линии, многоточная разработка форм и легкая ритмичность, виртуозный мазок живописи ликов с незаметным чередованием теней ставят живопись О. в ряд лучших образцов и указывают на высокую образованность и творческую гибкость мастеров-создателей.

Другие строения. С юго-востока от кафоликона находится полуразрушенная 2-этажная церковь, выстроенная, очевидно, одновременно с его основной частью (до 965). Первый этаж, частично подземный, выложен из рваного камня, на 2-м этаже расположена церковь, построенная в технике *opus mixtum* и перекрытая цилиндрическим сводом. По сторонам апсиды находятся узкие и длинные пастофории. Здание семинарии и скриптория соединено поздней пристройкой. По архитектурным формам оно близко к трапезной Ошки. Строительство предположительно относится к 60-м гг. X в., когда вслед, увеличения числа братии, очевидно, возникла необходимость возведения просторных помещений.

За монастырским оврагом, на вост. склоне стоит зальная церковь 2-й пол. X в. В 90 м от мон-ря на горе расположены 2 зальные церкви 2-й пол. X в. Они известны под названием Арсенисеули, т. к. на одной из них на вертикальной плите на юж. фасаде сохранилась надпись прп. *Арсения Икалтойского* с указанием даты постройки — 984 г. (*Baumgartner*. 1996. S. 548–552; *Схиртладзе*. 2009. С. 31–32). По композиции оба храма сходны с 2-этажной церковью О. В 2 км от О., вверх по реке, с правой стороны, находятся развалины купольной церкви типа тетраконх, к-рая известна под названием Мухлджигилиси (*Такашвили*. 1952. С. 89).

И. Гвиашвили

Ист.: Такашвили Е. Археол. экспедиция 1917 г. в юж. провинции Грузии. Тб., 1952; *Георгий Мтацмидели (Святогорец), прп.* Житие блаженных отцов наших Иоанна и Евфимия и повесть об их достойном подвижничестве // ПДГАЛ. 1967. Т. 2. С. 38–105 (То же: *Idem (George the Hagiorite). The Life of Our Blessed Fathers John and Euthymios* // Georgian Monks on Mount Athos: Two Eleventh-Century Lives of the Hegoumenoi of Iviron / Transl., notes, introd. T. Grdzeldze. L., 2009. P. 53–96); Корпус груз. ист. док-тов / Сост.: М. Сургуладзе, Т. Абашидзе. Тб., 2016. Т. 4: Груз. ист. док-ты XVI в. (на груз. яз.).

Лит.: Беридзе В. Место памятников Тао-Кларджети в истории груз. архитектуры. Тб., 1981; Алексидзе Н., Хоштария Д. Новые сведения о древностях Тао-Кларджети: Экспедиция 1990 г. // Лит-ра и искусство. Тб., 1991. № 1. С. 117–161 (на груз. яз.); Закарая П. Зодчество Тао-Кларджети. Тб., 1992; Djobadze W. Early Medieval Georgian Monasteries in Historic Tao, Klarjet'i and Savset'i. Stuttgart, 1992 (То же: *Джобадзе В.* Раннесредневек. груз. мон-ри в исторических Тао, Кларджети и Шавшети. Тб., 2007 (на груз. яз.)); Baumgartner B. Studien zur hist. Geographie von Tao-Klarjeti. W., 1996; Вурсаладзе Т. Некоторая роспись Тао-Кларджети X–XI вв.: Отхтаклесиа // Она же. Из истории груз. живописи. Тб., 2007. С. 17–47 (на груз. яз.); Чешивили Г. Вопросы церк. и полит. географии Тао в раннем средневековье // Прекрасное, овеянное грустью. Тб., 2007. С. 109–116 (на груз. яз.); Схиртладзе З. Фрески Отхтаклесиа. Тб., 2009 (на груз. яз.); Андгуладзе Н., Двали Т. Отхтаклесиа. Тб., 2011 (на груз. и англ. яз.); Мзалоблишвили Т. Отхтаклесиа: Новый храм Соломона, новый Сион или и то и другое? // Сакартвелос сидзвелени (Древности Грузии). Тб., 2010. Вып. 14 (на груз. яз.); она же. Новый Иерусалим в Грузии. Тб., 2013 (на груз. и англ. языках); Zakharova A., Mal'tseva S. The Materials of Nikolai Okunev's Expedition of 1917 on the Wall Paintings of Parkhali // Актуальные проблемы теории и истории искусства: Сб. науч. ст. СПб., 2017. Вып. 7. С. 679–790.

ОТЦЫ ЦЕРКВИ [греч. πατέρες τῆς ἐκκλησίας; лат. patres ecclesiastici], наименование христ. писателей, признанных Церковью наиболее авторитетными истолкователями церковного учения (др. название — святые отцы). Слово «отец» в этом выражении употребляется в значении «наставник», по аналогии с библейским употреблением. Так, напр., ап. Павел, обращаясь к коринфским христианам, писал: «...хотя у вас тысячи наставников во Христе, но не много отцов; я родил вас во Христе Иисусе благовествованием» (1 Кор 4. 15; ср.: 4 Цар 2. 3–5, 12; Гал 4. 19). В раннехрист. время это наименование применялось к христ. учителям вообще, независимо от того, были они писателями или нет. Само по себе наставничество в вере уже воспринималось как отношение отцовства и сыновства. По словам сщмч. Иринея Лионского (II в.), «кто научен кем-либо, называется сыном

учителя, а этот — отцом его» (*Iren. Adv. haer. IV 41. 2*). В частности, отцами назывались катехизаторы: «Наставивших (τοὺς κατηχήσαντας) мы прямо называем отцами», — писал

жет быть согласное свидетельство «только тех отцов, которые, живя, уча и пребывая в вере и в кафолическом общении свято, мудро, постоянно, сподобились или с верой почитать о Христе, или блаженно умереть за Христа» (*Ibid. 28*). Впоследствии в зап. патрологии были сформулированы 4 критерия, или непре-

Святые отцы.

Миниатюра из Евангелиария.

3-я четв. XI в.

(Ath. Dionys. 587m. Fol. 126r)



Климент Александрийский (II–III вв.) (*Clem. Alex. Strom. I 1. 1*). Преимущественно это наименование относилось к епископам, в чью обязанность входило возрождать верующих к новой жизни, преподавая им христ. учение и церковные таинства. В IV в., с началом эпохи великих догматических споров, «отцами», «святими отцами» стали называть церковных писателей (сначала только епископов), бывших истинными представителями и выразителями церковного Предания. Так, свт. Афанасий I Великий в «Послании африканским епископам» указывал, что Вселенский I Собор определил отношение Бога Сына к Богу Отцу термином «единосущный», опираясь на «свидетельство отцов» (*Athanas. Alex. Ep. ad Afros. 7*), подразумевая под ними свт. Дионисия Римского и свт. Дионисия Великого, еп. Александрийского. Впосл. (с V в.) к О. Ц. стали причислять и авторитетных церковных писателей, не имевших епископского сана (преимущественно монашествующих).

Формальных критериев, по которым тот или иной церковный писатель может быть признан О. Ц., в первоначальный период истории Церкви не было. В V в. зап. богослов Викинтий Леринский в соч. «Памятные записки» впервые выделил 3 признака, определяющие содержание понятия «отец Церкви»: ортодоксальность (православность), древность и личная святость (*Vincent. Lirin. Common. 4, 21, 28*). По его словам, нормой веры и ее письменного выражения мо-

менных условия, которым должен удовлетворять истинный О. Ц.: святость жизни (*sanctitas vitae*), ортодоксальность учения (*doctrina orthodoxa*), признание Церкви (*approbatio ecclesiae*) и древность (*antiquitas*). Авторы, не удовлетворяющих одному или более из этих критериев, но тем не менее принадлежащих к Церкви (*Евсевий Кесарийский, Лактанций* и мн. др.), принято относить к категории «церковных писателей». Правосл. патрология в целом принимает эти критерии, за исключением последнего, считая древность несущественным и слишком формальным признаком (см.: Мейендорф И., *прот.* Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс; М., 1992. С. 9; Епифанович С. Л. Лекции по патрологии. СПб., 2010. С. 44). Исторические примеры показывают, что для признания авторитета св. отца в этом признаке не было необходимости. Так, на Вселенском III Соборе (431) и на Вселенском IV Соборе (451) при чтении святоотеческих свидетельств делались ссылки на сочинения авторов, живших в IV–V вв., напр. блж. Августина († 430), свт. Кирилла Александрийского († 444) и др. Кроме того, мн. правосл. патрологи не считают возможным ограничивать существование О. Ц. временными рамками: поскольку Церковь пребывает до скончания века и никогда не лишена благодатных даров, «во всех веках могут быть мужи с качествами, необходимыми для отцов Церкви» (*Филарет (Гумилевский)*. Учение. Т. 1. С. XI).

Признание (*approbatio*) Церкви, т. е. удостоверение святости и православия церковных писателей, совершается как в форме церковного

прославления св. отцов, так и на основании ссылок на них как на св. отцов на Вселенских Соборах. Напр., на III Вселенском Соборе были прочитаны свидетельства из творений сщмч. *Петра I*, еп. Александрийского, святителей Афанасия Великого, *Аттика* К-польского, *Василия Великого*, *Григория Богослова*, *Григория Нисского*, *Амфилохия* Иконийского, *Феофила I*, архиеп. Александрийского, сщмч. *Киприана* Карфагенского, свт. *Амвросия* Медиоланского; на IV Вселенском Соборе к ним добавлены ссылки на творения святителей *Иоанна Златоуста*, Кирилла Александрийского, *Илария* Пиктавийского и блж. Августина. На *Вселенском V Соборе* в качестве величайших наставников были перечислены 8 греч. О. Ц. (Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Феофил Александрийский, Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский, *Прокл* К-польский) и 4 латинских (Иларий Пиктавийский, Амвросий Медиоланский, Августин Гиппонский, Лев Великий) (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 13–14; ДВС. Т. 3. С. 302).

На Западе одним из первых официальных списков О. Ц., наиболее авторитетных в области раскрытия церковного вероучения, был перечень, содержащийся в приписываемом папе Римскому *Геласию I* «Декрете о принимаемых и не принимаемых [Церковью] книгах» (V–VI вв.). В качестве безусловно ортодоксальных авторов здесь названы Киприан Карфагенский, Григорий Богослов, Василий Великий, Афанасий Великий, Иоанн Златоуст, Феофил Александрийский, Кирилл Александрийский, Иларий Пиктавийский, Амвросий Медиоланский, Августин Гиппонский, пресв. *Иероним Стридонский*, «благочестивейший муж» *Проспер Аквитанский* и Лев Великий. Вносл. в католич. традиции сложился перечень «великих отцов Церкви», получивших за выдающуюся ученость (*eruditio eminens*) наименование «великие учителя Церкви» (*magni ecclesiae doctores*). К ним были отнесены 4 лат. О. Ц. — Амвросий, Иероним, Августин, *Григорий I Великий* (Двослов) и 4 греческих — Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст; ряд др. восточных и западных церковных писателей получили титул «учитель Церкви» (подробнее см. в ст. *Doctor Ecclesiae*). В правосл. традиции наи-

менование «учитель Церкви» не имеет устойчивого и строго определенного значения. Иногда оно используется как почетный титул («великие Вселенские учителя») для обозначения знаменитейших из О. Ц. — Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста; в большинстве случаев его применяют к наиболее выдающимся церковным писателям, не удостоенным звания О. Ц. (напр., Климент Александрийский, *Ориген*, *Тертуллиан*, Иероним, Августин, *Феодорит*, еп. Кирский).

Творения О. Ц. составляют особый вид церковного Предания наряду с Преданием апостольским — святоотеческое Предание. Догматически авторитет О. Ц. основывается на признании их особой богопросвещенности (отсюда такие их наименования со времен Вселенских Соборов, как «богоносные», «богоглаголивые» и т. п.). «Послание Восточных Патриархов о православной вере» представляет О. Ц. орудиями Св. Духа: «Учит Дух Святой Церковь чрез святых отцов и учителей Кафолической Церкви. Ибо как все Писание, по общему признанию, есть слово Духа Святого не потому, что Он непосредственно изрек его, но говорил в нем чрез апостолов и пророков; так и Церковь научается от живоначального Духа, но не иначе, как чрез посредство святых отцов и учителей... почему мы не только убеждены, но и несомненно исповедуем, как твердую истину, что Кафолическая Церковь не может погрешать или заблуждаться и изрекать ложь вместо истины; ибо Дух Святой, всегда действующий чрез вернопослужащих отцов и учителей Церкви, предохраняет ее от всякого заблуждения» (Посл. Вост. Патриархов. 12).

ОТЦЫ-ПИЛИГРИМЫ [англ. *Pilgrim Fathers*], основатели 1-го поселения англосакс. протестантов в Нов. Англии — колонии Нов. Плимут (ныне г. Плимут, шт. Массачусетс, США), прибывшие в Сев. Америку на корабле «Мэйфлауэр» 16 дек. 1620 г. Ядро группы переселенцев составляли 35 членов английской общины конгрегационалистов-сепаратистов из г. Лейдена (Нидерланды) и примкнувшие к ним по пути англичане других исповеданий; всего 101, по др. источникам — 102 чел.

История О.-п. началась с «конгрегации Скруби» — поминально англиканского прихода дер. Скруби (графство Ноттингемшир, Англия) в маноре архиепископа Йоркского, ставшей общиной конгрегационалистов-сепаратистов. В данном случае сепаратизм означал требование отделения от Церкви Англии. В отличие от большинства др. конгрегационалистов члены «конгрегации Скруби» видели в Церкви Англии «церковь антихриста», поэтому англикан. священники служить у них не могли. Исключение составляли случаи, когда англикан. священноначалие запрещало пасторов или диаконов в служении. Члены конгрегации (ок. 100 чел.) отвергли не только епископальный, но и пресвитерианский церковный порядок. С их т. зр., согласно НЗ, Церковь должна состоять из независимых конгрегаций, самостоятельно избирать клир и в духовных вопросах подчиняться только Иисусу Христу, а не представителям земной власти. Они отказались от креста как от символа христианства, т. к. видели в нем исключительно орудие мучений Христа, и не праздновали Рождество Христово. Однако практика крещения во младенчестве была сохранена. Старейшиной конгрегации был Уильям Брюкстер (1567–1644) — бейлиф архиепископа Йоркского (управляющий его манором, в который входила дер. Скруби). В нояб. 1607 г. уполномоченные архиепископа Йоркского посетили дер. Скруби с проверкой. Опасаясь репрессий, прихожане решили переселиться в Нидерланды. К авг. 1608 г. практически все члены «конгрегации Скруби» переехали в Амстердам. В 1609 г. с разрешения нидерланд. властей они переселились в Лейден. Конгрегацию возглавил Джон Робинсон (1576–1625) — ранее декан колледжа Тела Христова в Кембридже и англикан. священник, запрещенный в служении. В 1615 г. он был приглашен преподавать на богословском факультете, участвовал в дискуссиях о предраспределении между арминианами (см. ст. *Арминизм*) и гомаристами (см. ст. *Гомар* Франциск) на стороне последних. За годы пребывания в Лейдене численность конгрегации утроилась, однако появилось и крепко недовольство чрезмерной интеграцией детей в голл. общество (смешанными браками, притязательностью службы в армии для

юношей) и нарастающим вмешательством властей в дела общины. В 1617 г. было принято решение переселиться в Америку и началась подготовка к отъезду. Оплату расходов взяла на себя группа лондонских купцов-пуритан во главе с Томасом Уэстоном. Они также получили хартию на поселение от 2 февр. 1620 г. и подготовили к отправке в Америку ок. 80 своих единоверцев. С окончательным условием договора с Уэстоном согласилось лишь меньшинство Лейденской конгрегации во главе с Брюстером и Уильямом Брэдфордом (1588–1657); большинство во главе с Робинсоном остались в Лейдене. 22 июня 1620 г. переселенцы отправились в Англию. Затем вместе с людьми Уэстона они погрузились на «Мэйфлауэр» (капитан — Кристофер Джонс) и 6 сент. отплыли из Портсмута в Америку. 9 нояб. корабль достиг своей цели — зап. берега п-ова Кейп-Код. Следуя вдоль него в юж. направлении, переселенцы надеялись обнаружить устье р. Гудзон, где должны были поселиться, но безуспешно. Обогнув мыс Код, корабль вошел в бухту Провинстаун. Брэдфорд и Брюстер решили выбрать для поселения место севернее указанного в хартии, что вызвало недовольство людей Уэстона. Для восстановления доверия Брэдфорд составил «Соглашение на «Мэйфлауэре»» (Mayflower Compact), подписанное 11 нояб. 1620 г. Этот документ американцы считают предшественником Декларации независимости 1776 г. На самом деле он является лишь свидетельством решимости О.-п. объединиться в сообщество с определенными политическими функциями для налаживания самоуправления и обустройства жизни в колонии, но никоим образом не о стремлении к независимости. О.-п., переселившись из Нидерландов в Америку, вновь стали подданными короля Англии и желали пользоваться покровительством и поддержкой англ. властей в условиях, когда колонизацию Америки осуществляли также Нидерланды, Франция, Швеция и Испания. Более месяца колонисты искали подходящее для поселения место. 11 дек. отряд пеших разведчиков выбрал индейскую дер. Патуксет. 16 дек. корабль пересек залив мыса Код и, пришвартовавшись в Плимутской гавани, высадил колонистов. После тяжелой 1-й зимовки в живых оста-

лись 44 чел. Первым губернатором колонии Нов. Плимут стал диакон Англиканской Церкви Джон Карвер (ок. 1576 — 1621), избранный еще в Англии, но 5 апр. он умер от солнечного удара, работая в поле. Его место занял Брэдфорд, к-рый в дальнейшем многократно переизбирался губернатором или его заместителем и написал «Историю поселения в Плимуте» — основной источник сведений по истории колонии (рукопись считалась утраченной до 1856, рус. пер. 1987 г.). 1 июня 1621 г. Лондонский совет по делам Нов. Англии выдал колонии хартию на поселение на фактическом месте. В первые годы существования колонии у ее немногочисленных жителей сложились добрососедские отношения с местными индейскими племенами вампаноагов и наррагансетов. 22 марта 1621 г. О.-п. подписали с ними договор о мире. Вождь вампаноагов Массасойта помогал колонистам с продовольствием в их 1-ю зиму. Совместное празднование и общая трапеза после уборки 1-го урожая (окт. 1621) положила начало празднованию Дня благодарения (Thanksgiving Day) — ныне национального праздника США (4-й четверг нояб.). 15 нояб. 1636 г. общее собрание колонии Нов. Плимут утвердило «Великие основы» — свод основных законов для общины. Законодательная власть признавалась за «фримиенами всей колонии», т. е. за полноправными в гражданском отношении колонистами-мужчинами: законы и налоги вводились только с их одобрения, причем за неявку на общее собрание налагались штрафы.

Хотя на территории Нов. Плимута легально проживали и англикане и конгрегационалисты, единственной офици. конгрегацией были сепаратисты. Однако из-за отсутствия кандидатов, отвечающих необходимым требованиям, до 1630 г. постоянного пастора у общины не было и регулярно причащаться колонисты не могли. Обязанности пастора исполняли обычно Брэдфорд или Брюстер при помощи диак. Самуэля Фуллера. 12 марта 1621 г. Брэдфорд впервые провел обряд гражданского бракосочетания, к-рый с тех пор совершали вместо венчания. Неск. раз в 1624 г. для проведения литургий приглашали англикан. свящ. Джона Лайфорда (1574–1634), к-рый поселился в колонии с большой семьей

и формально принял вероучение сепаратистов. Но когда заметили, что при крещении ребенка Лайфорд осеял его крестным знамением, за ним установили слежку. Из переживаемых писем стало известно, что Лайфорд жаловался влиятельным лицам в Англии на религ. нетерпимость сепаратистов и неполноправие колонистов-англикан и просил предотвратить переезд в колонию Робинсона и др. сепаратистов из Лейдена. Лайфорд был изгнан из колонии, после покаяния вернулся и даже вновь был допущен к служению, однако после серии новых конфликтов изгнан окончательно. В 1628 г. неподалеку от Нов. Плимута конгрегационалисты основали г. Сейлем, положив начало новой колонии Массачусетс. В 1630 г. в Бостоине — столице этой колонии была сформирована конгрегация и ординирован 1-й пастор. В 1632 г. население Массачусетса достигло 2 тыс. чел. и продолжало неуклонно расти. Для отношений между 2 колониями были характерны как взаимный интерес, так и настороженность. Напр., в 1629 г. в Массачусетс с семьей прибыл Ральф Смит (ок. 1590–1660), священник, ранее служивший в Ирландии. Как только конгрегационалисты обнаружили, что он по убеждениям сепаратист, его запретили в служении. Тогда Смит перебрался в Нов. Плимут, где был избран 1-м пастором местной церкви и служил до 1636 г. В 1632–1633 гг. ему помогал в качестве проповедника Роджер Уильямс — в посл. основатель колонии Род-Айленд. В 1636 г. Смит был смещен, а новым пастором избран Джон Рейнор (1605–1669), по своей воле ушедший от конгрегационалистов Массачусетса; он служил до 1654 г. Первое церковное здание в Нов. Плимуте было построено только в 1648 г. В колонии не существовало ни одного учебного заведения, даже начальной школы. Плимутцы обычно получали образование в Массачусетсе. К 1643 г. население Нов. Плимута достигло 2500 чел. и более не росло, что привело в конечном счете к утрате им самостоятельности и включению в состав более сильного и жизнеспособного политического образования. 25 мая 1643 г. Нов. Плимут вступил в Конфедерацию Нов. Англии. Вместе с др. колониями, состоявшими в ней, преследовал *квакеров*, а в 1675–1676 гг. участвовал в войне кор. Филипа против



племени вампаноагов. 3 июня 1686 г. решением кор. Якова II Нов. Плимут был включен в состав доминиона Нов. Англия. После «Славной революции», в апр. 1689 г., доминион распался, однако кор. Вильгельм III, выдав Массачусетсу новую хартию 26 авг. 1691 г., включил Нов. Плимут в его состав. Робинсон предсказывал, провожая О.-п., отбывающих из Нидерландов: «Различие между вами и священниками-нонконформистами будет совсем незначительным, когда они начнут осуществлять богослужение вне королевства» (Слэзкин. 1978. С. 273). Поэтому решение о включении Нов. Плимута в состав колонии Массачусетс не вызвало сопротивления у плимутцев. После чего сепаратизм как отдельное религиозное течение прекратил существование в Америке.

Наименование «отцы-пилигримы» впервые зафиксировано в 1682 г., когда один из первых историков Нов. Англии, У. Хаббард, назвал так первых жителей Нов. Плимута. На п-ове Кейп-Код в 1892 г. открыт музейный комплекс, посвященный О.-п. В 1907–1910 гг. на территории г. Провинстауна была возведена гранитная Башня пилигримов высотой 77 м: она обозначает место, где стоял «Мэйфлауэр», пока разведчики искали место для поселения. Ежегодно 22 дек. в США отмечается «День праотцов» (Forefathers' Day), или «День отцов-пилигримов». В исторической памяти

американцев О.-п. заняли место предтеч независимости буд. США.

Лит.: Bradford W. History of Plymouth Plantation, 1606–1646. Boston, 1898; Dexter H. M. The England and Holland of the Pilgrims. Boston, 1905; Brown J. The Pilgrim Fathers of New England and Their Puritan Successors. L., 1906³; Usher R. G. The Pilgrims and Their History. N. Y., 1918; Ahlstrom S. E. A Religious History of the American People. New Haven; L., 1972; Слэзкин Л. Ю. У истоков американской истории: Виргиния, Нов. Плимут: 1606–1642. М., 1978; Адамова Н. Э. Преодоление кризиса идентичности в сочинениях англ. эмигрантов // Вестн. СПбГУ. Сер. 2: История. 2015. Вып. 1. С. 29–34.

С. А. Исаев

«ОТЧЕ НАШ», христ. молитва, к-рую, согласно Евангелиям, Иисус Христос дал Своим ученикам. В христианской традиции молитва «О. н.» получила также название Молитвы Господней.

Традиции текста. Вопрос об источниках и о редакциях. Молитва «О. н.» сохранилась в 3 вариантах: в короткой версии евангелиста Луки (Лк 11. 2–4) и в 2 сходных, более пространств. версиях — в Евангелии от Матфея (Мф 6. 9–13) и в «Дидахе» (Didache. 8. 2).

В Евангелии от Матфея текст молитвы приводится в составе Нагорной проповеди (Мф 5–7). В этой версии «О. н.» состоит из 3 обращений к Богу — во 2-м л. ед. ч. («Отче наш...», прошение об Имени, о царстве и воле, последнее из к-рых состоит из 2 частей) и трех 2-частных ходатайств в 3-м л. мн. ч. В зап. традиции

текста, начиная с блж. Августина (Aug. Enchirid. 30 [115]), последнее 2-частное обращение «и не введи нас в искушение, // но избавь нас от лукавого» рассматривалось как 2 отдельных прошения, так что в молитве «О. н.» насчитывали 7 прошений.

В Евангелии от Матфея молитва приводится в контексте общих наставлений о благочестивом подаянии милостыни (Мф 6. 2–4), о молитве (Мф 6. 5–15) и о посте (Мф 6. 16–18). Евангелист описывает молитву «О. н.» как средоточие всякого молитвенного прошения. Поэтому ученикам не нужно, подобно язычникам, произносить длинные молитвословия о потребном им. Бог Сам знает, что им нужно, еще до того, как они попросят Его об этом (Мф 6. 7–8).

У евангелиста Луки молитва «О. н.» приводится в др. лит. контексте: она включена в состав т. н. рассказа о путешествии (Лк 9. 51–18. 34), в к-ром описывается путь Иисуса и Его учеников в Иерусалим. Т. е. она не часть «Речи на ровном месте» (Лк 6. 20–49), соответствующей Нагорной проповеди в Евангелии от Матфея (о «Речи...» у евангелиста Луки см. в ст. Нагорная проповедь). При этом места произносимых Иисусом поучений не имеют топографической фиксации, молитве Он учит учеников в месте, к-рое точно не идентифицируется: ἐν τόπῳ τινί (Лк 11. 1а, т. е. где-то по

Мф 6. 9–13	Лк 11. 2–4	«Дидахе». 8. 2
Отче наш, сущий на небесах!	Отче! [наш, сущий на небесах!]	Отче наш, сущий на небе!
Да святится имя Твое;	да святится имя Твое;	Да святится имя Твое;
да придет Царствие Твое;	да придет Царствие Твое;	да придет царствие Твое;
да будет воля Твоя и на земле, как на небе;	[да будет воля Твоя и на земле, как на небе]	да будет воля Твоя и на земле, как на небе;
хлеб наш насущный дай нам на сей день;	хлеб наш насущный подавай нам на каждый день;	хлеб наш насущный дай нам на сей день,
и прости нам долги наши,	и прости нам грехи наши,	и оставь нам долг наш,
как и мы прощаем должникам нашим;	ибо и мы прощаем всякому должнику нашему.	как и мы оставляем должникам нашим,
и не введи нас в искушение, // но избавь нас от лукавого.		и не введи нас в искушение, // но избавь нас от лукавого
		потому что Твоя есть сила и слава во веки.





Нагорная проповедь.
Роспись ц. Вознесения
мон-ря Дечаны. 1348–1350 гг.
Фото: BLAGO Fund, USA/Serbia

пути в Иерусалим). Версия «О. н.» в Евангелии от Луки, согласно наиболее древним рукописям, состоит из краткого обращения «Отче!» (πάτερ) и 5 прошений: 2 прошений во 2-м л. ед. ч. и 3 более длинных — в 3-м л. мн. ч.

Версия раннехрист. памятника «Дидахе» (Didache. 8. 2–3) очень мало отличается от версии Мф 6. 9–13. Большинство исследователей полагают, что «Дидахе» возникло в общине, в жизни к-рой Евангелие от Матфея играло определяющую роль, и что текст молитвы в «Дидахе» основан на тексте евангелиста Матфея.

Разница между сохранившимися вариантами у евангелистов не очень значительная. Исследователи, исходящие в дискуссии по вопросу о зависимости синоптических Евангелий (о синоптической проблеме см. в ст. *Евангелие*) из теории 2 источников (евангелисты Матфей и Лука при написании текстов о молитве «О. н.» использовали свои копии источника логий Q), в основном едины во мнении, что наиболее древней является версия Луки. Нельзя, однако, при этом исключить и возможность того, что варианты евангелистов в значительной степени были определены литургической традицией их общин, т. е. в ряде случаев нерешенным остается вопрос, можно ли объяснить отличия версий особенностями словаря конкретного евангелиста, работавшего как редак-

тор, или они восходят к варианту, бытовавшему в литургической традиции общины, с к-рой связан этот евангелист. При таком подходе часто считается, что у ап. Луки (формулировки к-рого в целом, как полагают большинство исследователей, ближе к оригинальному варианту) в прошении о хлебе слова τὸ καθ' ἡμέραν и императив наст. времени δίδου в ходатайстве о прощении грехов τὰς ἀμαρτίας и паренетическая подчеркнутость παντὶ ὁφείλοντι могут быть следствиями редакторской работы самого евангелиста. В свою очередь у евангелиста Матфея мн. формулировки, отличные от формулировок ап. Луки, могли быть обусловлены вариантом общинной традиции (напр., соответствие слов молитвы «О. н.» словам евр. молитв того времени: «Отец наш на небесах» (см.: *Schellbert*. 1981. P. 418–428), «да будет воля Твоя» и завершающее дополнительное прошение «но избавь нас от лукавого»). В пользу такого вывода (*Luz, Leonhard, Seitz*. 2002. S. 505) говорит, в частности, то, что версия молитвы «О. н.» у Матфея, судя по всему, была достаточно рано известна (ср.: 2 Тим 4. 18 и *Polycarp. Ad Phil.* 6. 2; 7. 2; возможно, Мк 11. 25). Однако у этой концепции есть и оппоненты (см.: *Carruth, Garsky*. 1996).

Версия евангелиста Луки не зафиксирована ни в одном литургическом памятнике, тогда как версия евангелиста Матфея воплота во все известные источники, отражающие литургическую практику древней Церкви, включая «Дидахе». Этот факт говорит в пользу значительно большей распространенности версии Матфея уже в I в. В посл. версия Матфея вытеснила оригинальную версию Луки даже из рукописной традиции Евангелия от Луки.

С учетом всего множества вариантов евр. молитв однозначный ответ на вопрос о первоначальном варианте молитвы «О. н.» практически невозможен (ср.: *Heinemann*. 1977. P. 43). В случае индивидуальных молитв, к-рые в иудаизме в большом количестве передаются от имени отдельных учителей (*Ibid.* P. 30–31, 85–86), нужно учитывать возможность того, что учитель мог наставлять молитве в разных ее версиях. В толковании «О. н.» такой тезис впервые предложил еще Ориген (*Orig. De orat.* 18. 2–3), в исследованиях XX в. — напр., уже Э. Ломейер (*Lohmeyer*. 1946. S. 15–17, 208–209).

Тем не менее в индивидуальных молитвах есть возможность восстановить оригинальную версию: этим объясняется большой интерес исследователей к реконструкции семитского (арамейского и реже еврейского) оригинального варианта.

В контексте иудейских молитв. В течение мн. веков молитва «О. н.» считалась текстом, выражавшим суть христ. нравственности. *Тертуллиан* видел в ней краткое изложение всего евангельского вероучения и этики (*Tertull. De orat.* 1. 2). Для него НЗ и новая молитва — «новые меха», в к-рых хранится «новое вино». Для свт. *Киприана Карфагенского* текст молитвы «О. н.» — краткий свод небесного учения (*Cypr. Cath. De orat. Dom.* 6). В древней Церкви она торжественно сообщалась крещаемым перед *Крещением*, а после совершения таинства произносилась ими как 1-я молитва (*Rordorf*. 1980/1981. P. 2–5). Уже в ранней Церкви она была частью литургии верных, а после реформы папы *Григория I Великого* читалась непосредственно после канона. Для авторов мн. конфессий молитва «О. н.» стала центральным компонентом катехизисов (см. в ст. *Катехизис*).

Отказ от этой традиции произошел в эпоху *Просвещения*, когда выяснилось, что молитва «О. н.» во многом сходна с евр. молитвами. Согласно Г. *Гроцию*, Иисус не даст совершенно новой молитвы: «О. н.» содержит слова, известные и из иудейских молитв (*Annotationes in Novum Testamentum*. Gronningen, 1826. Vol. 1. P. 223). И. *Bemmelmeijn* утверждал, что молитва «О. н.» составлена из известных евр. формул (*Wettstein J. Novum Testamentum Graecum*. Amst., 1752. Graz, 1962. Bd. 1. S. 323). Начиная с эпохи Просвещения она стала рассматриваться как более общая для иудеев и христиан молитва (см.: *Brocke, Petuchowski, Strolz*. 1974). Т. к. у исследователей не было сомнений в том, что молитва восходит к Самому Иисусу, она приводилась в качестве центрального аргумента в дискуссии по вопросу о том, насколько проповедь Иисуса находится еще внутри традиционного иудаизма или уже выходит за его пределы, что привело к отделению зарождающегося христианства от иудаизма. (Эти особенности видели прежде всего в прямом обращении к Богу «Отец»; в краткости и в эсхатологической ориентации

молитвы — см., напр.: *Davies, Allison*. 1988. P. 595.)

Исследователи при этом отмечают, что и в данном контексте краткость «О. н.» не является отличительным признаком (*Luz, Leonhard, Seitz*. 2002. S. 506), т. к. немногословие, отсутствие эпитетов характерны и для др. евр. «кратких молитв»: напр., более длительные молитвы получают более краткие обобщения (Мишна. Берешит Рабба. 4. 3–4; ср.: *Billerbeck*. Kommentar. Bd. 4. S. 219–220). Часто краткие молитвы — те, к-рые дошли от конкретных раввинов (*Heinemann*. 1977. P. 190–191; примеры в: *Billerbeck*. Kommentar. Bd. 4. S. 222–223; Bd. 1. S. 419–420). В варианте евангелиста Луки молитва «О. н.» понимается многими как «учительная», к-рую Иисус передал кругу Своих учеников (Лк 11. 1). Этим иногда объясняют то, что в «О. н.», как и в др. евр. молитвах, данных учителем, отсутствуют некоторые топосы, связанные с евр. общиной, напр. ссылки на патриархов и избранность Израиля и национальные эсхатологические мотивы.

Сказанное, однако, не должно пониматься как аргумент в пользу противопоставления индивидуальных молитв общинным. Они неразрывно связаны, что заметно при сравнении молитвы «О. н.» и арамейской, позже читавшейся в конце синагогального богослужения молитвой «Каддиш». Начало молитвы «Каддиш» близко к первым 2 прошениям молитвы «О. н.»: «Да возвеличится и освятится великое имя Его в мире, который Он создал Своей волей. Да явит Он царство Свое в жизни вашей и в дни ваши, и в жизни всего дома Израилева, вскорости и в ближайшее время».

Очевидно, что продолжающаяся дискуссия об укорененности молитвы «О. н.» в иудейской молитвенной традиции не привела к окончательным выводам.

Лит.: *Dalman G.* Die Worte Jesu. Lpz., 1898, 1930². Darmstadt, 1965¹. S. 283–365; *Foerster W.* ἑπιούσιος // ThWNT. 1935. Bd. 2. S. 578–595; *Lohmeyer E.* Das Vater-Unser. Gött., 1946, 1962³; *Kuhn K. G.* Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim. Tüb., 1950; *Schürmann H.* Das Gebet des Herrn. Freiburg i. Br., 1958, 1981⁴; *Jeremias J.* Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung // *Idem.* Abba. Gött., 1966. S. 152–189; *Brown R. E.* The Pater Noster as an Eschatological Prayer // *Idem.* NT Essays. Garden City; N. Y., 1968. P. 275–320; *Carmignac J.* Recherches sur le «Notre Pere». P., 1969; *Brocke M., Petuchowski J. J., Strolz W., Hrsg.* Das Vaterunser: Gemeinsames im Beten v. Juden u. Christen. Freiburg i. Br. 1974; *Heinemann J.*

Prayer in the Talmud. B., 1977; *Rordorf W.* The Lord's Prayer in the Light of Its Liturgical Use in the Early Church // StLit 1980/1981. Vol. 14. N 1. P. 1–19; *Schelbert G.* Sprachgeschichtliches zu «abba» // Mélanges D. Barthélemy: Études bibliques offertes à l'occasion de son 60 anniversaire / Ed. P. Casetti e. a. Fribourg, 1981. P. 395–447; *Luz U.* Das Evangelium nach Matthäus. Zürich, 1985. Düss., 2002⁵. Bd. 1: Mt 1–7. S. 432–458; *Barr J.* «Abba» isn't «Daddy» // JThSt. N. S. 1988. Vol. 39. P. 28–47; *Davies W. D., Allison D. C.* A Critical and Exegetical Comment on the Gospel According to St. Matthew. Edinb., 1988. Vol. 1. P. 590–615; *Lochman J. M.* Unser Vater: Auslegung des Vaterunsers. Gütersloh, 1988; *Delobel J.* The Lord's Prayer in the Textual Tradition // *Sevrin J.-M., ed.* The NT in Early Christianity. Leuven, 1989. P. 293–309; *Kratz R. G.* Die Gnade des täglichen Brots // ZTK. 1992. Bd. 89. N 1. S. 1–40; *Betz H. D.* The Sermon on the Mount. Minneapolis, 1995. P. 370–415; *Carter W.* Recalling the Lord's Prayer: The Authorial Audience and Matthew's Prayer as Familiar Liturgical Experience // CBQ. 1995. Vol. 57. N 3. P. 514–530; *Bovon F.* Das Evangelium nach Lukas. Zürich, 1996. Bd. 2: Lk 9. 51–14. 35. S. 117–143; *Carruth Sh., Garsky A., Hrsg.* The Database of the Intern. Q Project: Q 11, 2b–4. Leuven, 1996; *Gerhardsson B.* The Matthean Version of the Lord's Prayer (Mt 6. 9b–13) // *Idem.* The Shema in the NT. Lund, 1996. P. 84–98; *Luz U., Leonhard C., Seitz M.* Vaterunser // TRE. 2002. Bd. 34. S. 504–529; *Frankemölle H.* Vater unser — Awinu: Das Gebet der Juden und Christen. Lpz., 2012; *Clark D. A.* The Lord's Prayer: Origins and Early Interpretations. Turnhout, 2016; *Frey J.* Das Vaterunser im Horizont antik-jüdischen Betens unter besonderer Berücksichtigung der Textfunde vom Toten Meer // Das Vaterunser in seinen antiken Kontexten: Zum Gedenken an E. Lohse / Hrsg. F. Wilk. Gött., 2016. S. 1–24; *Wehnert J.* Ein Gebet für alle christlichen Gemeinden: Zum Vaterunser in der Didache // *Ibid.* S. 143–162; *Wilk F.* «So sollt ihr beten...»: Das Vaterunser als Element der frühen Jesusüberlieferung // *Ibid.* S. 83–102; *Wolter M.* Das Gebet der Jünger: Das Vaterunser im Lukasevangelium (Lk 11. 2c–4) // *Ibid.* S. 125–142.

К. В. Неклюдов

Проблема реконструкции семитского оригинала. Осознание того факта, что между историей проповеди Иисуса во время Его земного служения и письменной фиксацией евангельской традиции о Нем прошло достаточно длительное время, наличие вариантов в текстовой традиции молитвы «О. н.», предположение об их лит. зависимости с необходимостью ставят вопрос о первоначальной форме этой молитвы, восходящей к проповеди Самого Иисуса.

Попыткам реконструировать слова Иисуса, в т. ч. молитвы «О. н.», в их семит. оригинале предшествует ряд допущений. Во-первых, выбор арам. языка основан на соглашении большинства исследователей по вопросу о языковой ситуации I в. в Палестине: наиболее широко был распространен именно арамейский,

хотя нек-рые иудеи могли использовать греческий как 2-й язык, а в отдельных районах продолжал употребляться и еврейский (*Fitzmyer*. 1979. P. 7–8, 46). Согласно де Муру, наиболее подходящим для реконструкции является лит. арам. язык, т. к. простой народ, к к-рому обращался Иисус, не владел евр. языком, а разговорный арамейский не подходил для дискуссий по вопросам Закона (*De Moor*. 1988. P. 398). Но, несмотря на согласие мн. ученых относительно арам. оригинала молитвы «О. н.», существуют серьезные возражения со стороны тех, кто доказывают еврейскую или даже греч. основу этой молитвы (см.: *Betz*. 1995).

Во-вторых, нет окончательного единства в выборе материала для реконструкции (так, *Дальман* выбирает Таргум Онкелоса, Палестинский Талмуд и Мидраши, де Мур — язык Таргумов и т. д.). А из-за отсутствия к.-л. части евангельского текста на семит. языке (за исключением неск. мест в греч. тексте) любая реконструкция никогда не окончательна. Кроме того, не завершена и дискуссия о выборе варианта молитвы «О. н.», для к-рого предлагается реконструкция.

В пользу выбора **арамейского языка** кроме внешних свидетельств источников (общепотребительность арамейского в новозаветный период, востребованность Таргумов, арам. фразы Иисуса в Евангелиях) могут говорить и некоторые особенности текста молитвы (см., напр.: *Davies, Allison*. 2004. P. 593): (1) за кратким вариантом обращения Иисуса к Богу *πάτερ* (у евангелиста Луки) должен стоять засвидетельствованный в НЗ арамеизм *'abbā'*; (2) лучшее объяснение необычная греч. фраза ἐπιούσιος... σήμερον получает именно при обращении к арам. материалу; (3) именно арамейское *hōbā'* имеет значение «долг» и «грех», и это объясняет расхождение в тексте Матфея и Луки (критику необходимости привлечения арам. материала для объяснения греч. οφείλημα у Матфея см.: *Kloppenborg*. 2000. P. 77). Кроме того, иудейская молитва «Каддиш», являющаяся близкой параллелью с молитвой «О. н.», в наиболее раннем варианте засвидетельствована на арамейском (см.: *Petuchowski, Brocke*. 1978; *Elbogen*. 1995. S. 94: на лит. арам. Таргумов, ср.: *De Moor*. 1988. P. 405–406).

Одна из первых значительных попыток реконструкции «О. н.» была предпринята в работе Г. Дальмана (Dalman. 1898, 1930²; англ. пер.: 1902, 1909³). Дальман привел ряд аргументов, доказывая, что родным языком Иисуса был арамейский и на нем Он обращался к ученикам и к народу (Ibid. 1909. Р. 1–12). Греч. основу синоптических Евангелий Дальман объяснял присутствием грекоговорящих иудеев в иерусалимской общине с самого начала (Деян 6. 1; 9. 29), и это требовало изложения «слов и дел Иисуса» как на арамейском, так и на греческом (Dalman. 1909. Р. 71). Для восстановления оригинала молитвы «О. н.» Дальман использует материал текстов Таргума Онкелос, Палестинского Талмуда и Мидрашей (Ibid. Р. 88).

Арам. оригинал молитвы «О. н.» восстанавливали и др. исследователи (Torrey. 1912. Р. 269–317; Idem. 1947; Burney. 1925). Ч. Берни переводил «О. н.» «на галилейский арамейский» (Burney. Р. 113). В качестве образцов для языка I в. он использовал арам. части Палестинского Талмуда и Мидраши, считая «маловероятным, что диалект претерпел какое-либо существенное изменение на протяжении четырех или пяти последующих столетий» (Ibid. Р. 9–10). В варианте «О. н.» у евангелиста Матфея Берни усматривал определенную ритмику — 2 четырехударных тристиха (two four-beat tristichs), с учетом которой реконструировал арам. оригинал, при этом версия молитвы у Луки признавалась им уже искаженной (Ibid. Р. 113). Гипотеза Берни о рифме в «О. н.» подверглась критике со стороны М. Кейси (Casey. 2005. Р. 6–8). Свой вариант арам. гипотезы предлагал М. Блэк (напр.: Black. 1967. Р. 140, 203), использовавший в своих реконструкциях арам. материал кумран. свитков и Палестинского Таргума на Пятикнижие в Кодексе Неофити I (Ibid. Р. 205).

И. Иеремияс в реконструкции арам. оригинала «О. н.» (Jeremias. 1971. Р. 196) объяснял различия в евангельских вариантах этой молитвы тем, что оба они были уже определены собственными литургическими традициями. Несмотря на широкое признание реконструкции «О. н.» Иеремияса, необходимо учесть, что он был ограничен имеющимися на тот момент источниками. Не имея доступа к кумран. свиткам, он ис-

пользовал языковой материал др. текстов различных периодов, в т. ч. переведенных на арам. язык (см.: Casey. 2007. Р. 51).

Дж. Фитмайер допускает возможность изначальной евр. основы молитвы «О. н.», но считает арамейскую реконструкцию предпочтительной (Fitzmyer. 2008. Р. 901). Помимо названных работ, обосновывающих те или иные арам. реконструкции оригинала «О. н.», можно указать работы Б. Чилтона (Chilton. 1997. Р. 24–51), Р. Антониса (Antonisz. 1999), Э. Ломайера (Lohmeyer. 1946).

В целом в реконструкции арам. варианта единство мнений у исследователей наблюдается только относительно половины текста молитвы «О. н.». Нет среди исследователей согласия и в вопросе о критерии для реконструкции ее арам. оригинала: предлагаются разные варианты — от поиска галилейского диалекта (Дальман) до утверждения о лит. арамейском в молитве «О. н.» (де Мур).

Одним из главных аргументов в пользу **еврейского оригинала** молитвы «О. н.» является утверждение о том, что ее текст должен был произноситься скорее на священном языке, к-рым являлся еврейский, а не на разговорном арамейском (см.: Иерусалимский Талмуд. Шкалим. 3. 3; Delitzsch. 1883, ср.: Грuliches. 1999. С. 86–87). Некоторые ученые указывают на то, что еврейский оставался наряду с арамейским живым разговорным и письменным языком до II в. по Р. X. (Birkeland. 1954; Grintz. 1960; Lapid. 1975). Ставится под сомнение и распространенность Таргумов, к-рые должны были служить для объяснения библейского текста тем, кто уже не читали по-еврейски, а не играть роль широко используемых переводов (Tal. 2001). О евр. основе молитвы должно свидетельствовать и то, что в Евангелиях Иисус читал Писание на еврейском (Лк 4. 16–20). Основным представителем этого направления исследований остается Ж. Карминьяк, отстаивающий гипотезу о евр. оригинале молитвы «О. н.» на основании языка кумран. свитков (Carmignac. 1969. Р. 29–52; Idem. 1978; Idem. 1984; ср. также: Ponomarev. 2015). В пользу этого, согласно Карминьяку, в частности, должна свидетельствовать игра слов в предлагаемой им реконструкции: «остави» (acquitter) он переводит как שָׁמַר, «долги» и «должни-

ки» (dettes и débiteurs) — как נִסְיוֹן, «искушение» (tentation) — как נִסְיוֹן (Carmignac. 1984. Р. 38; по: Casey. 2007. Р. 59–60).

Отдельные термины с учетом возможных семитских реконструкций. I. 'abbā'. Обращение в начале молитвы «О. н.» засвидетельствовано в 2 вариантах: кратком — у евангелиста Луки (11. 2 **πάτερ**) и пространном — у Матфея (**πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς**). Оба варианта вписываются в библейскую традицию, но аутентичным по общим правилам текстологического анализа большинство исследователей считают более краткий вариант евангелиста Луки (ср.: Мк 14. 36; Лк 22. 42; см. также: Рим 8. 15; Гал 4. 6). Эмфатический статус арамейского **'abbā'** выражается в Мк 14. 36 как ὁ **πατήρ**, тогда как у Луки слово находит более точный перевод **πάτερ** (см.: Fitzmyer. 2008. Р. 903).

Согласно Шельберту (Schelbert. 1981. Р. 405–407), в палестинском среднем арамейском обращение к Богу в форме **'abbā'** было уникальным, в таргумической традиции — необычным, оставаясь именованием Бога, но не формой обращения к Нему (Вавилонский Талмуд. Таанит. 23b; Таргум на Пс 89. 27; Таргум на Мал 2. 10; Таргум на Иов 34. 36).

В евангельских молитвенных обращениях (Мф 11. 25 // Лк 10. 21; Лк 22. 42; 23. 34, 46; Мф 11. 26 // Лк 10. 21; Мк 14. 36; Мф 26. 39, 42) и в др. случаях (Мф 11. 27; 20. 23; 25. 34; 26. 29, 53; Мф 16. 27; Мк 8. 38; 6. 8; 10. 20, 29; 13. 43) Иисус употреблял слово «Отец» без эпитета «Небесный», что было обычным при упоминаниях о Боге вне молитвенного обращения к Нему (Dalman. 1909. Р. 191–193). Обращение к Богу как к Отцу и связанное с этим осознание себя народом Израиля детьми Божиими засвидетельствованы в иудейской традиции (Втор 14. 1; 32. 6; Ис 64. 7–8; Ос 11. 1–2; Мал 2. 10; 2 Цар 7. 14 и др.). В большинстве этих случаев «Бог является Отцом в общинном, национальном смысле...» (Fitzmyer. 2008. Р. 903). Исключения составляют отдельные места в традиции лит-ры Премудрости (Сир 23. 1, 4; 51. 10; Прем 14. 13; 3 Макк 6. 3, 8).

На исключительности в обращении Иисуса к Богу как к Отцу настаивал Иеремияс (Jeremias. 1967. Р. 29; Idem. 1966. Р. 62). При этом в сущности он доказывал это «аргументом

от молчания», т. к. необходимого сравнительного материала практически нет (ср.: Г. Вермеш приводил примеры из раввинистической литературы — Мишна Берешит. 5. 1; Вавилонский Талмуд. Таанит. 23b; *Vermes*. 1973. Р. 210). Кроме того, слово 'abbā' использовалось не только детьми, но и взрослыми, а также при почтительном обращении к пожилым (*Davies, Allison*. 2004. Р. 602). Т. е. свидетельства во всей их совокупности не позволяют сделать заключение об уникальном семейном характере обращения к Богу, засвидетельствованного в Молитве Господней, как на этом настаивал Иеремиас. (См. в ст. *Авва*.)

II. ἐπιούσιος. Это слово встречается только в греч. тексте молитвы «О. н.» (*Metzger B. M. A Textual Commentary on the Greek New Testament*. L., 1971). Существуют разные варианты семитской реконструкции ἐπιούσιος (см.: *Davies, Allison*. 2004. Р. 608): *dēyōmā* (Дальман, араб.), (*dēn*) *wēyōmāhērā'* (Блэк, араб.), *lēyōmā'* (Кун, араб.) и др.

Данный термин имеет ряд интерпретаций. **1)** Как ἐπι + οὐσία (сущность) в значении того, что объединяется с нашей сущностью (ср., напр.: *Orig.* De orat. II 27. 7; *Hieron.* In Tit. 3. 12; в традиции закрепились в сакраментальном значении — ср.: *Cypr. Carth.* De orat. Dom. 18). Такая интерпретация, по мнению некоторых ученых, невозможна по ряду причин. В случае понимания οὐσία как «существования» (см.: *Arist.* De part. animal.) ἐπιούσιος имеет значение «необходимое для существования». Такое понимание отражено, напр., в *Пешитте*. Оба прочтения невозможны с филологической т. зр.: соединение ἐπι с дериватом от εἶναι должно привести к элизии, чего не наблюдается в термине ἐπιούσιος (см.: *Spicq C.* Theological Lexicon of the NT. Peabody, 1994).

2) Как «на текущий день», от ἐπὶ τὴν οὐρανὸν (нѣмѣрѣн) (см.: *Sophocl.* Oedip. tyr. 781; ср.: *Ioan. Chrysost.* In Matth. 19. 5). Такое прочтение хорошо соотносится с библейской историей о насыщении манной (Исх 16), но для такого понимания нет прямых указаний на эту традицию, и, кроме того, слово ἡ οὐσα не встречается без уточнения нѣмѣрѣн в значении «сегодня» (*Luz*. 2002. S. 450).

3) Как «на грядущий день», от ἡ ἐπιούσα или ἐπιέναι (см.: Деян 7. 26; 16. 11; 20. 15; 21. 18; *Ios. Flav.* De bell.

II 441; *Idem.* Antiq. X 170). Термин ἡ ἐπιούσα имел употребление в эллинистическом мире как прилагательное к нѣмѣрѣн и νόξ (*Hemer*. 1984). Хотя слово ἡ ἐπιούσα и не было распространенным (его не знают Ориген и Филон), производное от него ἐπιούσιος является «вполне обычной конструкцией» (*Luz*. 2002. S. 451): ἐπιούσιος в молитве «О. н.» в значении «завтрашний» встречается в Евангелии назареев. Так это слово понимает и У. Луц, к-рый усматривает в прошении реальную просьбу общины в состоянии нужды (*Ibid.* S. 451).

4) В значении «будущий» (как производное от ἐπιέναι (от τὸ ἐπὶόν (будущее) или свр./арам. (ܥܡܪܢܝܢ)). Данное прочтение отсылает к буд. хлебу Царства (Мк 14. 25; Мф 8. 11–12; Лк 22. 30), что вполне согласуется с иудейской традицией, связывавшей повседневную пищу и грядущий эсхатологический пир (см.: Лк 14. 15; *Luz*. 2002. S. 451). По мнению Луца, против этой трактовки свидетельствует слово «днесь», требующее «ожидания чего-то крайне близкого», а также неясное для слушателей значение предлагаемого араб. варианта — *lhm di lmhr* (*Luz*. 2002. S. 451).

Если учитывать традицию Исхода с ее отсылкой к событию дарования манны (см.: *Tertull.* Adv. Marcion. IV 26. 4; ср.: τὸ τῆς ἡμέρας εἰς ἡμέραν в Исх 16. 4; τὸ καθ' ἡμέραν εἰς ἡμέραν в Лев 23. 37), то можно предположить, что за ἐπιούσιος в случае свр. реконструкции может стоять *dēbar yōm*, а за σημεριν — *bēyōmō* (днесь). Для араб. реконструкции в данном случае используется материал Таргумов на соответствующие места ВЗ (Таргум Онкелос на Исх 5. 19; 16. 4; Лев 23. 37; Таргум Неофити 1 на Исх 5. 13; 6. 19; 16. 4; Лев 23. 37).

Учитывая библейское повествование о манне, данной утром на грядущий день (Исх 16), в случае употребления ἐπιούσιος можно согласиться со значением «на наступающий день», на «сегодня». Это не исключает и эсхатологическое содержание понятия, поскольку в иудейской традиции такие надежды связаны с повторением чуда дарования манны (2 Вар 29. 8; Syb. 3. 49; Откр 2. 17 и др.; см.: *Davies, Allison*. 2004. Р. 609), т. е. «насущенный» хлеб — это ежедневный, вкушаемый вместе с Иисусом хлеб, к-рый понимается как предвкушение небесного хлеба Царства

(см.: *Jeremias*. 1971. Р. 200; *Carmignac*. 1969).

Фицмайер понимает термин ἐπιούσιος в значении «для существования», ссылаясь на «ветхозаветный фон»: Бог насыщает Свой народ манной, пищей в обыденном смысле. Но уже дохрист. традиция трактует манну как «хлеб ангелов» (Пс 78. 25 LXX; в MT *leḥem 'abbîrîm*; Прем 16. 20). В таком контексте значение термина вряд ли можно свести к обычному, учитывая «Евхаристические обертона» в повествовании о преломлении хлеба (Лк 24. 35; Деян 2. 42, 46; 20. 7, 11). Это позволяет согласиться с тем, что в прошении о «хлебе существования» верные молились и о хлебе Царства (*Fitzmyer*. 2008. Р. 900).

Луц отверг интерпретацию термина в значении «на сегодняшний день» из-за отсутствия свидетельств использования слова ἡ οὐσα без нѣмѣрѣн в таком значении и потому что не видел здесь аллюзий на рассказ Исх 16 о манне (*Luz*. 2002. S. 451).

III. «Долги». Прошение оставить «долги» (ὀφειλήματα) (Мф 6. 12; Didache. 8. 2; ὀφειλήν) или «грехи» (ἁμαρτίας) (Лк 11. 4) в обоих вариантах подкрепляется указанием на прошение «должников». Греч. ὀφειλήματα встречается в значении «долг» (Втор 24. 10; 1 Макк 15. 8; Рим 4. 4) и в значении «грех», как долг перед Богом (Лк 7. 41–43; Кол 2. 13–14; Мишна. Авот. 3. 17). В том и др. варианте за греч. словом может стоять арамейское, произведенное от корня *hōb* (ܚܒ). По всей видимости, евангелист Матфей сохранил букв. первоначальное значение (*Black*. 1967. Р. 140), тогда как Лука уточняет его с учетом неиудейской аудитории, поскольку в классическом и эллинистическом греческом ὀφειλήματα не обнаруживает значения «долг» с религ. значением (см.: *Fitzmyer*. 2008. Р. 906). Непосредственная близость слов «долг» и «грех» обнаружена в араб. тексте из Кумрана (*hī' h' whwbī'*; см.: *Idem*. 1979).

IV. «От лукавого». Прошение об избавлении от «лукавого» отсутствует в древнейших рукописях Евангелия от Луки. Трудность понимания использованного слова ποτερός/-όν состоит в определении рода (средний или мужской, «злое» или «злой», т. е. *diavol*). Учитывая большинство случаев упоминания этого слова у евангелиста Матфея и во всем НЗ, его связь с темой *искушения* в ран-

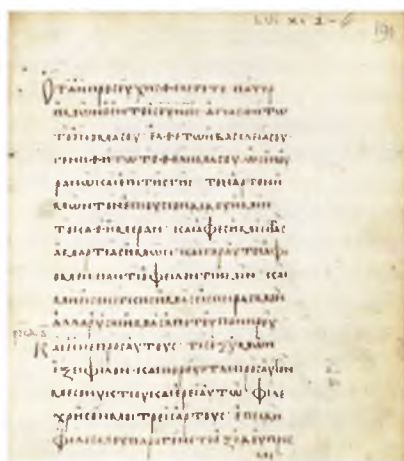
нехрист. интерпретации (2 Тим 4. 18; Didache. 10. 5) и материал иудейской традиции, где вариант *poiveros* практически не применяется к диаволу, следует предпочесть прочтение в среднем роде (см.: *Luz*. 2002. S. 454; в т. ч. и потому, что представление о повседневном «зле» отражено в иудейских текстах (в 7-м благословении «Шмоне Эсре»: «страдание»; Вавилонский Талмуд. Берешит. 60b: «злые мысли», «недобрые люди и желания»), притом что слова, ни еврейское (*hāra'*), ни арамейское (*bīšā'*), не указывают на «лукавого» (диавола)).

Лит.: *Delitzsch F.* The Hebrew NT of the British and Foreign Bible Society. Lpz., 1883; *Dalman G.* Die Worte Jesu: Mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache erörtert. Lpz., 1898, 1930² (англ. пер.: *Idem.* The Words of Jesus. Edinb., 1902, 1909²); *Torrey Ch.* The Translation Made from Original Aramaic Gospels // Studies in the History of Religions: Presented to C. H. Toy by Pupils, Colleagues, Friends / Ed. D. G. Lyon, G. F. Moore. N. Y., 1912. P. 269–317; *idem.* The Four Gospels. L., 1947²; *Burney C.* The Poetry of Our Lord. Oxf., 1925; *Moulton J. H., Milligan G.* The Vocabulary of the Greek Testament. L., 1930; *Lohmeyer E.* Das Vater-Unser. Gött., 1946 (англ. пер.: *Idem.* The Lord's Prayer / Transl. J. Bowden. L., 1963); *Birkeland H.* The Language of Jesus. Oslo, 1954; *Levy J.* Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim. Köln, 1959¹. Bd. 1; *Grintz J. M.* Hebrew as the Spoken and Written Language in the Last Days of the Second Temple // JBL. 1960. Vol. 79. N 1. P. 32–47; *Jeremias J.* Abba: Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte. Gött., 1966; *idem.* The Prayers of Jesus. L., 1967; *idem.* New Testament Theology. L., 1971. Vol. 1: The Proclamation of Jesus; *Black M.* An Aramaic Approach to the Gospels and Acts. Oxf., 1967²; *Carmignac J.* Recherches sur le «Notre Père». P., 1969; *idem.* Hebrew Translations of the Lord's Prayer: An Historical Survey // Biblical and Near Eastern Studies / Ed. G. A. Tuttle. Grand Rapids, 1978. P. 18–79; *idem.* La Naissance des Évangiles synoptiques. P., 1984; *Vermès G.* Jesus the Jew. L., 1973; *Lapide P.* Insights from Qumran into the Languages of Jesus // RevQ. 1975. Vol. 8. N 4(32). P. 483–501; *Heinemann J.* Prayer in the Talmud: Forms and Patterns. B., 1977; *Petuchowski J. J., Brocke M., ed.* The Lord's Prayer and Jewish Liturgy. N. Y., 1978; *Fitzmyer J.* A Wandering Aramean. Chico, 1979; *idem.* The Gospel according to Luke X–XXIV. Garden City, 2008; *Schelbert G.* Sprachgeschichtliches zu «abba» // Mélanges D. Barthélemy: Études bibliques offertes à l'occasion de son 60 anniversaire / Ed. P. Casetti e. a. Fribourg, 1981. P. 395–447; *Hemer C.* ἐπιούσιος // JSNT. 1984. Vol. 7. N 22. P. 81–94; *De Moor J. C.* The Reconstruction of the Aramaic Original of the Lord's Prayer // Structural Analysis of Biblical and Chanaanite Poetry / Ed. W. van der Meer, J. C. de Moor. Sheffield, 1988. P. 397–422; *Betz H. D.* The Sermon on the Mount. Minneapolis, 1995; *Elbogen I.* Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung. Hildesheim etc., 1995; *Chilton B. D.* Jesus' Prayer and Jesus' Eucharist: His Personal Practice of Spirituality. Valley Forge, 1997. P. 24–51; *Григилес Л., свящ.* Археология текста: Сравн. анализ Евангелий от Матфея и от

Марка в свете семитской реконструкции. М., 1999; *Antonisz R.* The Original «Our Father» in Aramaic: A New Discovery; A New Reconstruction of the «Our Father». Coulsdon, 1999; *Kloppenborg J.* Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel. Edinb., 2000; *Tal A.* Is There a Raison d'Être for an Aramaic Targum in a Hebrew-Speaking Society? // Revue des Études Juives. P., 2001. Vol. 160. N 3/4. P. 357–378; *Luz U.* Das Evangelium nach Matthäus. Düss., 2002⁵. Bd. 1; *Davies W. D., Allison D. C.* A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew. L., 2004². Vol. 1; *Casey M.* An Aramaic Approach to Q: Sources for the Gospels of Matthew and Luke. Camb., 2005²; *idem.* Aramaic Sources of Mark's Gospel. Camb., 2007²; *idem.* The Role of Aramaic in Reconstructing the Teaching of Jesus // Handbook for the Study of the Historical Jesus / Ed. T. Holmén e. a. Leiden, 2011. Vol. 2. P. 1343–1376; *Ponomarev A.* The Lord's Prayer in a Wider Setting: A Hebrew Reconstruction // J. of Northwest Semitic Languages. Stellenbosch, 2015. Vol. 41. N 1. P. 71–100.

Свящ. Сергей Смагло

Экзегеза молитвы «О. н.» в древней Церкви. Обзор основных источников. «О. н.» — наиболее комментируемый евангельский отрывок в раннехрист. лит-ре. Невозможно пайти автора, у к-рого не было бы обращений или отсылок к словам этой молитвы, отраженных в аллюзиях на соответствующие стихи Евангелия от Матфея и Евангелия от Луки (см., напр., роспись ок. 309 примеров обращения к тексту «О. н.» по Мф 6. 9–13 у отдельных авторов II–V вв. (Biblia patristica. Vol. 1. P. 241; Vol. 2. P. 247–248; Vol. 3. P. 235; Vol. 4. P. 218–219;



Молитва «Отче наш»
(Лк 11. 2–4).

Фрагмент рукописи:
Codex macedonensis. IX в.
(Cantabr. Add. 6594. Fol. 191)

Vol. 5. P. 250–251; Vol. 6. P. 185; Vol. 7. P. 153) и 82 отсылки к ее тексту по Лк 11. 1–4 (Ibid. Vol. 1. P. 350; Vol. 2. P. 313; Vol. 3. P. 299; Vol. 4. P. 251; Vol. 5. P. 295; Vol. 6. P. 233)).

При этом полных последовательных комментариев на «О. н.» до нач. III в. неизвестно, в трудах раннехрист. авторов II в. встречаются обращения лишь к отдельным прошениям молитвы, носящие преимущественно характер аллюзий на ее слова или цитат (*Iren.* Adv. haer. V 17. 1; *Polycarp.* Ad Phil. 6. 1–2; 7. 2; *Clem. Alex.* Strom. VII 13. 1; *Idem.* Paed. I 8. 73); также обращение к отдельным прошениям встречаются в корпусе т. н. Псевдо-Климентин, созданных не ранее III в. (*Ps.-Clem.* Hom. 3. 6–28, 55–57; 15. 8; 19. 1–25; *Idem.* Recogn. 3. 15–23; 9. 55–56; 10. 3). Помимо отдельных сочинений, посвященных систематическому комментированию слов молитвы, толкования на «О. н.» сохранились в рамках Комментариев на Евангелия от Матфея и от Луки в соответствующих разделах этих сочинений (Мф 6. 9–13; Лк 11. 1–4).

Среди сочинений грекоязычных авторов наиболее авторитетный труд по толкованию «О. н.», оказавший влияние и на др. экзегетов, принадлежал Оригену, создавшему трактат «О молитве» ок. 233/4 г. (*Orig.* De orat.). Отдельные стихи молитвы были фрагментарно истолкованы в сохранившихся в катенах на греч. языке отрывках Комментария Оригена на Евангелие от Матфея (*Idem.* In Matth. fragm. 119–123 // Werke. 1941. Bd. 12. Tl. 1. S. 63–64). Также Ориген обращается к истолкованию отдельных прошений молитвы в сохранившихся в катенах фрагментах его соч. «Гомилии на Евангелие от Луки» на греч. языке, при истолковании Лк 6. 21, 24, 43 (*Orig.* In Luc. hom. Fragm. 73–75 // SC. 87. P. 524–526). Труд Оригена оказал влияние на 5 гомилий свт. Григория Нисского, произнесенных после 379 г.; они вошли в соч. «О молитве Господней» (*Greg. Nyss.* De orat. Dom.).

В «Беседах на святого евангелиста Матфея» свт. Иоанна Златоуста на греч. языке (ок. 390) истолкованию молитвы «О. н.» посвящена одна гомилия (*Ioan. Chrysost.* In Matth. 19 // PG. 57. Col. 273–285). Под именем свт. Иоанна также сохранился ряд проповедей на отдельные прошения молитвы (*Ioan. Chrysost.* [Sp.]. De angusta porta et in orationem dominicam // PG. 51. Col. 41–48; *Idem.* Interpretatio orationis Pater noster // PG. 59. Col. 627–628; In orationem Pater noster. (Ined.) — CPG, N 4896). Комментарий к словам молитвы

содержится в приписанном свт. Иоанну «Незавершенном сочинении на Евангелие от Матфея» на лат. языке (*Opus imperfectum in Matthaeum*. 14 // PG. 56. Col. 711–715), принадлежащем, по всей видимости, арианскому автору, жившему во 2-й пол. V в. (CCSL. 87B. P. V). До наст. времени дошло толкование свт. Кирилла Иерусалимского сер. IV в. в составе его «Тайноводственных поучений» (*Cyr. Hieros. Mystag.* V 11–18 // SC. Vol. 126. P. 160–168). Толкование на слова молитвы представлено в «Катехизических гомилиях» Феодора, еп. Мопсуестийского, созданных в кон. IV в. (*Theod. Mops. Hom. catech.* 1. P. 281–321).

Небольшие фрагменты толкований на нек-рые прошения «О. н.» Аполлинария Лаодикийского, свт. Кирилла Александрийского сохранились в катенах на Евангелие от Матфея (*Reuss J. Matthaeus-Kommentare aus der griechischen Kirche*. B., 1957. S. 9, 174–175). Из «Толкования на Евангелие от Луки» свт. Кирилла Александрийского сохранилось 7 гомилий во фрагментах катен, посвященных истолкованию «О. н.» на греческом (*Cyr. Alex. In Luc.* 70–77 // *Reuss J. Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche*. B., 1984. S. 117–123) и сирийском (*Idem.* // CSCO. T. 140. Syr. 70. P. 191–217) языках. От нач. VII в. на греческом сохранилось «Толкование на молитву Господню» прп. Максима Исповедника (*Maximus Conf. Exp. orat. dom.* // *Maximi Confessoris. Opuscula exegetica duo* / Ed. P. Van Deun. Turnhout, 1991. P. 27–31).

Наиболее ранними и самыми авторитетными истолкованиями прошений молитв на лат. Западе являлись написанный ок. 198–204 гг. раздел в трактате Тертуллиана «О молитве» (*Tertull. De orat.* 1–9 // CCSL. Vol. 1. P. 257–263) и сочинение свт. Киприана Карфагенского «О молитве Господней» (*Cypr. Carth. De orat. Dom.*). Свт. Амвросий Медиоланский истолковывал молитву в рамках своих тайноводственных бесед, вошедших в трактат «О таинствах» (*Ambros. Mediol. De sacr.* V 4–30 // CSEL. Vol. 73. P. 65–72). От нач. IV в. сохранилось поэтическое переложение «О. н.» авторства латинского поэта Ювенка в составе его труда, посвященного гармонизации текста Евангелий (*Gai Vetti Aquilini Iuveni. Evangeliorum libri quattuor*. I 590–600 // CSEL. 24. P. 31–32).

Полное последовательное истолкование всех прошений молитвы «О. н.» представлено в соч. блж. Августина «О проповеди Господа на горе», написанного ок. 392–396 гг. (*Aug. Domin. in Mont.* II 4. 15–11. 39 // CCSL. 35. P. 104–130). Блж. Августина принадлежит катехизическое истолкование «О. н.», сохранившееся в проповедях, произнесенных после 410 г. (*Idem. Sermon.* 56–59 // PL. 38. Col. 377–402), и полемическое истолкование, направленное против пелагиан в трактате «О даре пребывания» ок. 429–430 гг. (*Idem. De dono persev.* // CSEL. Vol. 13. P. 265–272). Также к экзегезе прошений молитвы он обращается в ряде др. сочинений (*Idem. Enchirid.* 7; 115–116; *Idem. Ep.* 130). Опат, епископ Милевский, прибегает к истолкованию «О. н.» ок. 360 г. в полемическом ключе в трактате «Против схизмы донатистов» (*Optat. De schism. donat.* 2. 20–21; 3. 9–10; 7. 1–2).

Ок. 398 г. появляется краткое истолкование текста «О. н.» в составе «Комментария на Евангелие от Матфея», принадлежащее блж. Иерониму (*Hieron. In Matth.* I 750–785 // CCSL. 77. P. 36–37). Подробному истолкованию посвящен раздел в «Трактате на Евангелие от Матфея», написанный в кон. IV в. Хроматием, епископом Аквилейским (*Chromat. Aquil. Tract. in Matth.* 28 // CCSL. 9A. P. 229–335), у которого также имеется проповедь «Введение в молитву Господню» (*Idem. Sermon.* 40), его истолкование основано преимущественно на заимствованиях из сочинений Тертуллиана и Киприана.

От V в. сохранилось подробное толкование прп. Иоанна Кассиана Римлянина в «Собеседовании» (*Ioan. Cassian. Collat.* IX 18–24) и поэтическое переложение «О. н.» лат. христ. поэта Целия Седулия в поэме «Пасхальное стихотворение» (*Coelius Sedulius. Carmen Paschale*. II 231–300 // PL. 19. Col. 622–634), а также 6 проповедей свт. Петра Хрисолога, епископа Равенны (*Petr. Chrysolog. Sermon.* 67–72 // CCSL. 24A. P. 402–444).

Состав и содержание прошений молитвы «О. н.». Большинство христ. авторов не делало смыслового акцента на различиях между 2 евангельскими версиями «О. н.», в процессе истолкования минимизируя текстуальные расхождения между ними. Только отдельные экзегеты обращались к проблеме сравнительного изучения этих текстов:

так, Ориген полагал, что эти версии были даны Господом в 2 различных ситуациях и поэтому могут считаться 2 разными молитвами. Различия между ними определялось их аудиторией: версия Евангелия от Луки говорит о даровании «О. н.» ученикам по их просьбе (Лк 11. 1) и поэтому носит более личный характер, если сравнить с версией Евангелия от Матфея, где молитва была произнесена перед большим собранием народа. В отличие от собравшегося на проповедь народа ученики Спасителя не нуждались в подробных объяснениях, поэтому Евангелие от Луки передает более краткий вариант (*Orig. De orat.* 18. 2–3; 30. 1). Этой традиции следовал блж. Августин, к-рый полагал, что версия Евангелия от Луки является кратким напоминанием того, как более полная и авторитетная версия молитвы, представленная у евангелиста Матфея, должна пониматься. Поскольку евангелист Лука старался избегать повторов, то 3-е прошение специально пропущено, поскольку оно повторяет идеи первых двух; 7-е прошение отсутствует, поскольку поясняет предыдущее (*Aug. Enchirid.* 116).

Относительно порядка и количества прошений «О. н.» существовали различные мнения. Напр., у Тертуллиана 3-е прошение идет раньше 2-го — очевидно, чтобы сделать акцент на теме пришествия Царствия Небесного (*Tertull. De orat.* 4, 5). Деление на 7 прошений, с к-рым согласны большинство авторов, не носило строгого характера. Так, напр., блж. Августин насчитывал 7 прошений (*Idem. Domin. in Mont.* II 9. 35; 10. 36), но в др. местах своих сочинений он объединил 2 последних прошения в одно (*Idem. Sermon.* 59. 8; *Idem. De dono persev.* 5. 9; см. также: *Ambros. Mediol. De sacr.* V 29); 6-е и 7-е прошения объединяются в одно у нек-рых вост. авторов (*Ioan. Chrysost. In Matth.* 19. 6; *Greg. Nyss. De orat. Dom.* 5. 14).

Тертуллиан замечал, что 4-е прошение после обращения к небесным вещам в предыдущих словах молитвы открывает прошения о земных нуждах (*Tertull. De orat.* 6). Более наглядное смысловое различие между прошениями раскрывает блж. Августин, утверждая, что «три из них относятся к жизни вечной, четыре — к жизни нынешней» (*Aug. Sermon.* 59. 9). Первые 3 прошения берут начало в этой жизни, но обращены к веч-

ности, где мы и ожидаем их исполнения, остальные 4 соотносятся с нуждами этой временной жизни (*Idem. Domin. in Mont. II 10. 36–37*). Блж. Августин — единственный из авторов древней Церкви, кто пытался дать числу прошений молитвы «О. н.» символическую интерпретацию, сопоставляя их с 7 евангельскими блаженствами и 7 дарами Св. Духа (Ис 11. 2 — *Aug. Domin. in Mont. I 3. 11; 4. 11; II 11. 38*). Исследователи предполагают, что на возможность подобного сопоставления могло повлиять использование всех рассматриваемых текстов в чине крещальной литургии (*Hammerling. 2010. P. 97–98*).

Место и значение молитвы «О. н.» в жизни древней Церкви. Особое значение «О. н.» в жизни ранних христиан проявлялось в ее центральной роли, к-рую играла эта молитва в катехизической, литургической жизни Церкви, а также в различных формах личного благочестия. Широкая распространенность «О. н.» определялась содержанием краткой молитвы, лаконично заключающей в себе призывы к практической жизни в соответствии с основными положениями христ. верования. Учительное значение «О. н.» широко отражено в трудах ранних экзегетов, где она преимущественно рассматривалась как текст, содержащий в кратком изложении основы христ. веры и образа жизни. Тертуллиан утверждал, что в словах молитвы заключено «краткое изложение всего Евангелия» (*breviarium totius evangelii* — *Tertull. De orat. 1. 2*), полагая, что текст «О. н.» «содержит почти все слова Господа и напоминание всего нравственного учения (*commemoratio Discipline*)» (*Ibidem*). Спмч. Киприан Карфагенский назвал «О. н.» «кратким перечнем небесного учения» (*coelestis doctrinae compendium* — *Cypr. Carth. De orat. Dom. 6*). По словам Петра Хрисолога, «О. н.» есть «кратчайшее обучение» пониманию того, что представляет из себя молитва (*Petr. Chrysolog. Serm. 70. 11*). Свт. Григорий Нисский понимал «О. н.» как руководство не просто к молитве, но и «к богоугодной жизни» (*Greg. Nyss. De orat. Dom. 5. 3*).

Евангельский контекст молитвы «О. н.», где она занимает центральное место Нагорной проповеди, не сообщает ясных указаний, какое именно ее использование подразу-



Нагорная проповедь.
Миниатюра из Евангелия
Понтибергского аббатства.
Зальцбург. XII в.
(*Monac. Clm. 15903. Fol. 91v*)
Foto: <https://bildsuche.digitalesammlungen.de>

мевалось в раннехрист. жизни: как частной молитвы или в рамках общинного богослужения. С одной стороны, говорится о тайном, частном характере христианской молитвы «к Отцу твоему» (Мф 6. 6), с другой — дарование «О. н.» (как и все ее прошения) вводится обращением во мн. ч. («молитесь же так» — Мф 6. 9; ср.: Лк 11. 2). По мнению мн. авторов, в учении ранней Церкви «О. н.» рассматривалась преимущественно как общинная молитва, что не отвергало возможность и ее приватного, частного употребления (*Rordorf. 1980/1981. P. 1; Hammerling. 2010. P. 10, 63*). Соответственно основной акцент в свидетельствах ранних авторов сделан на «О. н.» как на общинной молитве.

Наиболее ранним свидетельством использования молитвы «О. н.» в жизни Церкви служит цитирование ее полного текста по Мф 6. 9–13 в «Дидахе» (*Didache. 8. 2–3*), содержащее предписание троекратно проносить ее в течение дня (*Ibid. 8. 3*). Скорее всего подобное установление не имеет отношения к храмовой молитве, а подразумевает ее частное использование, в котором некие авторы видят отражение молитвенной практики, распространенной в иудейской традиции (*Rordorf. 1980/1981. P. 2; Froelich. 2008. P. 63*). При этом контекст раздела, посвященного «О. н.», в этом источнике может отражать литургический и катехизический характер ее использования

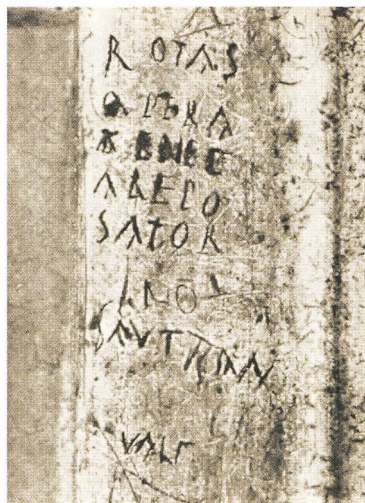
в древней Церкви, поскольку молитва помещена после поучения о крещении (*Didache. 7*) и перед учением о Евхаристии (*Ibid. 9 — Rordorf. 1980/1981. P. 2; Hammerling. 2010. P. 21–22*).

Уже ряд ранних новозаветных текстов (если считать, что в них содержатся аллюзии на «О. н.» — см., напр.: *Jewett R. Romans: A Comment. Minneapolis, 2006. P. 499*) свидетельствует о том, что только принявшие крещение получали право обращаться к Богу словами этой молитвы. К таким свидетельствам относятся слова ап. Павла о том, что обращение «Авва, Отче» соотносится с даром Св. Духа и усыновлением, обретаемым в крещении (Рим 8. 15; Гал 4. 5–6 — *Rordorf. 1980/1981. P. 4; Hammerling. 2010. P. 87*). Можно отметить существование различных тенденций в катехизической традиции древней Церкви, предполагающих комментированное научение словам молитвы «О. н.» или уже крещенного, или только ожидающего крещения.

Авторы наиболее ранних толкований на «О. н.» (Тертуллиан, спмч. Киприан Карфагенский) делают акцент на общинном употреблении этой молитвы. При этом ее текст представлен в составном варианте и не следует буквально за одной из евангельских версий, что, вероятно, отражает вариант богослужебного использования в общинах (*Hammerling. 2010. P. 25 sq.*). Подробное толкование обоих евангельских версий с рассмотрением всех разночтений между ними начинается только с Оригена. Использование в последующих комментариях церковных экзегетов преимущественно версии молитвы «О. н.» по Мф 6. 9–13, вероятно, отражает ее литургическое употребление (*Pollastri. 2014. P. 610*). Служат ли рассматриваемые толкования отражением катехизической практики, неясно, в этих свидетельствах речь идет о научении словам молитвы верующих, уже ставших членами Церкви. Тертуллиан посвятил труд «О молитве» представлению в словах «О. н.» тем, кто уже приняли крещение, напоминая о том, что обращение к Богу как к Отцу обретается только в Церкви (*Tertull. De orat. 2. 6*; см.: *Hammerling. 2010. P. 26–27, 36*). В его трактате «О Крещении» содержится косвенное свидетельство обращения новокрещенных к Богу словами молитвы

«О. н.», получающих следующее наставление: «...когда вы вышли из святейшей купели нового рождения и впервые простерли руки вместе с братьями у Матери, просите от Отца, просите от Господа, чтобы даны были сокровища благодати» (*Tertull. De bapt.* 20. 5). По мнению сщмч. Киприана Карфагенского, обращение «Отче наш» произносится совместно, от лица «тех, которые были освящены и восстановлены благодатным духовным рождением» (*Cyp. Carth. De orat. Dom.* 6). Приступая к раскрытию тайн Молитвы Господней, он обращается прежде всего к тому, кто стал новым человеком, «возрожденным и восстановленным Богом, по Его благодати» (*Ibid.* 9). Также сщмч. Киприан косвенно свидетельствует о связи молитвы «О. н.» с принятием крещения, утверждая, что обретший веру «должен и начинать с того, чтобы принести благодарение и исповедать себя сыном Божиим, назвавши Отцом Бога; должен с самого начала своего возрождения свидетельствовать словами, что он отказался от земного и плотского отца и стал знать и иметь одного Отца, Который на небесах, по Писанию» (*Ibid.* 6). Соответственно словами «О. н.» «мы просим и молим, чтобы, освященные в крещении, мы и пребыли такими, какими были начали» (*Ibid.* 8).

К кон. IV в., согласно свидетельствам отдельных авторов, в древней Церкви формируется т. н. *disciplina arcani* (тайное учение), согласно которой знакомство с «О. н.», как и с таинствами Церкви, может быть доступно только христианам и должно быть сокрыто от «внешних» слушателей, даже в процессе подготовки ко крещению. Одним из возможных самых ранних, но при этом самых спорных эпиграфических свидетельств тайного использования молитвы может служить обнаруженная в 1926 г. в Помпеях квадратная надпись-палиндром из 5 латинских слов: SATOR AREPO TENET OPERA ROTAS (см., напр.: *CIL. Vol. 4. N 8623*). В этом квадрате при перестановке слов можно прочесть дважды фразу PATER NOSTER (1-я фраза «О. н.» на латыни), расположенную в виде креста с литерой N в месте пересечения и с буквами A и O по краям горизонтальной стороны, что может быть интерпретировано как влияние Откр 1. 8. В этом случае, если учесть возмож-

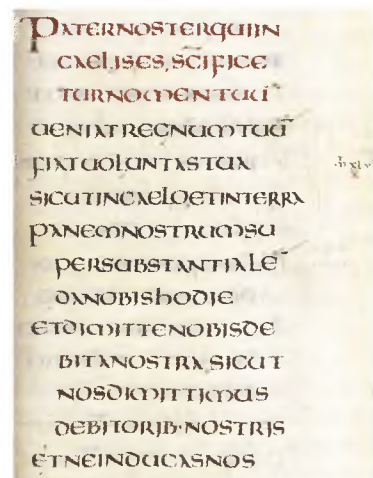


Надпись-палиндром
на колонне в Палестре в Помпеях.
I в. по Р. X.
Фотография. 1939 г.
Фото: Notirie degiscavi di Antichita.
1939. Fig. 8

ность существования подобной вторичной христианизации древней надписи, можно предположить, что молитва «О. н.» была распространена в лат. переводе ранее 79 г. Соответственно зашифрованные начальные слова молитвы могли указывать на использование этой надписи как знака, обозначающего места собрания христиан. Тем не менее не зафиксировано письменных свидетельств существования данной криптограммы в истории древней Церкви, также весьма сомнительно выглядит использование «О. н.» на латыни в тот период, что позволяет рассматривать связь этой надписи со словами молитвы в качестве гипотезы ряда ученых, построенной на интерпретации случайного совпадения (*Froelich. 2008. P. 73–74; Hammerling. 2010. P. 24*). Лат. христ. поэт IV в. Ювенк в поэме, обращенной к «внешним» слушателям, передает содержащееся в «О. н.» учение стихами, в к-рых оказывается зашифрован текст молитвы и тем самым скрыт от нехрист. аудитории (*Gai Vetti Aquilini Iuveni Evangeliorum libri quattuor. I 590–600 // CSEL. 24. P. 31–32*). Также отражение этой дисциплины видят в трактате IV в. «О Троице», чья принадлежность Дидиму Слепцу оспаривается (*CPG, N 2570*), где говорится о молитве словами «О. н.» только в среде верных (*Did. Alex. De Trinit. [Sp.] III 39*). Более наглядный и убедительный пример подобной практики обнаруживается в трудах свт. Амвросия

Медиоланского, к-рый считал, что текст «О. н.» должен сохраняться в тайне не только от неверующих, но и от еще не принявших крещения в процессе катехизации, при этом свою позицию он основывал на запрете Мф 7. 6. Регламентируя ее сакральный статус для посвященных, свт. Амвросий Медиоланский высказывает предупреждение о том, чтобы по неосторожности не раскрыть таинственное значение прошений «О. н.», как и Символа веры (*Ambros. Mediol. De Cain. I 9. 37*). Кроме того, косвенным свидетельством этой практики может служить тот факт, что в трактат «De Mysteriorum» (в отличие от трактата «De Sacramentis», направленного к новокрещеным), обращенный к катехуменам, свт. Амвросий не включает пояснение «О. н.» (так же обстоит дело и с толкованием на Евангелие от Луки — *Hammerling. 2010. P. 63–64*).

Вероятно, к сер. V в. *disciplina arcani* была значительно смягчена: отмечается отказ от практики «тайного» отношения к словам молитвы «О. н.», ее изучение становится существенной частью оглашения. Это переходное отношение наглядно представлено в трудах блж. Августина, где подробно раскрыто место «О. н.» в уникальной и детально разработанной последовательности подготовки ко крещению. В пропо-



«Pater Noster».
Фрагмент
6-й главы Евангелия от Матфея
(The Codex Bezae Cantabrigiae. 739–760 гг.
Lond. Brit. Lib. Add. 5463. Fol. 21r)

ведях (*Aug. Sermon. 56–59*), написанных ок. 410–412 гг., блж. Августин представляет объяснение «О. н.», обращенное к оглашаемым, готовящимся принять крещение в те-

чение Великого поста. Катехумены обучались сначала Символу веры, а затем молитве «О. н.» в субботу 5-й недели Великого поста и читали ее вслух сообща накануне Вербного воскресенья (Ibid. 58. 1). Уникальной особенностью этого свидетельства служит то, что блж. Августин строго различает чтение «О. н.» по памяти в процессе обучения от совершения молитвы. До таинства Крещения произнесение «О. н.» является «чтением наизусть» (reditio), предполагавшим ее изучение и запоминание в течение недели; но актуальной, ежедневной молитвой «О. н.» для катехуменов становится уже после крещения, «ибо кто же может говорить «Отче наш», не будучи рожден» (Ibid. 59. 7). После принятия крещения верующие начинают произносить молитву «О. н.» каждый день, «поскольку она произносится ежедневно в Церкви при алтаре Божиим и верные слышат ее» (Ibid. 58. 12–13). Символ веры, как и «О. н.», служит для блж. Августина базовым текстом христ. учения: через Символ веры, содержащий исповедание веры, «рождается благая надежда верующих, сопровождаемая святой любовью. Но из всех предметов веры к надежде относится только то, что заключается в Молитве Господней» (Idem. Enchirid. 114). О практике научения «О. н.» готовящихся ко крещению во время Великого поста свидетельствует в катехизических гомилиях и Феодор Мопсуестийский. Т. о., эти авторы приводят наиболее ранние свидетельства научения «О. н.» до того, как катехумены приступят к крещальной купели (Hammerling. The Lord's Prayer: A Cornerstone. 2008. P. 110). Вероятно, что представленное в проповедях Петра Хрисолога толкование «О. н.» (Petr. Chrysolog. Serm. 67–72) также отражает практику обучения «О. н.», как и Символа веры, катехуменов в Равенне во время Великого поста (Hammerling. The Lord's Prayer: A Cornerstone. 2008. P. 177–178). По всей видимости, «О. н.» играла важнейшую роль в наставлении готовящихся ко крещению в V в. на севере Италии (связанной с деятельностью Хроматия Аквилейского) во время Великого поста или во время пасхального периода (Ibid. P. 175). Кроме того, включение «О. н.» в систему крещального оглашения подтверждает ряд анонимных трудов, приписы-

ваемых авторам кон. IV — нач. V в. (Ps.-Quodvultdeus. De dominica oratione // PLS. 3. Col. 299–303; Ps.-Aug. Serm. 65 // PL. 39. Col. 1870–1873; Ps.-Venantius Fortunatus. Expositio orationis dominicae // PL. 88. Col. 313–322).

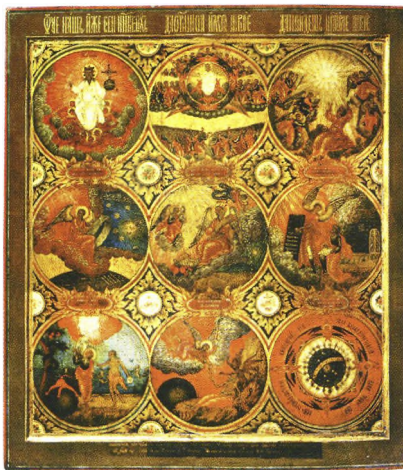
Др. источники отражают практику совершения молитвы «О. н.» сразу после крещения. В трудах свт. Иоанна Златоуста «О. н.» представлена как молитва верующих, ставших членами Церкви посредством приобщения к ее жизни через таинства (Ioan. Chrysost. In Matth. 19. 4); по его мнению то, «что эта молитва принадлежит верным, показывают как уставы Церкви, так и начало самой Молитвы Господней» (Ibid. 19. 5). В «Толковании на Послание к Колоссянам» (ок. 399) он отмечал, что крещаемые, «восходя из купели», произносили «О. н.» в качестве 1-й молитвы (Idem. In Col. 6. 4 // PG. 62. Col. 342). Вполне определенно о чтении «О. н.» сразу после крещения говорится в литургико-каноническом памятнике IV в. — *Апостольских постановлениях* (Const. Ap. VII 45). Также с крещением произнесение «О. н.» соотносит христ. поэт Целий Седулий в V в. (*Coelius Sedulus*. Carmen Paschale. II 234–236 // PL. 19. Col. 622–628).

Рассматриваемые свидетельства подразумевают, что 1-е публичное прочтение молитвы новокрещеными происходило сразу после совершения таинства Крещения — предположительно, когда они присоединялись к общине для участия в Евхаристии. Уже у сщмч. Киприана во II в. встречается предание о связи слов молитвы «О. н.» с ежедневным совершением Евхаристии (Cyp. Carth. De orat. Dom. 13). Однако этот пример, как и др. косвенные свидетельства, напр. соотнесение предписаний молитвы и «восхождения к алтарю Божию» у Тертуллиана (Tertull. De orat. 11. 1), еще ничего не говорит о включенности «О. н.» в литургический чин. Подобные ассоциации встречаются у мн. авторов II–IV вв. в контексте истолкования 4-го прошения (см. в разд. «Истолкование прошений молитвы «О. н.»»). Ксер. IV в. в «Тайноводственных поучениях» свт. Кирилла Иерусалимского отражено одно из древнейших и наиболее ясных свидетельств практики евхаристического употребления «О. н.» (Froehlich. 2008. P. 63). Чтение молитвы помещено после ве-

ликого благодарения с эпиклезой и поминовением святых, сразу перед возгласом «Святая святым», предваряющим причащение (Cyr. Hieros. Mystag. V 5–19). Ок. 417 г. блж. Иероним также приводит свидетельство тесной связи Евхаристии и молитвы «О. н.»: «Христос научил Своих апостолов, чтобы верующие ежедневно при жертвоприношении Его тела дерзали говорить «Отче наш...»» (Hieron. Dial. contr. Pelag. III 15). В нач. V в. блж. Августин писал, что непосредственно перед причащением «полное ходатайство» (totam petitionem), состоящее из различных молитвословий, завершается чтением «О. н.» «почти в каждой Церкви» (Aug. Ep. 149. 16). Наиболее ярким свидетельством служат слова свт. Иоанна Златоуста. Он говорит о произнесении слов молитвы «О. н.» за литургией: «Поэтому предоставляю совести каждого знать, с каким дерзновением (μετὰ παρρησίας) мы, исполнив эту заповедь, можем произносить эти слова [«О. н.»] в тот страшный (φοβερόν) период (литургии). Если же пренебрежем эту заповедь, то какому подвергнемся осуждению (κατακρισεως), поступая вопреки словам своим, дерзая (τολμᾶν) произносить слова молитвы безрассудно, призывая на себя (ἐκκαλεῖσθαι) гнев Господа?» (Ioan. Chrysost. In Gen. 27. 8). В этой цитате используется та же лексика, к-рая применяется в литургическом призывании, предваряющем произнесение «О. н.» в чине Византийской литургии. Именно с этого времени (т. е. не ранее 2-й пол. IV в.) практически все традиц. евхаристические последования как на Востоке, так и на Западе включают текст «О. н.» в версии Мф 6. 9–13 как центральный элемент «Литургии верных» в состав предшествующего причащению последования. В рим. традиции «О. н.» следует непосредственно за славословием, заключающим *Канон Мессы*; в вост. богослужении ее чтение предваряет благословение, прошение и призыв к совместной молитве (подробнее см.: Taft. 2000). В современном богослужении РПЦ текст «О. н.» также включен в богослужения утрени, вечерни, часов, полунощницы и поветерия.

Истолкование прошений молитвы «О. н.». Заглавие: «Отче наш, сущий на небесах!» (Мф 6. 9б; Лк 11. 2б).

Начальные слова молитвы — «Отче наш» в трудах христ. экзегетов становятся свидетельством уникального для библейской традиции дерзновенного обращения к Богу, возможность к-рого была открыта Христом. Тертуллиан, как и др. авторы, делает акцент на том, что наименование Бога «Отцом» стало нам доступно только через Его Сына (Ин 5. 43; 12. 28; Ин 17. 6 — *Tertull. De orat.* 3; ср.: *Orig. De orat.* 22. 1–2). Называя Бога Отцом, мы исполняем Его заповедь (Мф 23. 9), при этом в Отце призывается и Сын (Ин 10. 15), а в Сыне и Отце познаётся наша мать — Церковь, в которой становится «явно имя и Отца и Сына» (*Tertull. De orat.* 2). По мнению сщмч. Киприана Карфагенского, благодарственное наименование Бога Отцом произносится от лица верующих, к-рые, «будучи освящены и восстановлены благодатным духовным рождением, стали сынами Божиими» (см.: Ин 1. 11–12 — *Cypr. Carth. De orat. Dom.* 6). По мнению сщмч. Киприана, это наименование носит ярко выраженную антииудейскую полемическую направленность: христиане обращаются к Богу, Который стал их Отцом и «перестал быть отцом иудеев, оставивших Его» в своем неверии (*Ibid.* 7). По мнению Оригена, в ВЗ не было доступно подобное дерзновенное обращение к Богу в молитве, как и не было осознания своего сыновства перед Богом (*Orig. De orat.* 22. 1–2). Подобное обращение к Богу — свидетельство того, что «мы из состояния рабства совершенно приведены в состояние усыновленных чад Божиих» (*Ioan. Cassian. Collat.* IX 18. 1). Наше усыновление Богу, о к-ром говорят начальные слова молитвы, происходит благодаря дару Св. Духа, приобретаемому в Церкви (ср.: Флп 3. 3, 20; Пс 81. 6–7 — *Theod. Mops. Nom. catech.* 1. 13–14). Свт. Григорий Нисский, обращаясь к евангельской притче о блудном сыне (Лк 15. 21–22), делал акцент на том, что мы по своему обычному состоянию, исполненному грехов и недостатков, недостойны называть Бога Отцом, Который есть источник всего благого. Поэтому этот молитвенный призыв становится напоминанием об открывшемся во Христе пути уподобления Богу (Мф 5. 48 — *Greg. Nyss. De orat. Dom.* 2. 3–9; ср.: *Orig. De orat.* 22. 1–3). По мнению свт. Иоан-



«Отче наш».
Икона. 1813 г.
Иконописец В. Рябов
(собрание В. М. Федотова)

на Златоуста, подобное обращение к Богу совершается не от «меня», но от «нас» — т. е. научает нас молиться «за всех братьев... и весь род человеческий, никогда не иметь в виду собственных выгод, но всегда стараться о выгодах ближнего» (*Ioan. Chrysost. In Matth.* 19. 4).

Обращение к Отцу, Который «на небесах» (Мф 6. 9), не подразумевает пространственные характеристики: нельзя представлять Бога находящимся только в к.-л. определенном месте, эти слова указывают на то, что Он пребывает «среди святых и праведных», в т. ч. и живущих сейчас на земле (*Aug. Domin. in Mont.* II 5. 17; 23. 2–4; *Cyr. Hieros. Mystag.* V 11; *Orig. De orat.* 22. 5–6). Начальные слова молитвы «не заключают Бога на небе, но отвлекают молящегося от земли» (*Ioan. Chrysost. In Matth.* 19. 4; ср. также: *Ioan. Cassian. Collat.* IX 18. 1).

Первое прошение: «да святится имя Твое» (Мф 6. 9в; Лк 11. 2в).

Основное направление истолкования этого прошения в трудах древних экзегетов было связано с пониманием роли верующих как активных участников освящения имени Божия. Эти слова произносятся, чтобы в нас самих возрастала сила Его славы, чтобы имя Божие «святилось в нас, которые Ему принадлежим, а вместе с тем святилось и в других, которых еще ожидает благодать Божия» (ср.: Мф 5. 44 — *Tertull. De orat.* 3). Согласно свидетельству Тертуллиана, это прошение содержало обращение к Св. Духу у последователей Маркиона (*Tertull. Adv. Marc.* IV 26. 3) и, вероятно, звучало

как «Пусть придет Святой Дух Твой на нас и очистит нас» (*Hammerling.* 2010. Р. 29). Слова этого прошения напоминают нам о крещении, поскольку показывают нашу нужду в ежедневном освящении Его благодатью: «...чтобы ежедневные грехи наши очищать непрестанным освящением» (*Cypr. Carth. De orat. Dom.* 8). Сходным образом и блж. Августин писал о том, что имя Божие святится среди тех, кто приняли крещение, но затем в молитве христиане просят, чтобы это освящение сохранялось и после совершения таинства (*Aug. Sermon.* 59. 3). Прославление Божественного имени означает наше несовершенство, словами этого прошения мы говорим: «...пусть открывается святость Твоя в духовной жизни нашей» (*Ioan. Cassian. Collat.* IX 18. 2). Прп. Максим Исповедник замечал, что мы святым именем Небесного Отца, когда «умерщвляем привязанную к материи похоть и очищаемся от тлетворных страстей» (*Maximus Conf. Exp. orat. dom.* 1. 3). Ориген полагал, что тот, «кто с понятием о Боге соединяет неподобающие вещи, произносит имя Бога напрасно» (*Orig. De orat.* 24. 3). Если мы не подтверждаем свою веру делами, если наш образ жизни противоречит нашему имени христиан, то и имя Божие хулится через нас; т. о., эти слова содержат прошение Богу о даровании помощи для возрастания в добродетельной жизни (*Greg. Nyss. De orat. Dom.* 3. 4–6; см.: *Hieron. In Matth.* I 6. 9; *Cyr. Hieros. Mystag.* V 11). Бог прославляется нашими добрыми делами, которые согласуются со святостью Божественного имени, как писал свт. Иоанн Златоуст: «Бог Сам по Себе обладает... полнотой всякой славы... несмотря на это, Он велит... просить о том, чтобы Он был прославлен и нашей жизнью», а слова «да святится» означают «да прославится» — т. о. являя пред всеми «неукоризненную жизнь», мы исполняем заповедь Спасителя (Мф 5. 16 — *Ioan. Chrysost. In Matth.* 19. 4; ср.: *Theod. Mops. Nom. catech.* 1. 18).

Второе прошение: «да приидет Царствие Твое» (Мф 6. 10а; Лк 11. 2г).

Толкование этого прошения связано с двойственным учением Евангелия о Царствии Небесном, к-рое как несет в себе ассоциации с событием Второго пришествия (Мф 25.

34), так и соотносится с представлением о внутренней жизни христианина (см.: Лк 17. 21).

Эсхатологический аспект этих слов, соотносимый с апокалиптическими отрывками Евангелия (Мф 25. 34), указывает на осуществление Царствия Божия в будущем, после завершения неопределенного состояния века сего, именно наступление этого Царствия взыскуют мученики (Откр 6. 10), «оно — вожденное желание христиан, оно —

рующего, как указание на блаженное состояние его разума, который проникнут мудростью, а в сердце не царствует грех. Исполнение этого прошения явлено во святых, когда они следуют закону Божию и когда Бог словно бы обитает в них (Orig. De orat. 25. 2). Слова этой молитвы указывают на «всегдашнее царствование Христа во святых», к-рое наступает, когда истребляются пороки в нас и Бог начинает в нас царствовать. Достижение этого Царствия, к к-рому устремлено же-



Христос учит апостолов
Молитве Господней во время
Нагорной проповеди
(Мф 6).

Миниатюра
из Четвероевангелия
болг. царя Иоанна Александра.
1355–1356 гг.
(Lond. Brit. Lib. Add. 39627.
Fol. 20r)

посрамление язычников, радость ангелов» (Tertull. De orat. 5). Ожидания пришествия Царствия Небесного — желание исцеления мира сего, где правят тление, болезни, страсти и все проникнуто борьбой плоти и духа (Greg. Nyss. De orat. Dom. 3. 7–9). Кроме того, свт. Григорий полагал, что желание Небесного Царствия означает действие Св. Духа, поскольку в использованном им тексте Лк 11. 2 это прошение передано как «да придет Дух Святый на нас, и очистит нас» (Ibid. 3. 9; так же и в 2 минускулах XI–XII вв. — см.: Nestle-Aland. NTG. S. 195). Царствие Божие сокрыто для находящихся в неведении, и в молитве мы просим, чтобы оно открылось людям, став явным для всех во время Его пришествия на суд (Деян 10. 42 — Aug. Domin. in Mont. II 6. 20). Посвящающий себя Богу желает не земного, но Небесного Царствия, к-рое есть Сам Христос, — поскольку «нам вожденно ежедневное присутствие Христа, так мы просим, чтобы Он явил нам вскоре Свое пришествие», как наследникам Царствия (Мф 25. 34 — Cyr. Carth. De orat. Dom. 9).

Ориген, замечая, что в этом мире Царствие Божие никогда не наступает в совершенстве, опираясь на слова Лк 17. 20 и Ин 14. 23, целиком относит смысл этого прошения к внутреннему состоянию души ве-

ление чистой души, обещаю Самим Господом (Мф 25. 34 — Ioan. Cassian. Collat. IX 19). Отражение двойственного понимания смысла этого прошения представлено в толковании блж. Иеронима, согласно к-рому оно говорит «о Царстве обобщенно, чтобы диавол перестал править в мире, или чтобы Бог царствовал в каждом отдельном человеке, и чтобы грех не царствовал в смертном теле» (ср.: Рим 6. 12 — Hieron. In Matth. I 6. 10).

Третье прошение: «да будет воля Твоя и на земле, как на небе» (Мф 6. 10б; Лк 11. 2д).

Для мн. древних экзегетов истолкование этого прошения подразумевает метафорическое понимание «неба и земли», к-рое соотносится с представлением о двусоставном разделении человека на дух и плоть, гармоничное подчинение к-рых воле Божией приводит к деятельному свидетельству о Христе в этом мире.

Согласно сщмч. Киприану Карфагенскому, исполнение Божественной воли было явлено в послушании Сына Божия, Который служит для нас примером (Мф 26. 39; Ин 6. 38). Поскольку мы имеем «наше тело из земли, а дух — с неба» и они постоянно пребывают в борьбе (см.: Гал 5. 17, 19–23), то мы просим, «чтобы с помощью Божией... установилось между ними обоими согласие» (Cyr. Carth. De orat. Dom. 10–11; см. также: Aug. Sermon. 59. 5). Кроме того, молясь об исполнении Божественной

воли на земле, мы, следуя заповеди Христа (Мф 5. 44–45), ходатайствуем о спасении всех, в т. ч. и неверующих, у к-рых также есть возможность стать небесными жителями, получив возрождение от воды и духа (Cyr. Carth. De orat. Dom. 12; Aug. Domin. in Mont. II 6. 22). Так же и согласно Тертуллиану: слова о небе и земле отражают разделение человеческого существа, составленного из плоти и духа. Исполнение слов этого прошения было явлено в молитве Спасителя в Гефсиманском саду (Мф 26. 39; Лк 22. 42), за к-рой последовали Его крестные страдания. Соответственно и мы, стремясь, согласно этому прошению, к осуществлению воли Божией, «склоняем себя к терпеливому перенесению страданий» (Tertull. De orat. 4). Слова этого прошения научают нас «в такой степени очищать нашу жизнь от плохого, чтобы, как в небесном жительстве, и в нас беспрепятственно управляла Божия воля» (Greg. Nyss. De orat. Dom. 4. 5).

Мн. авторы видят в этом прошении призыв к уподоблению тем, кто на небесах служат Богу (т. е. ангелам), чтобы т. о. верующие могли исполнять волю Божию «не наполовину», а полностью (Ioan. Chrysost. In Matth. 19. 5; Hieron. In Matth. I 6. 10; Cyr. Hieros. Mystag. V 14; Aug. Sermon. 59. 5; Ioan. Cassian. Collat. IX 20). Словами этого прошения Господь призывает к деятельному служению в соответствии с Его волей, чтобы на земле истребилась всякая злоба и заблуждение, была «возвращена добродетель и насаждена истина». Поскольку Господь «повелел нам землю сделать небом и, живя на ней, так вести себя во всем, как бы мы находились на небе» (Ioan. Chrysost. In Matth. 19. 5; ср. также: Theod. Mops. Nom. catech. 1. 22–23). Ориген полагал, что эти слова подходят к первым 3 прошениям «О. н.», и истолковывал слова о небе и земле не как пространственные характеристики, но понимает их как символическое указание на Христа и Его Церковь. Это прошение указывает на Христа, Который исполнил целиком Божественную волю на земле (Ин 6. 38; 17. 4; Мф 28. 18). Мы же призываемся словами молитвы стать Его соработниками в этом мире, чтобы «все земное сделать небом», т. е. привести в порядок в соответствии с Божественной волей (Orig. De orat. 26. 3, 4, 6). По мнению Климента

Александрийского, это прошение говорит о том, что «образ небесной Церкви находится на земле» (*Clem. Alex. Strom. IV 8. 66*).

Четвертое прошение: «хлеб наш насущный дай нам на сей день» (Мф 6. 11; Лк 11. 3).

Истолкование этого прошения привлекало наибольшее внимание древних экзегетов прежде всего по причине использования в греч. тексте Мф 6. 11 термина ἐπιούσιος, не встречающегося до НЗ в корпусе грекоязычной лит-ры.

Уникальность этого термина служит для Оригена указанием на содержащийся в нем «глубокий духовный смысл», поэтому он строит свое толкование на исследовании лексической формы этого слова, категорически отвергая его понимание как «телесного хлеба» (*Orig. De orat. 27. 2*). По мнению Оригена, этот термин означает хлеб, к-рый соединяется с нашим существом (ἐπί+οὐσία), т. е. является родственным нашей субстанции, а значит, и сообщает ей нечто от непреходящего Божественного бытия, делая т. о. нас сынами Бога. Тем самым говорится о том живом хлебе, к-рый «лучше подходит к разумной природе и близок к ней в своей сущности», т. е. о Божественном Логосе, Христе как «хлебе жизни»: «...питающийся этим хлебом становится подобным Творцу» (Ин 6. 32–34, 51–62 — *Orig. De orat. 27. 2, 4, 6, 8*). По его мнению, наиболее близким аналогом рассматриваемого термина в переводе LXX является слово περιούσιος («выдающийся, необыкновенный» — Исх 19. 5; Втор 7. 6). Др. возможное толкование основано на происхождении термина от глагола ἐπείναι («приближаться, наступать») — т. е. в этом случае речь должна идти о хлебе «завтрашнем», к-рый также понимается в духовном смысле как указание на то, «чтобы хлеб, свойственный будущему миру, Бог дал нам уже наперед» (*Orig. De orat. 27. 14*).

Др. развернутое филологическое истолкование этого стиха представлено у блж. Иеронима, к-рый, следуя за мнением Оригена, добавил, что термином περιούσιος в LXX переведено евр. слово *sagullā*^h (владение), к-рое в переводе Симмаха звучит как ἑξαιρετον — превосходный. Блж. Иероним привел неск. толкований термина «насущенный» (*supersubstantialis* по Вульгате): вслед за Оригеном он понимает его как особен-

ный хлеб, «стоящий выше всех сущностей» (ср.: Ин 6. 51), др. экзегеты объясняли его как необходимый для повседневного пропитания хлеб (1 Тим 6. 8). Также, согласно свидетельству блж. Иеронима, прошение «дай нам сегодня наш завтрашний хлеб» встречалось в «Евангелии от Евреев» (считается сохранившимся во фрагментах и в цитатах «Евангелия от Назареев» — *Euangelium Nazaraeorum* — CANT, N 10; ср.: *New Testament Apocrypha* / Ed. W. Schneemelcher. Louisville; L., 1991. Vol. 1. P. 160), где использовался евр. термин *māhār* (в значении «завтрашний») (*Hieron. In Matth. I 6. 11–13*). Вероятно, в этом свидетельстве речь также шла об эсхатологическом понимании просимого хлеба (*Rordorf. 1980/1981. P. 6*).

Возможно, что на распространенность евхаристического истолкования этого термина оказало влияние литургическое использование «О. н.», но все же большинство авторов принимают оба толкования, понимая под «насущенным хлебом» как необходимое для пропитания тела, так и евхаристический хлеб церковного таинства (напр.: *Aug. Serm. 59. 6*; см. также: *Maximus Conf. Expr. orat. dom. 2. 4–5*). Тертуллиан, несмотря на наличие в использованном им древнем латинском переводе термина *cotidianus* («ежедневный» — *Itala: Das NT in altlateinischer Überlieferung* / Hrsg. A. Jülicher. B.; N. Y., 1972². Bd. 1. S. 31), также понимал значение хлеба в духовном смысле — как указание на Христа как на хлеб жизни (Ин 6. 35); словами этого прошения мы просим о «постоянной пребываемости во Христе и неотделимости от Его Тела». При этом он допускал возможность и букв. понимания этого прошения, в свете др. библейских примеров (Мф 7. 9; 15. 26), но такое истолкование должно сохранять уважение к его духовному смыслу (*Tertull. De orat. 6*). Так и для сщмч. Киприана Карфагенского духовное истолкование этого прошения говорит о необходимости и возможности ежедневного участия в Евхаристии тех, кто пребывают во Христе. При этом он отмечал, что и простой смысл этих слов также «благоприятствует спасению» (*Cyp. Carth. De orat. Dom. 13*). Мы просим в молитве о том хлебе, без вкушения к-рого не можем прожить духовной жизнью ни одного дня: «...ибо кто не удосто-

ится принять его в настоящей жизни, тот не сможет причаститься его и в будущей» (*Ioan. Cassian. Collat. IX 21*).

Ряд авторов подробно рассматривают только букв. толкование этих слов, полагая, что их значение раскрывается в нравственно-аскетическом понимании, особенно в общем контексте слов Нагорной проповеди (см.: Мф 6. 25–34). Напр., свт. Григорий Нисский полагал, что прошение о «насущенном хлебе» (т. е. о необходимом для существования) учит умеренности, чтобы довольствоваться малым в нашей жизни, избегать роскоши и избыточных удовольствий и стремиться обладать только тем, что достаточно «к сохранению телесной сущности» (см.: Мф 6. 34 — *Greg. Nyss. De orat. Dom. 4. 7–14*; также и *Theod. Mops. Hom. catech. 1. 27*). Свт. Иоанн Златоуст понимал испрашиваемый в молитве хлеб как «повседневный» (ἐφ'ἡμέρος) в контексте призыва Господа (см.: Мф 6. 34 — *Ioan. Chrysost. In Matth. 19. 5*).

Подобное толкование вызывает полемику в зап. традиции: так, напр., блж. Августин, выступая за равноценность обоих толкований, замечал, что букв. толкование привело к тому, что мн. христиане в вост. части империи не участвуют в Вечере Господней ежедневно, не получая за это никакого порицания (*Aug. Domin. in Mont. II 7. 25–27*). Свт. Амвросий Медиоланский полагал, что перевод *cotidianus* восходит к выражению τὴν ἐπιούσιον ἡμέραν, от к-рого происходит и термин ἐπιούσιος, означающий, по его мнению, «достаточный на день». Истолковывая его как «хлеб вечной жизни, поддерживающий субстанцию нашей души», он риторически замечал: «...если этот хлеб назван «ежедневным», то как же можно приобщаться к нему раз в год, как это стало привычкой у греков и на Востоке!» Для подтверждения своей аргументации он обращается к библейскому рассказу о совершении прав. Иовом ежедневного жертвоприношения за своих сыновей (Иов 1. 5), утверждая, «что рана от наших грехов требует ежедневного лекарства» (*Ambros. Mediol. De sacr. V 24–25*).

Пятое прошение: «и прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» (Мф 6. 12; Лк 11. 4аб).

Эти слова у раннехрист. авторов рассматриваются в качестве основ-

ного условия совершения молитвы, жизни в Церкви и участия в ее таинствах.

Преступив заповедь нашего Отца, мы стали Его должниками (*Iren. Adv. haer. V 17. 1*). По мнению Тертуллиана, слова этого прошения содержат исповедание вины: ибо кто просит о милосердии, тот осознаёт грех, условие прощения к-рого раскрывается в свете евангельской притчи о немилосердном заимодавце (Мф 18. 21–24), как и др. мест Евангелия (напр., Лк 6. 37 — *Tertull. De orat. 7*). Ежедневная молитва о грехах служит спасительным напоминанием для нас о необходимости избавления от высокомерия (*Cypr. Carth. De orat. Dom. 16*). По мнению Оригена, каждый в этой жизни имеет обязанности по отношению к себе, к др. людям и к Богу, так что вся жизнь связана целой сетью взаимных обязательств. Соответственно осознание того, что исполнить все обязанности и отдать долги невозможно, заставляет нас быть снисходительными к тем, кто нам должны, исполняя тем самым слова Христа (Лк 17. 3–4). Кроме того, он замечает, что вариант 2-й части этого прошения у евангелиста Луки звучит так: «потому что и мы прощаем каждому из должников... [вариант: всем должникам]», тем самым это чтение направлено против тех, кто готовы прощать только сокрушающихся о своих грехах против нас (*Orig. De orat. 2–7*; ср.: *Ibid. 18. 2*). Также и блж. Августин говорит, что слова молитвы побуждают прощать все грехи, в т. ч. и тех, кто не просит о прощении (ср.: Мф 5. 44 — *Aug. Domin. in Monte. II 8. 29*). По мнению свт. Кирилла Иерусалимского, этими словами «мы заключаем с Богом договор, чтобы Он простил наши грехи, как мы — нашим ближним» (*Cyr. Hieros. Mystag. V 16*).

Поскольку прощение грехов — свойство Бога (Лк 5. 21), то это прошение для свт. Григория Нисского говорит о необходимости уподобления Христу (1 Кор 11. 1 — *Greg. Nyss. De orat. Dom. 5. 2–4*). У свт. Григория, Оригена и др. грекоязычных авторов, как и в лучших рукописях Мф 6. 12 (Ватиканский, Синайский кодексы; в отличие от Лк 11. 4), 2-я часть этого прошения представлена в версии с использованием глагола «прощать» в форме аориста: ὡφείκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν («как и мы простили / оставили долж-

никам нашим» — см., напр.: *Cyr. Alex. In Zach. 7. 1*; см.: *Nestle-Aland. NTG. S. 13*). Ряд исследователей видят в этой форме элементы литургического использования молитвы, тем более что подобное истолкование применимо и к близким по смыслу к этому прошению словам Мф 5. 23–24 (*Rordorf. 1980/1981. P. 10*; *Froehlich. 2008. P. 64*). Свт. Иоанн Златоуст, раскрывая смысл этого прошения в свете строгого предписания Мф 6. 14, полагал, что этими словами Господь делает верующего судьей над самим собой, побуждая его к осмыслению своих отношений с ближним как необходимого условия прощения своих грехов. Т. о. Господь внушает нам смирение в отношении себя, искореняет злопамятство в отношении ближних и научает размышлять о неизреченном человеколюбии Божиим (*Ioan. Chrysost. In Matth. 19. 5–6*). Кроме того, это прошение рассматривается как одно из средств очищения грехов, совершённых после крещения (*Ibid. 19. 5*; *Aug. Sermon. 59. 7*; *Hieron. Dial. contr. Pelag. 3. 15*). Истолковывая это прошение, блж. Августин метафорически именует «О. н.» «ежедневным крещением» (*cotidianum baptismum* — *Aug. Sermon. 213. 9*; см. также: *Cypr. Carth. De orat. Dom. 12*). Примирение с ближним — средство очищения от страстей и подготовка нашей души к действию благодати (*Maximus Conf. Expositio orationis. Dom. 4. 1*).

Шестое прошение: «и не введи нас в искушение» (Мф 6. 13а; Лк 11. 4в).

Среди мн. экзегетов древней Церкви можно усмотреть тенденцию скорректировать букв. смысл этого прошения в свете учения НЗ о том, что Бог не является источником зла или искушений (1 Кор 10. 13; Иак 1. 13–14; ср.: 2 Кор 4. 7–9, 12. 8–10). В ряде старолат. рукописей НЗ этот стих передан как «et ne passus fueris induci nos in temptationem» («и не дай нам быть введенными в искушение» — *Itala: Das NT in altlateinischer Überlieferung. B.; N. Y., 1972². Bd. 1. S. 31*). Нек-рые авторы также следуют этому чтению (см., напр.: *Ambros. Mediol. De sacr. V 29*).

Ориген замечал, что в широком смысле эти слова говорят о помощи Божией и Его благодатном участии, потому что «вся человеческая жизнь на земле есть время искушения», им подвергаются все люди, в любом состоянии, в т. ч. и святые (см.: 1 Кор 4. 11–13; 2 Кор 11. 23–25), и в особенно-

сти те, кто занимаются изучением Свящ. Писания. Соответственно мы молимся не об избавлении от искушений, а о том, чтобы, пребывая в них, «нам не падать» (*Orig. De orat. 29. 4, 6*). Бог не может ввергать Сам в грехи и предавать человека на поражение искушениями: Он сохраняет свободный выбор души, не хочет, чтобы кто-то стал добродетельным по принуждению, поэтому мы молимся, «чтобы нам ничего такого не делать, чем заслужили бы поущение от праведного суда Божия быть введенными в искушение» (*Ibid. 29. 8, 12, 14*). Польза же от искушений, которые не даются сверх сил (1 Кор 10. 13), состоит в том, что они помогают понять, кто мы есть, позволяя наглядно узнать как наши достоинства, так и недостатки (*Orig. De orat. 29. 15*).

Буквальное, прямое понимание слов этого прошения, заключающее в себе желание полностью избавиться от искушений, противоречит свидетельствам Свящ. Писания (Сир 34. 10; Рим 1. 28; Иак 1. 2 — *Cyr. Hieros. Mystag. V 17*). Блж. Августин замечал, что в нынешней жизни «полезно быть искушаемым, но не полезно впадать в искушение» (*Aug. Sermon. 59. 8*). Он также отмечал, что во мн. лат. кодексах вместо *inducas* («введи») стоит *patoris* — («допусти»), что дает возможность перевести евангельский текст как «не дай нам быть введенными в искушение»; это более точно передает смысл прошения, состоящего не в том, чтобы мы не подвергались искушениям, а чтобы мы не были оставлены в них и не оказались ими побеждены. Искушения происходят по божественному попущению либо с целью наказания человека за его грехи, либо для испытания по Божественной милости (*Aug. Domin. in Mont. II 9. 30, 32, 34*). Соответственно этими словами мы просим дать нам сил, чтобы пережить все неожиданные последствия и страдания, к-рые приносят с собой искушения (*Theod. Mops. Hom. catech. I 31*).

Тертуллиан, соотнося слова этого прошения с Лк 22. 40, утверждал, что Сам Господь Иисус Христос, «будучи искушаем от диавола, показал, что последний есть главный виновник и орудие искушения». Соответственно слова «не введи нас...» означают «не допусти, чтобы мы страдали — от того, кто искушает» (*Tertull. De orat. 8*). Подобным



образом и сщмч. Киприан Карфагенский говорил, что «враг не имеет власти над нами, если не будет на то предварительно допущения Божия». Словами этого прошения «мы просим не подвергнуться искушению», тем самым приходя к осознанию собственной слабости, научаясь смирению перед Божественной благодатью (*Cypr. Carth. De orat. Dom. 17*; см. также: *Ioan. Chrysost. In Matth. 19. 6*). По мнению прп. Максима Исповедника, искушения бывают добровольные, порождающие грех, и невольные, связанные с болезненным наказанием за первые. Словами этого прошения мы просим Господа помочь не подвергнуться добровольным искушениям (*Maximus Conf. Exp. orat. dom. 5. 5*). У свт. Кирилла Александрийского приводится редкое толкование, согласно которому этими словами мы просим у Господа сил противостоять ересям, искушающим нашу веру (*Cyr. Alex. In Luc. 77*).

Седьмое прошение: «но избавь нас от лукавого» (Мф 6. 13б; Лк 11. 4г).

У большинства греч. авторов это прошение вслед за греч. текстом ἀπὸ τοῦ πονηροῦ («от лукавого») понималось как персонализированное указание на диавола, в то время как мн. зап. авторы вслед за блж. Августином ориентировались на перевод Вульгаты: а malo («от зла»).

Для ряда авторов 7-е прошение говорит о том же, что и 6-е, поскольку, «кто пребывает в искушении, тот непременно находится и во власти лукавого»; оба прошения напоминают нам, что «...весь мир во зле лежит» (1 Ин 5. 19 — *Cypr. Carth. De orat. Dom. 14*; также: *Tertull. De orat. 8*; *Aug. Serm. 59. 8*). Слова этого прошения показывают, что предыдущее не означало ходатайства о полном избавлении от искушений (*Cyr. Hieros. Mystag. V 18*).

Для Оригена смысл этого прошения, посвященного молитве об «избавлении от зла», состоит не в том, чтобы нас не посещали никакие скорби, но в том, чтобы мы никогда не оставались в них в затруднительном положении, без помощи Божией. Соответственно, когда в нас попадают раскаленные стрелы лукавого (Еф 6. 16), нам не стоит от них воспаляться. Примером перенесения скорбей и нападков диавола служат прав. Иов и Сам Господь Иисус Христос (Мф 4. 1–11 — *Orig. De orat. 30. 3–6*).

Свт. Иоанн Златоуст специально отмечал, что использована форма единственного, а не мн. ч. как указание на диавола как на причину всего злого, но не по природе, а как образа неправильного использования свободной воли против человеческой расы. Соответственно этими словами Господь «научает нас никогда не гневаться на ближних за те оскорбления, какие мы иногда терпим от них, но всю вражду свою обращать против диавола» (*Ioan. Chrysost. In Matth. 19. 6*). Те, кто посвящают себя Богу, не боятся диавола, ведь, «если Бог за нас, кто против нас?» (Рим 8. 31 — *Ambros. Mediol. De sacr. V 30*). Сщмч. Киприан Карфагенский замечал, что после этого прошения нам уже и нечего просить: тому, кто получил от Бога покровительство, уже нечего бояться со стороны мира (*Cypr. Carth. De orat. Dom. 18*). По мнению прп. Максима Исповедника, под наказанием «лукавым» подпадает тот человек, к-рый не примирился с ближним, а значит, ему предстоит «научиться очищаться от прегрешений, устраняя свои жалобы на других» (*Maximus Conf. Exp. orat. dom. 5. 1*).

Блж. Августин полагал, что это прошение убеждает нас осознать горький факт, что «в этой жизни мы еще не можем наслаждаться тем благим состоянием, в котором мы будем существовать без зла». Соответственно эти слова резюмируют наше желание освободиться от смертности человеческого существования в свете откровения о грядущем блаженстве (*Aug. Ep. 130. 11*; *Idem. Domin. in Mont. II 9. 35*).

Лит.: *Евстафий (Романовский), архим.* Разговор между учеником и катихизатором при изъяснении молитвы Господней Отче наш и проч. для точного разумения ее по рук-ву катихизического ее толкования от первых веков Вселенской Церкви. М., 1874; *Феофан Затворник, свт.* Истолкование молитвы Господней словами св. отцов. М., 1896, 2007; *Денисов Л. И.* Молитва Господня «Отче наш» (Мф 6. 9–13; Лк 11. 2–4) на церковно-слав. и рус. яз., с объяснением, извлеченным из святоотеческих творений III–V вв. М., 1900; *Hamman A.* Le Pater expliqué par les Pères. P., 1962; *idem.* Le «Notre Pere» dans la catéchèse des Pères de l'Eglise // *LMD. 1966. Vol. 85. P. 41–68*; *Bahr G.* The Use of the Lord's Prayer in the Primitive Church // *JBL. 1965. Vol. 84. N 2. P. 153–159*; *Simpson R. L.* The Interpretation of Prayer in the Early Church. Phil., 1965; *Dürig W.* Die Deutung der Brotbitte des Vaterunsers bei den lateinischen Vätern bis Hieronymus // *Liturgisches Jb. Münster. 1968. Bd. 18. S. 72–86*; *idem.* Die Exegese der vierten Vaterunser-Bitte bei Augustinus // *Ibid. 1972. Bd. 22. S. 49–61*; *Vokes F. E.* The Lord's Prayer

in the First Three Centuries // *StPatr. 1970. Vol. 10. P. 253–260*; *Gessel W.* Die Theologie des Gebetes nach «De Oratione» von Origenes. Münch.; Paderborn; W., 1975; *Rordorf W.* The Lord's Prayer in the Light of Its Liturgical Use in the Early Church // *StLit. 1980/1981. Vol. 14. N 1. P. 1–19*; *Hill D.* «Our Daily Bread» (Mt 6. 11) in the History of Exegesis // *Irish Biblical Studies. 1983. Vol. 5. N 1. P. 2–10*; *Schnurr K. B.* Hören und handeln: Lateinische Auslegungen des Vaterunsers in der Alten Kirche bis zum 5. Jh. Freiburg i. Br., 1985; *Stritzky M.-B., von.* Studien zur Überlieferung und Interpretation des Vaterunsers in der frühchristlichen Literatur. Münster, 1989; *Jackson M. G.* The Lord's Prayer in St. Augustine // *StPatr. 1993. Vol. 27. P. 311–321*; *Carter W.* Recalling the Lord's Prayer: The Authorial Audience and Matthew's Prayer as Familiar Liturgical Experience // *CBQ. 1995. Vol. 57. N 3. P. 514–530*; *Taft R. F.* The Lord's Prayer in the Eucharist: When and Why? // *Ecclesia Orans. R., 1997. Vol. 14. P. 137–155*; *idem.* A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. R., 2000. Vol. 5: The Precommunio Rites. P. 129–150; *Grasmück E. L.* Aspekte zur Auslegung des Vaterunsers in der Zeit der Alten Kirche // *Von Jesus zum Christus: Christologische Studien: FS. f. P. Hoffmann z. 65 Geburtstag.* B.; N. Y., 1998. S. 485–505; *Stevenson K. W. A.* The Lord's Prayer: A Text in Tradition. Minneapolis, 2004; *idem.* The Six Homilies on the Lord's Prayer of Peter Chrysologus // *Studia Liturgica Diversa: Essays in Honor of P. F. Bradshaw / Ed. M. E. Johnson, L. E. Phillips.* Portland, 2004. P. 65–70; Библийские комментарии отцов Церкви и др. авторов I–VIII вв. Тверь, 2007. Т. 1а: НЗ. Евангелие от Матфея 1–13 / Ред.: М. Симонетти, Ю. Р. Варзони. С. 163–176; *Brown M. J.* Piety And Proclamation: Gregory of Nyssa's Sermons on the Lord's Prayer // *A History of Prayer. Leiden; Boston, 2008. P. 79–116*; *Hammerling R.* The Lord's Prayer: A Cornerstone of Early Baptismal Education // *A History of Prayer: The 1st to the 15th Century / Ed. R. Hammerling. Leiden; Boston, 2008. P. 167–182*; *idem.* The Lord's Prayer in Early Christian Polemics to the 8th Century // *Ibid. P. 223–241*; *idem.* The Lord's Prayer in the Early Church: The Pearl of Great Price. N. Y., 2010; *Froehlich K.* The Lord's Prayer In Patristic Literature // *A History of Prayers. 2008. P. 59–78*; *Pollastri A.* Lord's Prayer (Our) // *Encyclopedia of Ancient Christianity / Ed. A. Berardino. Downers Grove, 2014. Vol. 2. P. 609–611.*

А. Е. Петров

ОТШЕЛЬНИЧЕСТВО, ОТШЕЛЬНИКИ — см. в ст. *Монашество*.

ОУСТЕРХАУТ [англ. Ousterhout] Роберт (Джордж) (род. 16.01.1950), амер. археолог, исследователь визант. архитектуры. Обучался в Орегонском ун-те (1968–1970, 1972–1973), Ин-те европейских исследований в Вене (1970–1972), ун-те Цинциннати (шт. Огайо; 1975–1977; магистр истории искусств, 1977), ун-те Иллинойса (Эрбана-Шампейн; 1977–1981; кандидат искусствоведения, 1982). Преподавал в Орегонском ун-те (1981–1982), более 20 лет (с 1983) — в ун-те Иллиной-



са (Эрбана-Шампейн; доктор наук); в наст. время профессор Пенсильванского ун-та (с 2007), в к-ром возглавлял Центр изучения древнего искусства (2007–2016), читает лекции в Стамбульском ун-те. Является президентом Национального комитета США по изучению Византии и Ассоциации византинистов Сев. Америки.

О. — специалист по истории христ. архитектуры, монументального искусства и градостроительства Византии (Вост. Средиземноморье), особенно в области всестороннего исследования утраченных памятников, их конструктивной и культурно-исторической интерпретации. Много лет проводил натурные исследования храмов К-поля (среди объектов изучения — комплекс монастыря Пантократора), Иерусалима (храм Гроба Господня), в наст. время активно работает в Каппадокии. Каждый из этапов работы О. отмечен многочисленными научными публикациями, в т. ч. фундаментального характера, среди наиболее важных — «The Architecture of the Kariye Camii in Istanbul» (Wash., 1987), «The Sacred Image: East and West» (Urbana etc., 1994) и др. Особый интерес для мирового византиноведения представляет кн. «Master Builders of Byzantium» (Princeton, 1999. Phil., 2008²) (рец.: *Беляев Л. А.* «Естественная история» визант. архитектуры // *Рос. Арх.* 2002. № 1. С. 184–189), вышедшая в рус. переводе с названием «Византийские строители» (К.; М., 2005). Методика исследования визант. архитектуры, применяемая О. в этой монографии, во многом близка к исследовательским подходам историков древнерус. архитектуры (особенно П. А. Раппопорта). В предложенном автором анализе ясно выступили такие специфические качества визант. архитектуры, как растянутый во времени процесс, в к-ром результат достигался суммированием отдельных объемов и даже элементов композиции в едином архитектурном творении (аддитивный процесс). По мнению О., зодчество Византии гомогенно и «неисторично», т. е. «традиционно», и постоянно «копирует само себя», но в то же время оно изменчиво в своих конкретных воплощениях и, подобно явлениям природы, наделено качеством органичности и способностью менять те или иные конкретные детали в зависи-

мости от условий среды. О. смог выделить внутри «естественной истории» визант. архитектуры эволюционные ряды, образованные устойчивыми формами, повторяющимися и сохраняющимися.

Работы О. имеют безусловную ценность для мировой византистики, они переведены на рус. и тур. языки.

Избр. соч.: *A Byzantine Settlement in Cappadocia*. Wash., 2005, 2011². (DOS; 42) (рец.: *Беляев Л. А., Григорян С. Б.* // *Рос. Арх.* 2011. № 3. С. 167–171); John Henry Haynes: *Photographer and Archaeologist in the Ottoman Empire, 1881–1900*. Istanbul, 2016²; *Visualizing Community: Art Material Culture, and Settlement in Byzantine Cappadocia*. Wash., 2017. (DOS; 46).

Изд.: *The Blessing of Pilgrimage*. Urbana etc., 1994 (in collab. with L. Brubaker); *Kariye Camii, Yeniden = The Kariye Camii Reconsidered*. Istanbul, 2011 (in collab. with H. A. Klein, B. Pitarakis); *Osman Hamdi Bey and the Americans: Archaeology, Diplomacy, Art: Exhibition Cat.* Istanbul, 2011 (in collab. with R. Holod); *Approaches to Byzantine Architecture and Its Decoration: Studies for S. Curčić*. Aldershot, 2012 (in collab. with M. J. Johnson, A. Papalexandrou); *Architecture of the Sacred: Space, Ritual, and Experience from Classical Greece to Byzantium*. Camb., 2012 (in collab. with B. D. Wescoat).

ОФИЦИАЛЬНАЯ ХРОНИКА МП — см. в ст. *«Журнал Московской Патриархии»*.

«ОФИЦИАЛЬНЫЕ ИЗВЕСТИЯ ПО ВЯТСКОЙ ЕПАРХИИ» — см. *«Вятские епархиальные ведомости»*.

ОФФЕРТОРИЙ — см. в ст. *Проприй мессы*.

ОФФИЦИЙ [лат. *Officium Divinum*], одно из общих наименований *суточного богослужебного круга* в литургической традиции Римско-католической Церкви (в *Novus Ordo* чаще используется термин «литургия часов» (лат. *Liturgia horarum*), чтобы подчеркнуть общинный характер молитвы). См. в статьях *Бревиарий, Римский обряд, Часы*.

ОХАНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Пермской епархии (см. ст. *Пермская и Кунгурская епархия*), существовало в 1923–1929 гг. на территории бывш. Оханского у. Именовалось по г. Оханску (ныне адм. центр Оханского р-на *Пермского края*). Во исполнение указа патриарха свт. *Тихона (Беллавина)*, Синода и *Высшего Церковного Совета* от 23 июня 1919 г. об увеличении числа епископов 24 дек. 1919 г. Пермский епархиальный со-

вет поручил пермскому духовенству и мирянам иметь суждение об открытии викарных кафедр в соответствии с числом уездов. Первоначально предусматривалось иметь епископов в Перми, Красноуфимске и Соликамске, но приходам остальных 4 уездов, в т. ч. Оханского, предоставлялась полная свобода высказывать свое мнение по этому вопросу. Резолюции съездов духовенства и мирян Оханского у., состоявшихся в 1920 и 1921 гг., неизвестны.

В первые 2 месяца после ареста в мае 1922 г. патриарха свт. Тихона и начала обновленческого раскола Пермский еп. Сильвестр (Братановский; вполн. архиепископ) с подчиненным ему духовенством не признавал каноничности обновленческого *Высшего церковного управления* (ВЦУ). После того как в Оханск дошли сведения об аресте патриарха и о появлении самочинного ВЦУ, съезд духовенства и мирян главного (1-го) благочиннического округа Оханского у., собравшийся в авг. 1922 г., не признал законности церковного управления раскольников. Однако прибывший в том же месяце в Пермь уполномоченный ВЦУ свят. Михаил Трубин (в расколе «протоиерей») «под всевозможными угрозами» заставил признать ВЦУ сначала духовенство г. Перми во главе с еп. Сильвестром, а затем и духовенство в уездах. Вскоре в Оханский у. явились уполномоченные обновленцев, ложно утверждавшие, что власть ВЦУ передал сам патриарх; т. о. уполномоченные «поколебали некоторых из священнослужителей» (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 221. Л. 3). Большинство представителей духовенства стало почитать ВЦУ, а после ареста законного еп. Сильвестра (22 дек. 1922) подчинилось «рукоположенному» раскольниками Кунгурскому «епископу» Николаю Ашихмину, который 6 янв. 1923 г. был назначен временно управляющим Пермской обновленческой епархией. Незначительная часть духовенства и приходских советов осталась при прежнем мнении, отказавшись признавать ВЦУ. В связи с разногласиями по вопросу признания ВЦУ в кон. февр. — нач. марта 1923 г. был созван съезд духовенства и представителей приходов Оханского у. В съезде участвовали представители не только главного, 1-го округа, но и 3-го округа, включавшего Успенский собор

г. Оханска. В результате разъяснений уполномоченного ВЦУ, заявившего, что последнее «является лишь временною властью, ввиду того что Патриарх лишен возможности сам управлять Русскою Церковью», собрание большинством голосов постановило, «дабы не создавать новых церковных управлений», признать обновленческое ВЦУ как временную (до собора) «власть административную, но не каноничную, почему ставленников новых епископов [в] приходы не принимать» (Там же. Л. 3). Оханские депутаты на епархиальном собрании участвовали в выборах делегатов от Пермской епархии на обновленческий собор 1923 г. Однако поведение на собрании уполномоченного ВЦУ и его сторонников, которые «действовали с насилием» и провели на собор только сторонников «обновления» и членов обновленческих групп, продемонстрировало участникам собрания стремление обновленцев с помощью собора упрочить свою власть. В результате в Оханском и др. уездах Пермской епархии началось движение за полное отделение от ВЦУ.

14 мая 1923 г. делегаты от Оханска приняли участие в съезде православного духовенства и мирян соседнего Осинского у., на котором поддержали отмежевание от обновленческого Высшего церковного совета (ВЦС; новое название ВЦУ) и от раскольничьего Пермского ЕУ, признали дезорганизацию церковной жизни и право епархии в этих обстоятельствах на переход к «автокефалии» (самоуправлению) на основании постановления патриарха, Синода и Высшего Церковного Совета от 20 нояб. 1920 г. (о мерах на случай разобщения епархии с высшей церковной властью или в связи с вынужденным прекращением ее деятельности). В результате некие приходы Оханского у. вошли в адм. подчинение избранному на съезде Осинскому уездному церковному совету (ОУЦС), к-рому поручалось просить правосл. епископов из соседних епархий санкционировать открытие викарной кафедры в Осе как единственном центре Православия в Пермской епархии и обеспечить ее каноническое возглавление. Съезд постановил временно войти в юрисдикцию Нижнетагильской «автокефалии» во главе с Нижнетагильским еп. Львом (Черепановым), управляю-

щим правосл. приходами Екатеринбургской епархии.

В мае 1923 г. оханские общины не допустили к служению в своих храмах временно управлявшего Пермской обновленческой епархией Кунгурского «епископа» Николая Ашихмина и уполномоченного ВЦС Трубина, прибывших по окончании раскольничьего собора. На созванный ими съезд духовенства и мирян прибыли представители только половины приходов, к-рые, заслушав разъяснения о составе собора и принятых им постановлениях, решили признать собор как «высшую церковную власть и постановления его проводить в жизнь с согласия приходских собраний». Однако др. половина приходов не признала каноничность собора и его постановления.

В кон. июня 1923 г. ОУЦС, в ведении к-рого находились до 60 приходов Осы и Оханска, а также Осинского, Оханского и Кунгурского уездов, по рекомендации Нижнетагильского еп. Льва вошел в каноническое подчинение Собору уфимских («автокефальных») архиереев во главе с епископом Бирским Трофимом (Якобчуком) и епископом Давлекановским *Иоанном* (Поярковым; вполн. архиепископ). 29 июня Собор уфимских епископов одобрил открытие викарной кафедры в Осе и назначил на нее епископом Нижегородской слободы г. Уфы Петра (Гасилова) «для временного управления всеми общинами верных православию Пермской епархии» (Там же. Д. 209. Л. 4 об.). Однако еп. Петр в Осу не прибыл, т. к. в середине июля власти арестовали почти всех членов ОУЦС.

К тому времени православные Оханского у. сумели опровергнуть распространяемые уполномоченными обновленцев ложные сведения об участии в раскольничьем соборе большинства епископов старого поставления и о присутствии на нем «уполномоченных представителей Восточных Церквей». В результате практически все приходские собрания и причты вынесли постановления «о прекращении всякого общения с собором и назначенными им епископами и о необходимости найти для Пермской епархии или для Оханского у. епископа старого поставления и старо-церковного направления» (Там же. Д. 221. Л. 3 об.).

23 авг. 1923 г. правление оханского кафедрального Успенского собора, «заручившись устным и письменным согласием окружающих церквей уезда», провело заседание и постановило открыть епископскую кафедру при соборе с назначением на нее архиерея по усмотрению патриарха. Соответствующее ходатайство было направлено свт. Тихону 27 авг., для доклада патриарху в Москву командирован священник оханского Успенского собора Иоанн Окулов. По постановлению патриарха и Синода от 6 сент. 1923 г. на Оханскую кафедру был назначен настоятель *Давидовой в честь Вознесения Господня мужской пустыни* архим. Никон (Соловьёв), которому поручалось временное управление Пермской епархией (Там же. Л. 2); вскоре состоялась его архиерейская хиротония (указание митр. *Мануила* (Лемешевского) о поставлении Никона (Соловьёва) во епископа Оханского в 1919 ошибочно). В сент. 1923 г. архиерей прибыл в Оханск. Еп. Никон часто объезжал приходы епархии, сохранившие верность патриарху, способствовал воссоединению обновленческих общин с Патриаршей Церковью; за месяц служения на Оханской кафедре еп. Никону удалось объединить под своим руководством ок. 100 приходов Пермской епархии (Там же. Д. 218. Л. 296).

Труды архиерея, результатом которых стала активизация церковной жизни, были расценены властями как «будирование масс», и 14 окт. 1923 г. еп. Никон был помещен под домашний арест. В надежде добиться отмены наложенных ограничений и получения разрешения на совершение богослужений в храмах Перми и Пермского у. еп. Никон 20 окт. явился в Пермский губотдел ГПУ, где его без объявления причин арестовали и спустя сутки отправили в пермский домзак № 1. Через несколько дней архиерею предъявили обвинение по ст. 70 УК РСФСР в «пропаганде и агитации в направлении помощи международной буржуазии»; обвинительное заключение отослало на утверждение в Москву.

Через камеру от камеры еп. Никон содержались арестованные в июле члены ОУЦС. В нояб. 1923 г., при последнем разговоре во время прогулки, Оханский викарий известил членов ОУЦС о состоянии здоровья

патриарха, об отношении последнего и др. правосл. архиереев к обновлениям и в целом о положении дел в Церкви. На случай своего продолжительного ареста еп. Никон рекомендовал православным доложить об этом патриарху и ожидать его распоряжений. В случае ареста патриарха и всего священноначалия Церкви Оханский архиерей призвал православных как прежде «обходиться без епископа... только не иметь сношения с обновленцами». Священнослужители должны были «наблюдать», чтобы в правосл. приходах «были священники не обновленцы». Также еп. Никон призвал верующих «в политику совершенно не вмешиваться и не допускать никаких противоправительственных слов и действий». 24 нояб., перед отправкой еп. Никона в Москву, ему разрешили проститься с членами ОУЦС и благословить их. Когда стало очевидно, что еп. Никон не сможет в скором времени вернуться на Оханскую кафедру, находившиеся в заключении члены ОУЦС просили православных оханцев сообщить об этом патриарху. После освобождения членов ОУЦС последние сами направили первосвященителю соответствующий доклад (Там же. Д. 262. Л. 19 об. — 20). В 1924 г. еп. Никон был освобожден из московской Бутырской тюрьмы и назначен временно управляющим *Сергиевским викариатством* Московской епархии; архиерей служил в ц. во имя арх. Михаила в Красюковке (в черте г. Сергиева (ныне Сергиев Посад), между Троице-Сергиевой лаврой и Гефсиманским скитом). В составленном в авг. 1924 г. иподиаком Николаем Кирияновым списке правосл. иерархов еп. Никон значится все еще с титулом «Оханский», но в том же году он был назначен епископом Кузнецким, викарием Томской епархии.

Между тем оставшиеся после ареста еп. Никона без архипастырского попечения приходы О. в. начали искать архиерея. 9 дек. 1923 г. к Воткинскому еп. Амвросию (Казанскому) обратился представитель 2 благочиннических округов бывш. Оханского у. священник Покровской ц. села Б. Баклуш (ныне Баклуши Большесосновского р-на) Павел Будрин с просьбой принять в подчинение еп. Амвросия приходы, оставшиеся без архиерейского окормления. В связи с этим 15 дек. еп. Амвросий запросил мнение патриарха. 4 янв. 1924 г. патри-

арх и Синод поручили еп. Амвросию «временно заботу и попечение» о приходах Пермской епархии (Там же. Д. 273. Л. 1–2). Однако неск. приходов бывш. Оханского у. и ок. 50 приходов бывш. Осинского у. отказались подчиняться еп. Амвросию в связи с его обновленческим прошлым и в кон. дек. 1924 г. поддержали ходатайство об учреждении *Осинского викариатства*.

Резолюцией патриарха свт. Тихона от 25 янв. 1924 г. временное управление Пермской епархией (в т. ч. приходами О. в.) было поручено викарию Уфимской епархии Стерлитамакскому еп. Марку (Боголюбову). Однако еп. Марк на кафедру не прибыл в связи с высылкой в февр. 1924 г. в Нарымский у. Управление приходами О. в. перешло к временно управлявшему Пермской епархией Кунгурскому еп. сщмч. *Аркадию (Ершову)*, архиерейская хиротония к-рого состоялась 30 марта 1924 г.

По данным митр. Мануила (Лемешевского), в 1924 г. Оханским викарием был определен еп. Павел (Вильковский; вполн. архиепископ). Однако ни в анкете, ни в подробной автобиографии архиерей не упоминал о подобном назначении, указав, что примерно с 1923–1924 по 1926 г. находился на покое (Архив УФСБ по Краснодарскому краю. Д. П–48721. Т. 1. Л. 59, 67–68). Известно, что 27 марта 1924 г. еп. Павел находился в Москве, т. к. был вынужден «происками и насилием грузинского и животоцерковнического духовенства оставить пределы Закавказья», и ходатайствовал перед патриархом (как управляющий Кавказским Экзархатом епископ Бакинский и Елисаветпольский) о «временном командировании» в одну из епархий близ его родной кафедры, откуда его вытесняли националисты и обновленцы, чтобы сохранить возможность управления своей паствой. 28 марта он был определен временно управляющим Полоцкой кафедрой, но отказался от этого назначения, заявив, что «не желает и не считает полезным для церковного дела удаляться от своей паствы в Закавказье» (назначение отменено 2 апр. того же года) (РГИА Ф. 831. Оп. 1. Д. 272. Л. 85, 104–104 об.). Вскоре еп. Павел ушел на покой, проживал в Туапсе, а затем в Саровской пуст., в связи с чем его имя не значится в списке православных

иерархов, составленном иподиаком Николаем Кирияновым в авг. 1924 г. Назначение на Оханскую кафедру, если таковое имело место, еп. Павел не принял.

В 1926 г. временное управление О. в. было вверено сосланному в Уральскую обл. за противодействие обновленчеству викарию Тамбовской епархии Моршанскому еп. *Иоанну (Георгиевскому)*. В авг. 1928 г. он был назначен епископом Оханским, а 23 янв. 1929 г. перемещен на Кунгурскую викарную кафедру Пермской епархии, после чего О. в. не замещалось.

Арх.: РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 218. Л. 239–240 об., 296–296 об., 318 об., 321, 335 об.; Д. 221; Д. 262. Л. 12–29; Д. 273. Л. 1–2.

Лит.: Мануил. Русские иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 290; Т. 5. С. 262, 286; Акты свт. Тихона. С. 974, 985, 986; Из истории рос. иерархии: Ст. и док-ты. М., 2002. С. 197; Губонин. История иерархии. С. 360–361, 881.

Н. П. Зимица

ОХОТСКОЕ ВИКАРИАТСТВО

Камчатской епархии (см. ст. *Петропавловская и Камчатская епархия*), существовало в 1922–1923 гг. Названо по г. Охотску (ныне поселок, адм. центр Охотского р-на *Хабаровского края*). К 1922 г. Владивостокская епархия являлась единственной епархией Русской Церкви, находящейся на территории, контролируемой белыми войсками. После ареста в мае 1922 г. патриарха свт. *Тихона (Белламина)* и попытки захвата высшей церковной власти обновленцами (см. ст. *Обновленчество*) дальневост. архиереи решили созвать в окт. 1922 г. церковный Собор во Владивостоке для решения вопроса о церковном управлении в регионе. Для подготовки Собора (который так и не состоялся) 13–14 сент. 1922 г. в г. Никольске (ныне Уссурийск) прошло Дальневосточное архиерейское совещание, в котором участвовали архиепископ Харбинский *Методий (Герасимов)*; вполн. митрополит), архиепископ Токийский *Сергий (Тихомиров)*; вполн. митрополит), епископ Забайкальский *Мелетий (Заборовский)*; вполн. митрополит), епископ Владивостокский *Михаил (Богданов)* и епископ Камчатский *Нестор (Анисимов)*; вполн. митрополит). На совещании среди прочего было принято экстренное решение о преобразовании полусамостоятельного Камчатского викариатства Владивостокской епархии в самостоятельную епархию,

о присоединении к ней Охотского у. и об учреждении О. в. 13 сент. это решение было утверждено Синодом РПЦЗ, к-рый благословил рукоположить во епископа Охотского находившегося в это время во Владивостоке прот. Даниила Шерстенникова (см. ст. *Даниил (Шерстенников)*, епископ) по пострижении его в монашество. В офиц. печатном органе Синода РПЦЗ за 14–28 сент. 1922 г., вышедшем с большим опозданием, соответствующее определение Синода датировано 29 авг. – 11 сент. 1922 г. (Церк. ведомости. Сремски-Карловци, 1922. № 12/13. С. 8). В нач. окт. 1922 г. во Владивостоке архиерейскую хиротонию Даниила (Шерстенникова) совершили епископ Владивостокский Михаил (Богданов) и епископ Камчатский Нестор (Анисимов). После хиротонии еп. Нестор покинул Россию, а еп. Даниил отбыл в Петропавловск, где должен был замещать Камчатского архиерея, временно управляя епархией. 25 окт. 1922 г. Охотский епископ прибыл в город, где был с радостью встречен верующими. В тот же день во Владивосток вступили красные партизаны, затем они заняли и Петропавловск. Вскоре советские власти стали преследовать представителей духовенства. Был арестован настоятель Петропавловского собора свящ. Михаил Ерохин. Охотский архиерей неоднократно ходатайствовал перед местными властями о его освобождении. В янв. 1923 г. еп. Даниил и его брат Павел были арестованы по обвинению в укрывательстве церковных ценностей. Епископ был переведен во владивостокскую тюрьму, а в дек. 1923 г. доставлен в Читу и в дальнейшем на Камчатку не возвращался.

В письме от 24 авг. 1923 г. глава Архиерейского Синода РПЦЗ митр. *Антоний (Храповицкий)* известил освобожденного из заключения патриарха свт. Тихона об образовании Синодом РПЦЗ О. в. и о хиротонии еп. Даниила (Письмо митр. *Антония (Храповицкого)* Свят. Патр. Тихону // История РПЦ в XX в. (1917–1933): Мат-лы конф. Мюнхен, 2002. С. 559). В 20-х гг. еп. Даниил временно управлял Читинской и Иркутской епархиями, сохранив титул «Охотский» до своей смерти в 1932 г.

Ныне Охотский р-н Хабаровского края входит в состав образованного в 2011 г. *Николаевского викариатства* Хабаровской епархии.

Лит.: *Мануил*. Русские иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 24; За Христа пострадавшие. С. 364; *Саввин Д. В.* Любвеобильный архипастырь Охотский // МисОб. 2004. № 12(110). С. 16–22; *Баконина С. Н.* Церк. жизнь рус. эмиграции на Дальнем Востоке в 1920–1931 гг.: На мат-лах Харбинской епархии. М., 2014. С. 86–88, 97.

ОХРИДСКАЯ АРХИЕПИСКОПИЯ [болг. Охридска архиепископия; серб. и македон. Охридскаја архиепископија; греч. Ἀρχιεπισκοπή Ἀχρίδος], правосл. автокефальная Церковь на Балканах, существовавшая



Вид Охрида.
Гравюра по рис. М. Уокер.
1897 г.

Иллюстрация из кн.:
Old tracks and new landmarks
by M. A. Walker. L., 1897

шая с 1019 по 1767 г. Кафедра О. а. находилась в г. Охриде (греч. Ахрида, Лихнид (Ὁχρίδα, Ἀχρίδα, древн. Ἀχρίδος), ныне Республика Македония).

Учреждение О. а. связано с завоеванием Болгарского царства Византией (см. в ст. *Болгария, Византийская империя*). В 971 г., после взятия Дрыстыра (греч. Доростол, ныне Силистра, Болгария), визант. имп. *Иоанн I Цимисхий* низвел находившегося в городе патриарха Болгарского *Дамиана*. Но Болгарская Церковь (см. *Болгарская Православная Церковь*) продолжила существование, а возглавлявший ее архиепископ по мере завоевания болг. земель переносил свою кафедру в свободные от византийцев города (Средец, Воден (ныне Эдеса), Моглен (Моглена), Преспа), пока не поместил ее в Охриде. Город известен с III–II вв. до Р. Х. как античная колония, возникшая на месте поселения илирийского племени дасарети. В 148 г. до Р. Х. Лихнид (в пер. с греч. яз. – «светлый», «сияющий»; как считается, название отражает прозрачность воды озера, на берегу к-рого город расположен) вошел в рим. пров. Македония (см. в ст. *Македония*, историческая обл.), при имп. Диоклетиане (284–305) – в пров. Нов. Эпир. Начале христ. проповеди в кон. I в. связано с расположением Лихнида

на рим. дороге Via Egnatia. Согласно преданиям, в Лихниде проповедовал сщмч. *Еразм* († между 303 и 305), буд. покровитель города. Лихнид стал епископской кафедрой в 1-й пол. IV в.: еп. Зосим участвовал в Сардийском Соборе (343), еп. Антоний – в Халкидонском Соборе (451), известно о контактах еп. Лаврентия с Римскими папами св. *Геласием I* (492–496) и *Анастасием II* (496–498) и о его вызове в 515 г. в числе 5 епископов Иллирии на суд в К-поль (*Fedalto*. Hierarchia. Vol. 1. P. 552). Во 2-й пол. VI в. в Лихниде началось расселение славянских пле-

мен, к 30-м гг. VII в. здесь проживали племена берзитов (берзитов). Слав. название Охрид, вероятно,

восходит к слову «рид» (горная цепь) и появилось при заселении этих земель славянами или после вхождения города в Болгарское государство (1-я пол. IX в.) – впервые оно упоминается в титуле еп. Гавриила, участника IV К-польского Собора (879–880). В IX в. город находился в обл. Кутмичевица, куда кн. равноап. *Борис* направил на служение равноап. *Климента Охридского*, который вместе с равноап. *Наумом Охридским* и др. учениками равноапостольных *Кирилла* и *Мефодия* основали *Охридскую книжную школу*. В кон. X в. Охрид являлся столицей болг. царя *Самуила* (997–1014), после смерти к-рого перешел под управление кн. св. *Иоанна Владимира* (1014–1016), разместившего в нем казну. В 1018 г. визант. имп. *Василий II Болгаробойца* взял Охрид и включил его в состав фемы Болгария со столицей в Скопье.

После перехода Охрида в 1018 г. под визант. власть имп. *Василий II Болгаробойца*, желая заручиться лояльностью болгар, сохранил автокефальный статус Болгарской Церкви. Хрисовулом 1019 г. он назначил Охридским архиепископом мон. *Иоанна* из Дебара (см. *Иоанн I*), что ознаменовало создание О. а. Тремя хрисовулами (1019–1020) император утвердил список ее епархий, большинство к-рых (кроме Драча

(ныне Дуррес, Албания), Лариссы, Навпакта, Преслава, Провата, Девелта, переданных в подчинение К-польскому патриарху) ранее входили в Болгарскую Церковь: первоначально помимо Охрида в нее вошли Костур (ныне Кастория), Главиница (Кефалиния, ныне Балши, Албания), Моглена, Вутелий (ныне Битола, Республика Македония), Струмица, Моровизд, Вельбужд (ныне Кюстендил, Болгария), Триадица (ныне София), Ниш, Браница, Белград, Срем, Скопье, Призрен, Липлян, Сербия, Стаги, Веррия, чуть позже — Доростол, Бдин (ныне Видин, Болгария), Раса, Орея, Черник, Химара, Адрианополь (Дриинополь, ныне Либохова), Вела, Ботрот, Янина, Козел, Петра, Ригон (Роги) (*Gelzer*. 1893. Bd. 2. S. 42–46; *RegImp.* N 806, 807). Утверждение Охридского предстоятеля приравнялось к поставлению Болгарского и К-польского патриархов, запрещалось вмешательство светских властей в дела архиепископии. О. а. разрешалось иметь 745 клириков и 715 приходов, а селяне, подвластные ее епархиальным иерархам, освобождались от гос. повинностей. Хотя исследователи сомневаются в аутентичности сохранившихся в списках XVI–XVII вв. хрисовулов, утверждавших права О. а. (*Новаковић*. 1908. С. 2–3; *Станев*. 2017), их позднее происхождение маловероятно (см.: *Тѣпкова-Заимова*. 1995; *Она же*. 2000; *Eadem (Тѣпкова-Заимова)*. 2008; *Божилев*. 2011. С. 77–80). Об автокефальном статусе О. а. упоминают визант. канонисты *Нил Доксопатр* (XII в.) и *Феодор IV Вальсамон* (*Theodoros Balsamon*. In *synodem II synodi Constantinopolitanae oecumenicae secundae commentarium* // PG. 137. Col. 1017) и *Матфей Властарь* (*Ράλλης, Ποτλῆς. Σύνταγμα*. 1859. Т. 6. Σ. 258).

После смерти имп. Василия II (1025) отношение властей к О. а. изменилось, ее привилегии постепенно ограничивали. Вторым архиепископом Охридским был «первый из ромеев» богослов *Лев* (ок. 1037–1056). Далее предстоятелями О. а. становились греки по национальности. Греч. язык сменил славянский в богослужении, вместо слав. названий городов стали использовать греческие. Несмотря на хрисовулы имп. Василия II, император стал сам назначать архиепископа Охрида, а не утверждать кандидата, представленного Охридским Синодом: охрид-



кровная дань (*Теофилакт Охридски, архиеп.* Произведения, относящи се до

*Кафедральный собор
Св. Софии в Охриде.
40-е гг. XI в.*

*Фотография. 2013 г.
Фото: А. Ю. Виноградов*

ским иерархам, по свидетельству *Нила Доксопатра*, дозволялось лишь совершить хиротонию нового предстоятеля (*Снегаров*. 1924. Т. 1. С. 81). Обычно архиепископами становились представители клира К-польской Патриархии или столичной аристократии: так, *Лев Теофилакт Болгарский*, ок. 1089 — ок. 1126) и его преемник *Михаил* (между 1126 и 1132) были клириками собора Св. Софии в К-поле, *Феодул I* (1056–1064/65), *Иоанн II Лампин* (1065–1079) и *Иоанн III Трезвый* (1079–1091) — насельниками к-польских моп-рей, *Иоанн IV Комнин* (1143–1156/57) — членом имп. семьи, *Иоанн Каматир* (после 1183–1215) — сановником. Большинство епархиальных епископов О. а. также избирали в К-поле из местного клира, реже благодаря протекции местных правителей епископами становились славяне. Епархиальный епископ мог взойти на кафедру лишь с одобрения местного правителя: сохранилось ходатайство архиеп. *Теофилакта Болгарского* перед дукой Григорием Таронитом о назначении епископа Водена. Иногда между архиепископом и местными правителями происходили конфликты по поводу поставления епископов: напр., когда дука Скопье Таронитопул низложил Скопского епископа и повелел поставить на кафедру его кандидата, архиеп. *Теофилакт* отказался это выполнить (Там же. С. 98–100).

Имп. *Алексей I Комнин* (1081–1118) обложил приходы и священнослужителей О. а. налогами, запретил Охридскому архиепископу собирать церковный налог в имп. владениях и участвовать в распределении земель владельцев, не имевших наследников. Как советовал архиеп. *Теофилакт Болгарский*, чиновники использовали клириков как прислугу, на территории архиепископии получила распространение

бълг. история // Гръцки извори за бълг. история. София, 1994. Т. 9. Ч. 2. С. 92–93, 126–128). Два восстания населения в Охридской епархии (1040–1041, 1072–1073) были жестоко подавлены. Политика властей и нападения норманнов и крестоносцев (занимали Охрид в 1083 и 1096–1097) вызвали массовое переселение болгар: архиеп. *Теофилакт* жаловался, что «в одной из прекрасных болгарских церквей», Девольской, не осталось ни диакона, ни священника (Там же. С. 102–103). В 1108 г. имп. *Алексей I Комнин* создал фему Ахрида и восстановил в городе крепость. Архиеп. *Теофилакт* просил императора уменьшить набор местного населения в армию и сократить численность военного гарнизона в Охриде, т. к. его обеспечение угрожало городу истреблением (Там же. С. 104–105).

Постепенно сокращались и границы О. а. При имп. *Алексее I Комнине* почти все епархии, перечисленные во 2-м (кроме Видина и Расы) и в 3-м хрисовулах имп. *Василия II*, а также Доростол подчинили К-польскому патриарху, а Сервию и позже Веррию — митрополиту Фессалоники. Изменение границ О. а. зафиксировано в Кодексе епархий кон. XI — нач. XII в., сохранившемся в 4 списках XIII–XV вв. (*Darrouzès. Notitiae*. N 13. P. 371–372), где после описания состава Фессалоникийской митрополии перечислены 23 кафедры (с разнотчтениями относительно 6 из них) «Престолов Юстинианы Первой и всей Болгарии»: из прежних епархий остались Кастория (Костур), Кефалиния (Главиница), Моглена, Битоля (Пелагония), Струмица (Тивериуполь), Малешево (Моровизд), Велевуздий (Кюстендил), Сердика-Триадица (София), Приздианон (Призрен), Липений (Липлян), Видин, Раса, Срем, Скопье, а также добавились епархии на юго-зап. болг. землях и в Юж. Албании — Преспа, Молиск, Воден, Острово, Полог, Равдовиздий (Радовиш), Девол, Сланица



части ее бывш. земель, и окончательно оформи-

*Церковь
во имя равноап. Климента
на Плаошнике в Охриде
(IX в., восстановлена в 2002)
и руины базилики
(V–VI вв.).
Фотография. 2015 г.
Фото: М. М. Розинская*

(Пелла), Иллирик-Канина, Гревена, Дебра (Дебар), Вреаногон-Влахи. В нек-рые периоды власть архиепископа была неустойчивой даже в Охридской епархии. Напр., из писем Феофилакта известна история, когда некий монах получил ставропигию от К-польского патриарха и начал строить в Кичеве храмы без уведомления архиепископа (Снегаров. 1924. Т. 1. С. 83–85).

Церковные главы Охрида стремились повысить положение О. а. с помощью распространения почитания святых, деятельность которых была связана с архиепископией (напр., равноапостольных Кирилла и Мефодия, Климента и Наума Охридских), но прежде всего этому было призвано способствовать провозглашение преемственности Охрида от митрополии Юстинианы Первой (г. Юстиниана Первая, основан в 535 визант. имп. Юстинианом I, в 545 стал центром митрополии, покинут населением в нач. VII в., предположительно совр. Царичин-Град близ г. Лесковац, Сербия). Идею о такой преемственности обосновывали тем, что К-польский Собор 879 — нач. 880 г. не включил Болгарскую архиепископию в список епархий К-польской Патриархии, чем фактически придал ей автономный статус (см. в ст. *Болгарская Православная Церковь*), т. к. территория бывш. Юстинианы Первой частично входила в то время в Болгарское гос-во. Это предположение обеспечивало континуитет формировавшейся Болгарской Церкви, а в посл. и О. а. (Прокић. 1912; Лубинковић. 1966). Нек-рые исследователи полагают, что эта идея-фикция возникла после визант. завоевания болг. земель (Zaharia von Lingenthal. 1864; Gelzer. 1892, 1893; Döpmann. 1987) и не фигурирует в хрисовулах имп. Василия II, поскольку те затрагивали епархии не всей Болгарии, а лишь

лась в период раздробленности Византийской империи и соперничества между О. а. и Никейским Патриархатом (Тъпкова-Заимова. 1995; Angold. 2000; Тодић. 2002; Божилев. 2011). Самым ранним упоминанием Болгарской Церкви как преемницы Юстинианы Первой считается дополнение еп. Девольского Михаила, внесенное в нач. XII в. в Хронику Иоанна Скилицы: «...император вновь утвердил Болгарскую архиепископию как автокефальную, как она была ранее, при старом Романе. Он основывался на распоряжении императора Юстиниана, что это Юстиниана Первая, которую он называл своим родным местом, и имела тогда епископом Кастелиона» (Vindob. Hist. gr. 74. Fol. 27v; Scyl. Hist. 715); однако эта фраза может быть поздней, поскольку присутствует лишь в 2 поздних списках XIV в. Об утверждении этой идеи свидетельствует дополнение «Юстинианы и всей Болгарии» в титуле Охридских архиепископов, начиная с Иоанна I Комнина, Константина, Димитрия II Хоматиана (1216/17 — после 1236), Макария (ок. 1295 и 1299) и др. Даже нек-рые К-польские патриархи, напр. Филофей и Нил (XIV в.), обращались к предстоятелям О. а. «Блаженнейший архиепископ Юстинианы Первой и всей Болгарии» (Gelzer. 1902. S. 8–9). Об О. а. как о Юстиниане Первой упоминают Феодор Вальсамон и Матфей Властарь. В примечаниях к каноническим положениям Юстинианы Первой, датированных XII в. и сохранившихся в конволюте XIII в., утверждается: «Юстиниана Первая называется архиепископией Болгарией во 2-м титуле» (Tovar A. Nota sobre el arzobispado de Bulgaria en un manuscrito griego de Salamanca // Emerita. Madrid, 1962. Т. 30. Р. 1–7). В «Императорской грамме, изданной Святому собору Пресвятой Великой Церкви Юстинианы Первой и всей Болгарии, Сербии и остальных (земель» 1272 г. визант. имп. Михаи-

ла VIII Палеолога перечислены имена нескольких правителей, связанных с О. а., — Юстиниана I Великого, Василия II Болгаробойцы, Мануила I Комнина (хотя не упом. Роман I Лакапин (919–944), одобвивший введение Патриаршества в Болгарской Церкви; см.: Бенешевич В. Н. Описание греч. рукописей мон-ря Екатерины на Синае. СПб., 1911. Т. 1. С. 540–541, 550–554). В трактате Псевдо-Кодина 1347–1354 гг. говорится: «Подобным образом совершается и рукополагание других патриархов, Александрии, Антиохии и Иерусалима, также архиепископа Юстинианы Первой, Охрида и всей Болгарии, ибо вторая Юстиниана это Кипр, а третья — Карфаген» (Ps.-Codin. De offic. P. 282).

Авторитет О. а. повысился и после назначения ее предстоятелем племянника имп. Мануила I Комнина (1143–1180) Иоанна IV Комнина. Архиепископ стал регулярно присутствовать на церковных Соборах в К-поле (см. в ст. *Константинопольские Соборы*): в 1143 г. он находился среди вельмож и имел статус, свойственный патриархам и гос. чиновникам, а в 1156/57 г. сидел после патриархов, перед Кипрским архиепископом (RegPatr, N 1041). Его преемник, архиеп. Константин I, на Соборе 1170 г. также восседал после патриархов и подписал соборный акт следом за Кипрским архиепископом, признавшим первенствующее положение Охридского архиепископа (Снегаров. 1924. Т. 1. С. 85–87. RegPatr, N 1109). В 1144 г. приходы и клирики О. а. были освобождены от гос. повинностей. Обратной стороной близости Охридских предстоятелей к власти стало их участие в поддержке нек-рых действий императоров, против к-рых выступала К-польская Патриархия: напр., архиеп. Охридский Адриан I в 1183 г. благословил брак внебрачной дочери имп. Андроника I Комнина, за отказ признать к-рый К-польский патриарх Феодосий I Ворадиот был низложен.

После восстановления Болгарского царства (1185–1187) в Тырнове епископ Видинский и еще 2 иерарха рукоположили сподвижника лидеров восстания во архиепископа Болгарии (см. Василий I, архиеп. Тырновский) с целью создать независимую Болгарскую Церковь (см. в ст. *Болгарская Православная Церковь*). Охрид оставался под визант. властью, поэтому Тырновскому ар-

хи епископу были переданы все епархии, оказавшиеся на территории Болгарского царства. С распадом границ Болгарии все больше епархий О. а. переходили к Тырновской архиепископии: к 1204 г. к Тырнову отошли Видин, Средец, Вельбужд, Ниш, Браичево, Белград, Призрен, Скопье. В послании 1204 г. к папе Римскому *Иннокентию III* (1198–1216) содержалась просьба болгар дать паллии епископам Видина, Ниша, Вельбужда, Призрена и Скопье (*Снегаров*. 1924. Т. 1. С. 89–90). Когда после 1205 г. Охрид занял болг. царь *Калоян*, то он сохранил О. а. и не стал передавать ее епархии Тырновской архиепископии (Там же. С. 90–94), но заменил архиереев-греков, кроме архиеп. Охридского *Иоанна V Каматира* (1183 — ок. 1215), болгарскими, рукоположенными Тырновским архиепископом.

После взятия крестоносцами в 1207 г. Девола и Костура в 1208 г. там появились католич. епископы, занявшие также часть епархий О. а. в Албании. Но, вероятно, в кон. 1213 или нач. 1214 г. католич. епископию упразднили, когда этими землями завладел севастократор *Стрез* (1211–1214), племянник болг. правителей *Асеней* и предположительно брат болг. царя *Борила*. Впосл. О. а. восстановила власть над албан. епархиями и, возможно, над Драчем, а также над Скопье и Призреном. После смерти севастократора *Стреза* его земли были разделены между Фессалоникийским королевством и Эпирским деспотатом, поэтому О. а. утратила Могленскую и Струмицкую епархии (Там же. С. 98–99).

В 1216 г. эпирский деспот *Феодор Ангел Комнин Дука* завоевал Охрид, Прилеп, Костур и Скопье, позже — всю Албанию, Просек, Веррию, Серры, Драм и фракийские города до Адрианополя. Поскольку с момента взятия К-поля рыцарями 4-го крестового похода (1204) К-польский патриарх пребывал в Никее, а в К-поле правил лат. патриарх, эпирский деспот, желавший иметь независимого главу Церкви, обратился с этим к Охридскому предстоятелю и в 1224 г. был коронован в Охриде архиеп. *Димитрием II Хоматианом*. Эта коронация устранила влияние К-польского патриарха на западные (европейские) епархии, объединившиеся под главенством Охридского архиепископа. Отвечая на обвинения патриарха К-польского *Германа II* (1223–

1240), на каком основании глава Болгарской Церкви возлагал корону, *Димитрий Хоматиан* разъяснял, что его престол получил право помазывать царя по благоволению имп. *Юстиниана*, поставившего архиепископский престол Болгарии вслед за К-польским (*Gelzer*. 1902. S. 16–19. RegPatr, N 1239, 1244). О. а. вернула Скопскую, Веррийскую и Сервийскую епархии и получила контроль над епископами Фессалоникийского королевства (*Снегаров*. 1924. Т. 1. С. 125–129).

В этот период обострился вопрос о «загорских» (тырновских) епископах в О. а., хиротонисанных Тырновскими архиепископами, поставление к-рых считалось незаконным, т. к. архиеп. *Василий* был поставлен неканонически и под давлением светских властей. Охридский клир разделился на 2 лагеря: одни считали, что «загорских» епископов и рукоположенных ими священнослужителей надо отстранить, а другие призывали сохранить их духовный сан в силу человеколюбия Церкви. По этому вопросу *Димитрий Хоматиан* обращался за советом к митр. Керкирскому *Василию Педиадиту* (*Ников*. 1921. С. 42–49; *Принцип*. 2004). *Феодор Комнин* созвал Архиерейский Собор в Охриде (1217–1220) под председательством архиепископа и пожелал, чтобы решение удовлетворило «болгарскую» партию, поскольку большая часть паствы О. а. была болгарской. В итоге на основании 12-го и 13-го правил Халкидонского Собора «загорским» епископам предписывалось покинуть кафедры, на к-рые следует поставить новых канонических иерархов, но совершённые ими священнические и диаконские хиротонии были признаны действительными (*Снегаров*. 1924. Т. 1. С. 129–134).

В 1219 г., после предоставления автокефалии *Сербской Православной Церкви*, от О. а. были отторгнуты Рашская, Призренская, Липлянская и Сремская епархии. В 1232 г. Никейский патриарх направил в Фессалонику митр. Анкирского *Христофора* как экзарха Запада, что фактически нарушило автокефалию Охрида (RegPatr, N 1261). В 1230 г. владения *Феодора Комнина* вернулись в Болгарию. В 1232 г. фессалоникийский деспот *Мануил*, брат *Феодора*, решил для ослабления влияния своего тестя, болг. царя *Иоанна Асеня II*, подчинить О. а. Риму: он заручился согласием Рим-

ского папы *Григория IX*, но осуществить свой замысел не смог (*Снегаров*. 1924. Т. 1. С. 141–142).

Сведений об отношениях между О. а. и Тырновской Патриархией, сосуществовавших в границах Болгарского царства, не сохранилось, как и об утрате автокефального статуса архиепископией после восстановления в 1235 г. патриаршего статуса Тырновской Церкви, когда ее предстоятель стал именоваться «преосвященный архиепископ Богоспасаемого великого града Тырново и патриарх всех болгар» (*Цонев Б.* Опис на ръкописите на Народната б-ка в София. София, 1910. Кн. 1. С. 197). В синодике Болгарской Церкви имена патриархов Тырновских следуют за именами патриархов Преславских, подчеркивая преемственность между ними, а имена архиепископов Охридских — *Иоанникия* (ок. 1238) и *Сергия* (ок. 1241) — стоят между именами Вельбуждских и Браничевских епископов (*Божилев И., Тотоманова А.-М., Билярски И.* Борилов синодик. София, 2010. С. 173–174), что указывает на подчинение архиепископа Охрида Тырновскому патриарху (*Снегаров*. 1924. Т. 1. С. 151). Отсутствие в синодике упоминания архиеп. *Димитрия Хоматиана* позволяет предположить, что до его смерти (после 1236) архиепископия сохраняла автокефалию, но при преемниках уже утратила. Косвенно об этом свидетельствуют сообщения богослова *Никифора Влеммида* в его автобиографии: во время посещения Эпира в 1239–1240 гг. он нашел Охрид без предстоятеля (*Nicéphori Blemidae Autobiographia sive Curriculum vitae* / Ed. J. A. Munitiz. Leuven, 1984. S. 33), и патриарха Тырновского свт. *Евфимия* в Житии прп. *Параскевы* (Петки) Тырновской о поставлении после битвы при Клокотнице (1230) болг. царем на завоеванных землях «митрополитов и епископов» (*Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius* (1375–1393) / Hrsg. E. Kalužniacki. W., 1901. S. 90). О временной утрате автокефалии О. а. сообщается в болг. «Сказаниях о Болгарской и Сербской Патриархиях», составленном на Св. Горе в XV в., где в числе Тырновских патриархов упоминается архиеп. Охридский *Феофилакт* как толкователь Евангелия и говорится, что ранее «Охридская земля и другие дальние места» принадлежали Тырновскому царству

«и там, с благословения Тырновского патриарха, архиепископ Охрида своих епископов поставлял» (Ангелов Б. С. Стари слав. текстове // ИИБЛ. 1958. Кн. 6. С. 259–269).

Вскоре после смерти Иоанна Асеня II (1241) болг. земли оказались разделены между 3 гос-вами: никейский имп. *Иоанн III Дука Ватац* подчинил ряд городов в Македонии, а венгры — земли около Белграда и Браничево. В 1246 г. города, находившиеся в Вост. Македонии (Серры, Мелник, Вельбужд, Скопье, Велес, Прилеп, Просек и др.), были подчинены Никейскому патриарху, а в Западной — вероятно, Охридскому архиепископу, освободившемуся т. о. от зависимости от Тырновской Патриархии. В 1254 г. никейцы заняли Зап. Македонию и Албанию, в т. ч. Охрид, Велес, Прилеп, Воден, Костур и Девол. Положение О. а. оставалось сложным в силу частых войн и по причине недоверия к ней властей: эпирский деспот ок. 1258 г. даже заточил архиеп. Охридского свт. *Константина II Кавасилу* как сторонника его политического соперника — никейского, а с 1261 г. визант. имп. *Михаила VIII Палеолога*.

После восстановления имп. *Михаилом VIII Палеологом* в 1261 г. Византийской империи положение О. а. улучшилось: архиеп. *Константин II Кавасила* был освобожден, а впосл. Охридский архиепископ, как и прежде, избирался к-польским клиром, но действовал независимо от К-польского патриарха и по чести следовал за патриархами. Один из Охридских архиепископов, вероятно *Иаков Проархий*, даже представил императору текст 3-го хрисовула имп. *Василия II Болгаробойцы* и просил восстановить О. а. в границах 1020 г. Император увидел в этом возможность подчинить Болгарскую и Сербскую Церкви Охриду или К-полю. В 1272 г. он издал хрисовул «Юстинианы Первой завет», подтвердивший действия императоров *Юстиниана I* и *Василия II* и разрешивший Охридскому архиепископу без определения его точных прав управлять соседними епархиями, не входившими в тот момент в О. а. (RegImp, N 1992). В 1274 г. на *Лионском II Соборе* визант. представители объяснили неканоничность автокефалии Болгарской и Сербской Церквей тем, что они возникли без одобрения Римского папы и в ущерб О. а., преемнице Юстинианы Пер-

вой, созданной по благословию папы *Вигилия* (Снегаров. 1924. Т. 1. С. 156–159). Имп. *Михаил* считался ктитормон-ря *Трескавец*, а его наследник, имп. *Андроник II Палеолог* (1282–1332), в 1312 г. запретил светским чиновникам совершать «насилие» над архиепископией или ее епархиями (Там же. С. 159; RegImp, N 2336).

В этот период Охридские архиепископы играли важную политическую роль. Так, во время борьбы за власть *Андроника II Палеолога* с его племянником *Андроном III Палеологом* молодой император просил К-польского патриарха стать посредником в их примирении, но старший император возложил эту



Церковь
Богородицы Перивлепты
в Охриде. 1295 г.
Фотография. 2016 г.
Фото:
пером. Игнатий (Шестаков)

миссию на архиеп. Охридского *Григория*. Поддерживая архиепископию, визант. власти надеялись укрепиться в областях со слав. населением (Снегаров. 1924. Т. 1. С. 159–161). Благоволение старшего императора к архиепископии выразилось и во вкладе плащаницы в кафедральный храм Охрида. Его зять, албан. архонт *Прогон Сгур*, построил в 1295 г. в Охриде ц. Богородицы Перивлепты (св. Климента).

О. а. в период сербского правления. В 80-х гг. XIII в. началась активная экспансия Сербского гос-ва, вызвавшая уменьшение числа епархий О. а.: при кор. *Стефане Уроше II Милутине* (см. *Милутин*; 1282–1321) она утратила Скопскую, Моровиздскую и Дебарскую и частично Пелагонийскую епархии, к-рые отошли Сербской архиепископии. Распирение Сербии достигло апогея при кор. *Стефане IV Душане* (1331–1355), к-рый в 1334–1345 гг. завоевал почти всю Македонию и часть Албании. После взятия Охрида (ок. 1334) на территории Сербского гос-ва оказались 2 автокефальные Церкви — О. а. и Печская архиепископия. Ра-

нее, при расширении владений, серб. правители переподчиняли новые епархии своей архиепископии, но сейчас О. а. сохранила свои границы и независимость, что было призвано укрепить лояльность несерб. населения к серб. властям. Архиеп. Охридский *Николай II* вместе с патриархом Тырновским *Симеоном* в 1346 г. даже участвовал в провозглашении архиеп. *Иоанникия II* Сербским патриархом, а сразу после этого акта они венчали *Стефана Душана* на царство. Впосл. Сербский патриарх подчинил себе епархии К-польского Патриархата в Фессалии и Македонии и изгнал их иерархов, не тронув епархии Охрида. И. Снегаров считал, что Сербский патриарх признавал старшинство архиепископа Охридского, т. к. получил от него пат-

риарший сан (Там же. С. 320–321). Но при наследнике *Стефана Душана Стефане Уроше V*

(1355–1371) началась децентрализация гос-ва и уже в 1366 г. епархии О. а. находились в неск. гос. образованиях: королевстве *Вукашина* (в т. ч. Охрид), царстве *Симеона Уроша* (Эпир и Юж. Албания), деспотстве *Радослава Хланена*, королевстве *Прилепа*, *Эльбасанском княжестве*. При кор. *Вукашине* О. а. продолжала быть автокефальной: об этом говорит приглашение в 1367 г. ее главы К-польским патриархом обсудить возможность созыва Вселенского Собора для воссоединения Восточной и Западной Церквей. Ее статус сохранился и при наследнике *Вукашина*, кор. *Марке*, к-рый враждовал с серб. кн. мч. *Лазарем*, поддерживавшим Сербскую Патриархию. Возможно, в этот период О. а. временно отошли Скопская и Призренская епархии и район вокруг *Кичева*. Юрисдикция О. а. признавалась и во владениях деспота *Угlesh*, но впосл. эти земли оказались у К-польского патриарха. Вероятно, О. а. сохранила епархии в *Вельбуждском деспотате* и в *Юж. Албании* — о ее автокефальном статусе упоминает письмо К-польского патриарха

Антония IV по поводу неканоничности брака правителя Канины и Авлона (ныне Влёра, Албания; см.: Там же. С. 332–339). К концу серб. периода О. а. имела всего 11 епархий.

О. а. в османский период. После поражения серб. коалиции в битве при Черномене (26 сент. 1371) часть серб. территорий отошла под власть султана. Охрид окончательно перешел в состав Османской империи в 1408 г. Передача Охрида произошла без сопротивления и при лояльном отношении Охридских архиепископов, поэтому султаны благосклонно поддерживали архиепископию, надеясь ослабить влияние К-польской Патриархии в своих балканских владениях. Охрид вначале находился под прямым управлением султана, без вассального посредника. В нач. XV в. архиеп. Охридский Матфей временно присоединил Софийскую и Видинскую епархии, несмотря на протесты К-польского патриарха. Отношения с К-польской Патриархией испортились после Флорентийской унии 1439 г. (см. *Ферраро-Флорентийский Собор*), к-рую О. а. не признала. Межцерковные споры вызывало и управление Охридом некоторыми бывш. к-польскими епархиями, напр. Веррией. Но после падения К-поля отношения между Церквами улучшились: в 1467 г. бывш. К-польский патриарх Марк (см. *Марк II*) даже стал Охридским предстоятелем.

В научной лит-ре (*Трифонов Ю.* Отношения на Сръбската Ипекска Църква към Охридската в началото тур. владичество // *Македонски преглед*. София, 1928. Год. 4. № 4. С. 43–78; *Снегаров*. 1932. Т. 2. С. 501–508; Српски јерарси. С. 365) до 80-х гг. XX в. ошибочно считалось, что в сер. XV в. О. а. была временно объединена с серб. Печской Патриархией, а ее юрисдикция, после того как Печский патриарх *Никодим* по просьбе молдав. воеводы Александра в 1453 г. хиротонисал митр. Молдавского *Феоктиста I* (см. в ст. *Молдавская митрополия*), распространилась на Валахию и Молдавию и номинально продолжалась до кон. XVI в. Однако эти мнения возникли в силу неверного прочтения В. И. Григоровичем имени Никодим вместо Николая в записи 1488 г. о росписи ц. Богородицы в с. Лешани близ Охрида (*Григорович В. И.* Очерк путешествия по Европ. Турции. М., 1877². С. 107) и бесспорно



Роспись купола и парусов
ц. Богородицы Перивлесты
в Охриде. 1295 г.

Мастера Михаил Астрада и Евтихий
Фото: иером. Игнатий (Шестаков)

опровергаются прочтением имени Николай (см. ст. *Николай III*, архиеп. Охридский) в записи о росписи 1450/51 г. ц. Успения Богородицы в с. Велестове близ Охрида (*Суботич Г.* Охридската сликарска школа од XV в. Скопје, 1980; он же (*Суботич Г.*). Пеѓки патријарх и Охридски архиеп. Никодим // *ЗРВИ*. 1982. Књ. 21. С. 213–234).

В XVI в. большинство иерархов О. а. были славянами: тексты актов, надписи и книги следуют ресавской (безьюсовой) орфографии, в целом сербской по происхождению, что привело к конфликтам в епархиях с большинством греч. населения (*Снегаров*. 1932. Т. 2. С. 25–27). Позже противостояние греческих и славянских иерархов привело к расколу, когда без согласия архиеп. Охридского *Прохора* в кон. 1529 или нач. 1530 г. митр. Смедеревский *Павел* провозгласил себя архиепископом Печским. Его действия в сент. 1531 г. осудил патриарх К-польский *Иеремия I*, и дважды, на Архиерейских Соборах в Охриде в 1530 и 1532 гг., принимались решения о снятии с него сана. Но, прибегнув к клевете, митр. Павел добился заточения архиеп. *Прохора* и неск. митрополитов. После освобождения архиепископ получил фирман о восстановлении О. а. в прежних границах, а в 1541 г. хиротонисанные митр. Павлом епископы были лишены сана.

При архиеп. *Прохоре* О. а. подчинялись правосл. общины в Юж. Италии — на Сицилии, в Апулии, Калабрии, Венеции и Далмации, составляя т. н. Итальянскую епархию (*Макушев В.* Исторические розыскания в Албании в средние века. Варшава, 1871). Но Ватикан препятствовал

проезду ставленников и иерархов из Охрида и обратно, поэтому архиеп. Охридский *Гавриил* просил о помощи польск. кор. *Стефана Батория*, к-рый в 1586 г. обратился к Римскому папе *Сиксту V* (1585–1590) с посланием, уверяя, что Итальянская епархия подчинялась Охриду со времени падения К-поля (*Снегаров*. 1932. Т. 2. С. 569).

После 1557 г. в О. а. под влиянием К-польской Патриархии и Ватикана усилилась борьба церковных партий. Преемник архиеп. *Прохора*, *Симеон*, был свержен прогреч. партией через полгода после избрания. При поддержке османских властей патриарх Печский *Макарий (Соколович)* подчинил себе все епархии О. а. на серб. землях, а также Скопскую, Моравиздскую, Нишскую и Кюстендилскую (вместе с Разлогом). Тогда же О. а. утратила Веррийскую епархию, а Итальянская епархия и к 1575 г. епархии в Далмации отошли К-польской Патриархии. В кон. XVI или нач. XVII в. О. а. вернула себе Драчскую епархию.

Во 2-й пол. XVI в. положение христиан в Османской империи осложнилось. В 1598 г. в Велесе по неизвестным причинам был казнен архиеп. Охридский *Варлаам*. Постоянно повышались налоги на храмы и мон-ри, что вызвало запустение мн. приходов и обителей. В 1688/89 г. введен харадж (налог для иноверцев) на правосл. священнослужителей и монахов. В 1631 г. О. а., чтобы выплатить 25 тыс. золотых, заложила все драгоценные облачения и церковную утварь, свои ценности продавали епархии, мон-ри и храмы. Ок. 1670 г. митр. Струмицкий *Арсений* заложил церковное имущество для выплаты штрафа за возведение храма. Во 2-й пол. XVI и в 1-й пол. XVII в. О. а. считалась беднейшей из правосл. Церквей. Иерархи, не имея средств для выплаты долгов, покидали епархии и уходили в др. Церкви, в т. ч. в Русскую. Так, архиеп. Охридский *Нектарий Грек* в 1613 г. возглавил Вологодскую и Великопермскую епархию. В храмах О. а. практически не осталось духовенства (Там же. С. 69–90, 107–119).

Отношения с Константинопольской Патриархией и упразднение О. а. Ослабление О. а. усилило вмешательство К-польской Патриархии в ее внутренние дела. Ок. 1676 г. К-польский патриарх *Дионисий IV*

Серогланис вмешался в противостояние архиеп. Охридского Феофана и 7 иерархов во главе с митр. Костурским Давидом, которые обвинили предстоятеля в неканонической узурпации Охридского престола: еще будучи иеромонахом, он занял престол Гревенской епархии, а затем с помощью клеветы добился своего возведения на кафедру. Патриарх Дионисий созвал Собор, на к-ром при участии Антиохийского и Иерусалимского патриархов, 23 к-польских митрополитов и 7 охридских иерархов архиеп. Феофан был лишен сана, а на престол О. а. поставлен митр. Софийский Мелетий II. Однако архиеп. Мелетий не оправдал надежд патриарха; перед тем как покинуть кафедру из-за финансовых проблем, он издал ряд актов, направленных на укрепление автокефалии архиепископии. В 80-х гг. XVII в., по мнению Снегарова, положение О. а. определялось борьбой фанариотской и автохтонной партий: фанариоты, в основном греки по происхождению, по протекции Стамбула поддерживали влияние Фанара, а автохтоны, к которым относились болгары, албанцы и влады, стремились к независимости О. а. и просили ставить на кафедры иерархов-славян. Архиеп. Германа, представителя автохтонной партии, в 1691 г. сместил фанариот митр. Тырновский Григорий (см. *Григорий*, архиеп. Охридский (VI)), к-рый через 2 года за вознаграждение отказался от престола в пользу автохтона Игнатия, митр. Белградского (Там же. С. 127–128).

В апр. 1693 г. патриарх К-польский *Каллиник II Акарнан* направил окружное послание поместным Церквям, в к-ром доказывал, что лишь 5 правосл. предстоятелей являются законными патриархами — К-польский, Александрийский, Антиохийский, Иерусалимский и Московский, а Охридский, Кипрский, Грузинский и Печский архиепископы, появившиеся благодаря благоволению визант. императоров или в силу соборных решений, не имеют права иметь патриаршее достоинство (*Δελικάνης Κ. Πατριάρχικὰ ἔγγραφα. Κωνσταντινούπολις*, 1905. Т. 3. Σ. 796). Согласно сообщению Иерусалимского патриарха *Хрисанфа Нотары* (1707–1731), поводом для такого послания стало наименование патриархом бывш. архиеп. Охридского Мелетия II во время его

путешествия в Россию, хотя патриархами нек-рые Охридские предстоятели именовали себя и ранее. Патриарх Каллиник подверг прещению также иерархов, дерзнувших называться патриархами и использовавших по отношению к ним такую титулатуру (*Ibid.* Σ. 797; *Снегаров*. 1932. Т. 2. С. 128–129). Но в 1697 г. в преамбуле деяний Собора в Адрианополе (Эдирне) Охридская, Печская и Кипрская архиепископии провозглашались «почитаемой троицей, существующей столь же законно, как и богосозданная четверка патриархов», что было достигнуто угрозой предать анафеме К-польского патриарха, если тот нарушит свободу автокефальных Церквей (*Снегаров*. 1932. Т. 2. С. 122).

Но положение О. а. оставалось нестабильным. Вмешательство в ее дела светских властей и К-польской Патриархии усиливалось, что прежде всего отразилось на частой смене ее предстоятелей: с 1688 по 1718 г. на престоле побывали, иногда по 3 раза, 12 архиепископов, при этом фанариот архиеп. Мефодий пробыл на кафедре всего 7–8 дней, а в посл. архиеп. *Иоасаф II* (1719–1745) — 26 лет.

К-польский патриарх *Самуил* добился разлада в автохтонной партии О. а. и 16 янв. 1767 г. получил письменный отказ архиеп. *Арсения II* от Охридского престола, после чего выступил инициатором издания хатт-и шерифа султана Мустафы III об упразднении О. а. и о передаче ее епархий К-польской Патриархии. В тексте хатт-и шерифа запрещались попытки оспорить данное решение. Так, К-польской Патриархии отошли 9 митрополий (Костурская, Воденская, Гревенская, Сисанийская, Корчанско-Селасфорская, Бератская, Драчская, Битольская и Струмицкая) и 5 епископий (Гора-Мокренская, Преспанская, Дебарско-Кичевская, Велесская и Могленская). В посл. патриарх упразднил даже Охридскую епархию, подчинив Охрид митрополиту Драча (в 1776 город отошел к Преспанской епархии, глава которой стал именоваться «Преспанский и Лихнидский»), а митрополитам дал титулы экзархов — «экзарх всей древней Болгарии» (Костурскому), «экзарх всей болгарской Македонии» (Битольскому) и «экзарх Болгарской Македонии» (Струмицкому) (Там же. С. 150–152). 15 мая 1767 г. Патриар-

хий Синод издал томос, в к-ром упразднение О. а. и Печской Патриархии (1766) объяснил тем, что ранее визант. императоры своевольно отделили Охрид и Печ от К-польской Патриархии и что неканоничное основание негативно отразилось на жизни этих Церквей, где престол часто занимали недостойные лица, накапливавшие долги и пренебрегавшие паствой, и привело к плачевному положению, вынудившему их архиереев молить власти империи подчинить епархии Вселенскому престолу (*Δελικάνης Κ. Πατριάρχικὰ ἔγγραφα*. 1905. Т. 2. Σ. 899–900; *Кръстевич*. 1869. С. 20; *Снегаров*. 1932. Т. 2. С. 149–151).

Предстоятели О. а. (о мн. предстоятелях сохр. отрывочные сведения, имена нек-рых известны лишь по синодикам, печатам, подписям в актах и различным надписям, поэтому их последовательность и предлагаемые датировки правления в научных изданиях часто расходятся — *Fedalto. Hierarchia. Vol. 1. P. 547–550; Снегаров*. 1924. Т. 1. С. 195–213, 340–342; 1932. Т. 2. С. 182–210; *Белчовски J.* Хронолошки список на поглаварите на Охридската архиепископија (патријаршија) // *Он же*. Собр. дела. Скопје, 2011. С. 332–352): Иоанн I (1019–1037), Лев I (ок. 1037–1056), Феодул I (1056–1064/65), Иоанн II Лампин (1065–1078), Иоанн III Трезвый (1078/79–1091), Феофилакт Болгарский (1091 — ок. 1125), *Лев II Муиг* (1108 или 20-е гг. XII в.), Михаил (или Максим; между 1126 и 1132), Евстафий (1134–?), Иоанн IV Комнин (1143–1156/57), Константин I (ок. 1160 — после 1170), Адриан I (ок. 1180–1183), Иоанн V Каматир (после 1183–1215), Димитрий II Хоматан (1216/17 — после 1236), Иоанникий (ок. 1238), Сергей (ок. 1241), свт. Константин II Кавасила (1250 — после 1262/63), Иаков Проархий (60–70-е гг. XIII в.), Адриан II (ок. 1285; см. *Адриан*, архиеп. Охридский), Геннадий (кон. XIII в.), Макарий (ок. 1295 и 1299), *Григорий (II)* (1299–1312/14 — ?), Савва (ок. 1321), Никодим (ок. 1322), *Анфим Метохит* (ок. 1341 — не позже 1347), Николай II (не позже 1346–1365), *Григорий (III)* (60–70-е гг. XIV в.), Арсений († 1400/01), Матфей (ок. 1408), Ди... (имя недописано; 1-я пол. XV в.), Николай III (ок. 1450–1453), *Дорофей* (до 1466), Марк (Ксилокаравис; 1467 — ?), Максим (1477–1481), Захария (ок. 1510), Прохор (1523–1550), Симеон (1550), Неофит (1551), *Григорий (IV)* (?), Никанор (1555–1557), Акакий (1557–1564), Паисий (1565), Софроний (1567–1572), Макарий (ок. 1574), Гавриил I (1585–1588, 1593), Феодул II (1588), Иоаким (1590–1593), *Афанасий I Ризеа* (между 1593 и 1596, 1615, с перерывами), Варла-

ам (1597–1598), Нектарий I Грек (до 1613), Митрофан (1614), Нектарий (ок. 1616–1623), Порфирий Палеолог (1623–1624), Георгий (1627), Иоасаф I (1628), *Авраамий* (1629–1634), Симеон II (1633?), Мелетий I (после 1631 — не ранее 1645), Харитон (ок. 1644–1646 и 1651), *Даниил* (1651), *Дионисий I* (1652–1656), Арсений I (1656–1657, 1657–1658, 1659), *Афанасий II* (ок. 1658–1660), Игнатий I (1658–1659, 1659–1662), Зосима I (1662–1669), Григорий (V) (1669–1670), Панарет (1671), Нектарий II (1671–1673), Игнатий II (1673), Григорий V (1673 — ?, 1683–1688), Феофан (ок. 1676), Мелетий II (1676–1679), Парфений (1679–1683), Герман (1688–1691, 1702–1703), Григорий (VI) (1691–1693), Игнатий III (1693–1695, 1703–1706), Зосима II (1695–1699, 1707–1708, 1708–1709), Рафаил (1699–1702), Дионисий II (1703–1706, 1709–1714), Мефодий I (1708), *Филофей* (1714–1718), Иоасаф II (1719–1745), Иосиф (1746–1751), Дионисий III (1752–1757), Мефодий II (1757–1758), Герман II (1758–1759), Кирилл (1759–1762), Иеремия (1762–1763), Арсений II (1763–1767).

Лит.: *Zahariä von Lingenthal K. E.* Beiträge zur Geschichte der bulgarischen Kirche. St.-Pb., 1864; *Леонид (Кавелин)*, архим. Архиепископия Первой Юстинианы Охридская и ее влияние на юж. славян. М., 1867; *Крстевич Г.* Исторически исследования за Охридската и Ипекската архиепископия. Цариград, 1869; *Натанаил (Стоянов)*, митр. За юстинианови права на Охридската архиепископия, или За църк. независимост и самостоятелност на Охридско-българско свещенначалие. Цариград, 1873; *Gelzer H.* Ungedruckte und wenig bekannte Bistumerverzeichnisse d. orient. Kirche // BZ. 1892. Bd. 1. S. 245–282; 1893. Bd. 2. S. 22–72; *idem.* Der Patriarchat von Achrida: Geschichte u. Urkunden. Lpz., 1902. (ASGW; 20); *Шопов А., Стрезов Г.* Кодекс на Охридската патриаршия // СбНУНК. 1894. Кн. 10. С. 536–579; *Prokič B.* Die Zusätze in der Handschrift des Johannes Skylitzes: Codex Vindobonensis hist. graec. 74. Münch., 1906. S. 35. N 58; *он же (Прокич Б.)*. Поставане Охридског патриархата. Београд, 1912; *Новаковић С.* Охридска архиепископија у почетку XI в.: Хрисовуле цара Василија од 1019. и 1020. г. // ГСГА. 1908. Књ. 76. С. 1–62; *Златарски В. Н.* Кой е бил бълг. архиепископ в Охрид при покоряването на България от Василий II // Християнска мисъл. София, 1909. Год. 2. Кн. 2. С. 464–472; *idem (Zlatarski V.)*. Prima Justiniana im Titel des bulgarischen Erzbischofs von Achrida // BZ. 1929. Bd. 30. S. 484–489; *Иванов Й.* Епархиите на Охридската архиепископия в нач. на XI в. // Списание на БАН. София, 1911. Кн. 1. С. 93–112; *он же*. Български старини из Македония. София, 1931²; *Ников П.* Принос към истор. изворознание на България и историята на българската църква // Списание на БАН. 1921. Кн. 20. С. 1–62; *Снегаров И.* История на Охридската архиепископия. София, 1924–1932. 2 т.; *он же*. Унищожението на Охридската архиепископия: Подготвителен процес, причини и значение — и през време на църковната борба // ГСУ, БФ. 1926. Т. 3. С. 113–137; *он же*. Унищожаването на Охридската патриаршия и влиянието на елинизма в България // Македонски

преглед. София, 1926. Год. 2. Кн. 3. С. 65–110; *Lascares M.* Joachim, métropolit de Moldavie et les relations de l'Eglise moldave avec le patriarcat de Pec et l'archevêché d'Achris au XV^e s. // Bull. de la Section historique Académie Roumaine. Bucur., 1927. Т. 13. Р. 1–31; *Stiemon L.* Notes de titulature et prosopographie byzantines // REB. 1963. Vol. 21. Р. 222–243; *Льубицки Р.* Традиције Приме Јустиниане у титулатури Охридских архиепископа // Стари-нар. Београд, 1966. Књ. 17. С. 61–76; *Ταρνα-νίδης Ι. Χ.* Η διαμόρφωση του αυτοκεφάλου της Βουλγαρικής Εκκλησίας (864–1235). Θεσ., 1976; *Prinzing G.* Entstehung und Rezeption der Justiniana Prima-Theorie im Mittelalter // Bbl. 1978. Т. 5. Р. 269–287; *idem.* Wer war der «Bulgarische Bischof Adrian» der Laurentinus-Chronik sub anno 1164? // JGO. 1988. Bd. 36. Н. 4. Р. 552–557; *он же (Принцинг Г.)*. Квази-патриарх у Епирској држави: Аутокефални архиеп. «Бугарске» (Охрида) Димитрије Хоматин // ЗРВИ. 2004. Књ. 41. С. 165–182; *idem.* Die autokephale byzant. Kirchenprovinz Bulgarien/Ohrid: Wie unabhängig waren ihre Erzbischöfe // Proc. of the 22 Intern. Congress of Byzant. Studies. Sofia, 2011. Vol. 1: Plenary Papers. Р. 389–413; *Maxim M.* Les relations des pays roumains avec l'archevêché d'Ohrid à la lumière de documents turcs inédits // RESEE. 1981. Vol. 19. N 4. Р. 653–672; *Лутаврин Г. Г.* България — Византия (XI–XII в.). София, 1987; *Събев Т.* Самостоянна народностна Църква в среднове. България. София, 1987; *Dörmann H.-D.* Zur problematische von Justiniana prima // Miscellanea Bulgarica. W., 1987. Bd. 5. С. 221–239; *Кръстанов Т.* Охридска архиепископия // КМЕ. 1995. Т. 2. С. 899–903; *Тылкова-Заимова В.* Превземането на Преслав в 971 г. и проблемите на Българската църква // 1100 години Велики Преслав. Шумен, 1995. Т. 1. С. 172–181; *она же*. Диоканжов списък // Palaeobulgarica. 2000. Год. 24. № 3. С. 21–49; *eadem (Таркова-Заимова В.)*. Entre Ochrid et Tirnovo: Problemes de l'Eglise apres 971 // Byzantium and the Bulgarians (1018–1185). Athens, 2008. Р. 25–38; *Петров П.* Охридската бълг. архиепископия (1018–1767) // Македонски преглед. 1999. Год. 22. Књ. 3. С. 11–33; *Борлиева С.* Московският препис на Диоканжовия списък // Palaeobulgarica. 2000. Год. 24. № 3. С. 50–65; *Пириватрич С.* Самуиловата държава: Обхват и характер. София, 2000; *Angold M.* Church and society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261. Camb., 2000; *Тодић Б.* Фреске у Богородици Перивленти и порекло Охридске архиепископије // ЗРВИ. 2002. Књ. 39. С. 147–161; *он же*. Архиеп. Лав — творец иконографског програма фресака Св. Софији Охридској // Византијски свет на Балкану. Београд, 2012. Књ. 1. С. 119–135; *Чешмеджиев Д.* Култовите на бълг. светци през XI–XII в. // Науч. трудове / Пловдивски ун-т «Пансий Хилендарски». Пловдив, 2003. Т. 41. Кн. 1. С. 495–503; *он же*. Култът към св. Климент Охридски в среднове. България // Св. Климент Охридски в културата на Европа. София, 2018. С. 333–349; *Шрайнер П.* Охрид как църк. и полит. центр // Културните текстове на миналото: Носители, символи, идеи: Мат-ли от междунар. науч. конф. в чест на 60-годишнината на К. Попконстантинов, 29–31 окт. 2003, Вел. Търново. София, 2005. Кн. 1: Текстове на историята, история на текстовете. С. 34–39; *Гюзелев В.* Покръстване и християнизация на българите: Извороведческо изследване с приложение. София, 2006; *Илиев И.* Охридският архиеп. Димитър Хоматин и българите. Со-

фия, 2010; *он же*. Св. Климент Охридски: Живот и дело. Пловдив, 2010; *Белчовски Ј.* Собр. дела. Скопје, 2011; *Божилев И.* Българската архиепископия XI–XII в.: Списъкът на Бълг. архиепископи. София, 2011; *Крсьмановић Б.* Значај Атона и Охридске архиепископије у политици Василија II и на Балкану // ЗРВИ. 2012. Књ. 49. С. 87–111; *он же*. О односу управне црквене организацијна подручју Охридска архиепископије // Византијски свет на Балкану. 2012. Књ. 1. С. 17–38; *Турлиов А. А.* К истории поздневизант. црк. иерархии (по данным слав. источников кон. XIV — сер. XV вв.). // ЗРВИ. 2013. Књ. 50. Т. 2. С. 751–756; *Станев К.* Достоверен извор ли са грамотите на имп. Василий II // Эпохи. Вел. Търново, 2017. Т. 25. Кн. 2. С. 472–480.

Д. Чешмеджиев

ОХРИДСКАЯ КНИЖНАЯ ШКОЛА [болг. Охридска книжовна школа], просветителско-лит. центр средневек. Болгарии. Возникновение О. к. ш. связано с деятельностью 2 ближайших учеников равноапостольных *Кирилла и Мефодия* в г. Охриде и его окрестностях — равноапостольных *Климента Охридского* и *Наума Охридского*. В кон. 886 или нач. 887 г. еп. Климент по поручению болг. кн. *Бориса* прибыл на служение в обл. Кутмичевица, в к-рую входил Охрид. Он создал уч-ща при охридском мон-ре вмч. Пантелеимона, в г. Девол (не сохр., находился на территории совр. Албании), г. Главиница (не сохр., находился на территории совр. Юж. Албании) и др. местах, а Наум основал обитель на Охридском оз. (см. *Наума Охридского монастырь*). Согласно пространному Житию равноап. Климента, он обучил ок. 3500 учеников: несмотря на явное завышение, эта цифра свидетельствует о появлении большого числа священнослужителей, проповедников и учителей, обученных слав. и греч. грамоте. Климент и Наум вместе с учениками продолжили перевод Свящ. Писания и текстов визант. богослужения с греческого на слав. язык, начатый еще в Вел. Моравии Кириллом и Мефодием, и создали оригинальные слав. произведения гимнографического, агиографического и дидактического жанров, прежде всего многочисленные Похвальные слова и Поучения. Их последователи продолжили переводческую деятельность и составили агиографические и гимнографические произведения в память о Клименте и Науме.

О. к. ш. соперничала с книжным центром, действовавшим в столице Болгарского гос-ва Вел. Преславе, но не позже сер. X в. преславская

орфографическая норма и преславские редакции библейских и богослужебных книг вытеснили в О. к. ш. правописание, разработанное Кириллом и Мефодием еще во время пребывания в Вел. Моравии. В этот период в школе доминировала глаголица, хотя по текстам видно, что писцы знали и кириллицу: самые ранние сохранившиеся памятники — глаголические *Ассеманиево Евангелие*, *Зографское Евангелие*, *Мариинское Евангелие*, *Клоцев сборник* и др.

После завоевания Болгарского царства Византией (1018) Охрид стал центром автокефальной *Охридской архиепископии*. Первым Охридским архиепископом стал славянин *Иоанн I* Дебрский, впосл. архиепископов в основном избирали из греков. Это привело к ограничению использования слав. языка в богослужении и при переписывании текстов. Но болгарская тематика присутствовала в произведениях представителей О. к. ш., напр., архиепископы Охридские, греки по происхождению, составили: *Феофилакт Болгарский* (1091 — ок. 1125) — пространное Житие Климента Охридского и службу и Житие 15 Тивериопольских мучеников, *Димитрий II Хоматиан* († после 1236) — краткое Житие Климента Охридского и 3 канона, свт. *Константин II Кавасила* († после 1262/63) — 2 канона в честь *Тивериопольских мучеников* и по канону Клименту и Науму. В XII — 1-й пол. XIII в. глаголицу вытеснила кириллица, о чем свидетельствуют *Добромирово Евангелие*, *Охридский апостол*, *Битольская Троица* и кириллические глоссы в *Ассеманиевом Евангелии*. В этот период в школе сформировался тератологический стиль украшения рукописей (т. н. народная тератология), впоследствии получивший распространение как на славянских Балканах, так и на Руси.

После восстановления Болгарского царства и формирования нового центра в Тырнове О. к. ш. хранила архаические традиции, но впосл. их сменили тырновские. В XIII — нач. XIV в. крупный книжный центр сложился в Скопье, откуда происходят мн. списки произведений т. н. золотого века (канон вмч. Димитрию Солунскому, канон Клименту Римскому, служба равноап. Кириллу, 2 цикла стихир с азбучными акростихами, канон арх. Михаилу, канон в честь

перенесения мощей свт. Иоанна Злаотуста и проч.).

Ок. 1334 г. Охридская обл. вошла в состав Сербского гос-ва, что обусловило сосуществование в О. к. ш. 2 правописных норм — болгарской и сербской. Важными книжными центрами в этот период были *Марков монастырь*, *Трескавец*, *Слепченский монастырь*. В период, когда эти земли находились под властью османов (см. в ст. *Македония*, историческая обл.), в О. к. ш. продолжили сосуществование славяно- и грекоязычная традиции. Из деятелей наиболее известен архиеп. Охридский *Прохор* (XVI в.).

После упразднения Охридской архиепископии (1767) традиции О. к. ш. отразились на репертуаре греч. изданий типографии в г. Мосхополе (ныне Воскопоя, Албания), выпустившей агиографические и гимнографические тексты в честь Климента и Наума Охридских, св. *Седмочисленников*, св. кн. *Иоанна Владимира* и др. слав. святых. Эти издания способствовали развитию почитания слав. святых в период болг. Возрождения.

Лит.: Гельбов И. Климент Охридски и ранните школи на стария бълг. книжовен език // Бълг. език. София, 1966. № 16. С. 440–456; *Станчев К., Попов Г.* Климент Охридски: Живот и творчество. София, 1988; Климент Охридски и улогата на Охридска книжевна школа во развитокот слов. просвета: Мат-ли от науч. собир. 25–27 септ. 1986. Скопје, 1989; *Станчев К.* Климент Охридски // КМЕ. 1995. Т. 2. С. 320–335; он же. Охридско книжовно средище // Там же. С. 905–911; *Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А.* Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб., 2000. 2004².

К. Станчев

ОХРИДСКИЕ ГЛАГОЛИЧЕСКИЕ ЛИСТКИ (ОННБ, 1/2 532), памятник старославянского языка XI в., 2 неполных обветшавших пергаменных листа, написанные глаголицей. Название Охридские фрагменты получили по г. Охриду, где в 1845 г. их обнаружил В. И. Григорович. В 1865 г. Григорович подарил О. г. л. 6-ке Новороссийского ун-та г. Одессы. В 30-х гг. XX в., после упразднения ун-та, рукопись поступила в Одесскую национальную научную б-ку (с 1930 Одесская государственная публичная б-ка, позже Одесская государственная научная б-ка).

О. г. л. являются частью 1-й тетради (листы 2 и 4) с фрагментами текстов из Евангелия-апракос: на

л. 1–1 об. содержатся чтения Светлой недели — на вторник без начала (Лк 24. 19–35) и на среду без конца (Ин 1. 35–42), на л. 2–2 об. — окончание чтения в субботу Светлой недели (Ин 3. 30–33), в воскресенье 1-й недели по Пасхе (Ин 20. 19–31) и в понедельник 2-й недели по Пасхе без конца (Ин 2. 1–7). От л. 1 (18,5×9,5 см) сохранилась лишь левая вертикальная половина, правый верхний угол оборван. Край л. 2 (18,5×16 см) оборван, внешние поля обрезаны. Буквы на обоих листах затерты или выцвели. Изначально в кодексе, фрагментом которого являются О. г. л., текст был написан черными чернилами без разделения на столбцы, с размещением 28 строк на странице. Буквы расположены под линией строки. На л. 2 об. сохранились карандашные пометы с отсылками к тексту *Остромирова Евангелия* и кириллическая транслитерация текста почерком, характерным для XIX в., а на внешнем поле л. 2 — неразборчивая приписка. Из художественного оформления представлен лишь инициал **Ж** (Л. 2) в виде изящной вазочки на треугольной ножке, к-рый был выполнен чернилами и расцвечен красной краской.

По палеографическим особенностям письмо О. г. л. является не вполне округлой «висячей» угловатой глаголицей (*Ягич*. 1911. С. 133). Основной текст написан минускульным письмом; в заголовках используется маюскульное письмо. В маюскульной строке вместо глаголической буквы использована кириллическая буква **Т** (Л. 2, 9) (аналогичное употребление кириллической **Т** в качестве заглавной буквы присутствует и в других старослав. глаголических памятниках, напр. в Синайской Псалтири, Синайском Евхологии (см. в ст. *Синайские наводки*. 1975 г.), *Мариинское Евангелие*).

Особого внимания заслуживает графический облик ряда букв. Начертание буквы **+** (**а**) имеет длинные отвесные засечки на перекладине, которые короче, чем в Македонских глаголических листах, но более выражены, чем в Клоцевом сборнике и в *Зографском Евангелии*. Буква **ѵ** (**в**) отличается большими петлями, а нижняя дуга превращается в соединительную линию, характерную для *Рильских глаго-*

лических листков, Синайской Псалтири и Синайского Евхология. Гипертрофированные петли букв **Г** (г) и **Д** (д) также сближают это письмо с письмом Рильских глаголических листков. От ножки буквы **И** (и) «остался только обрубок» (Ягич. 1911 С. 133). Верхний треугольник **Н** (н) углубляется внутрь нижней части, как и в Клоцевом сборнике и *Киевских листках*. Как в Синайской Псалтири, левая сторона нижнего треугольника **С** (с) разделяет «верхнюю округлость буквы на две половины» (Там же). Буква **А** (Ѧ) имеет не треугольную, а трапециевидную форму, характерную для Рильских глаголических листков и Синайской Псалтири. В О. г. л. представлены похожие угловатые четырехугольные начертания **З** (ѣ) и **Ж** (ѥ). Угловатостью отличаются и начертания носовых **ЖЕ** (ж), **ЖЕ** (ѣ), **ЖЕ** (ѥ), правые и левые части к-рых почти смыкаются. В О. г. л. наблюдается редкое начертание **Э** (ѣ) — не с двумя, а с одной поперечной чертой, не заходящей за спинку буквы. Уникальное начертание имеет **Р** (н), петля к-рого опускается до самого низа буквы. Также совершенно оригинальный, неизвестный по др. памятникам облик имеет буква **Ш** (ш), нижний кружок которой расположен не посередине, а в левом углу. В О. г. л. используются лигатуры **МА** (ма), **ТВ** (тв), **ГА** (га), **ПО** (по), **ЖИ** (жи) и выносные буквы. В рукописи встречается один надстрочный знак — придыхание, к-рый непоследовательно ставится над **И** (и), **Н** (н).

Если письмо О. г. л. не может «претендовать на особенно глубокую древность» (Ильинский. 1915. С. 19), то в лингвистическом отношении памятник отличается целым рядом архаичных особенностей. Графико-орфографическую систему О. г. л. характеризуют: 1) достаточно последовательное сохранение редуцированных **ѣ** и **ѥ** в слабых позициях: **никѣто** (Л. II 6), **мѣнога** (Л. II об. 7), **вѣсѣхѣ** (Л. I 14), **мыѣѣ** (Л. II об. 20), единственное исключение — **псана** (Л. II об. 10); 2) редкое смещение **ѣ** и **ѥ** в слабой позиции: **вѣчѣныи** (Л. II 12), **дѣвѣѣма** (Л. II об. 24), **вѣзлѣѣ** (Л. I 23); 3) прояснение **ѥ** в **ѣ** в сильной позиции (примеры с **ѣ** отсутствуют): **дѣнь** (Л. I 22), **вѣрѣнь** (Л. II об. 4), **нѣтѣнь** (Л. II 7–8); 4) написание **ѣ** вместо **ѥ** в конце слова перед гласным **и** в начале следующего слова:

ВЫЗЪ ИСТИНЪ (Л. I об. 2–3), глѣбѣтъ и (Л. I 10); 5) отсутствие буквы юс малый Ѣ (ѡ), вместо к-рой последовательно используется йотированная буква Ѥ (ѡ): ходѣща (Л. I об. 9), ѡмѡ (Л. II об. 12–13); 6) правильное употребление юсов в соответствии с носовыми гласными; 7) высокая частотность употребления Ѣ (і) во всех позициях в качестве равноправного варианта Ѣ (н): ѡмѡ (Л. I 17), матѣ (Л. II об. 16), животѣ (Л. II об. 12); 8) последовательное употребление буквы зело Ѥ (s) в собственном звуковом значении: кѣныѡсѣ (Л. I 3), дроуѡсѣ (Л. II 23), носѣ (Л. II 14); 9) отражение утраты интервокального звука [j]: гвоздинѣѡ (Л. II 26), неразѡумѣѡѡ (Л. I 12–13); 10) написание без l-epentheticum прѣѡмѡ (Л. I 27) в одном случае; 11) написание т в соответствии с греч. буквой θ: томѡ (Л. II 20, II об. 5), томѣ (Л. II об. 1). Особого внимания заслуживает наличие протетического звука [в] в предлоге *отъ* *отъ*[в] (Л. I 17).

К особенностям грамматической нормы О. г. л. относятся: 1) отражение перегруппировки типов склонения: род. п. ед. ч. *врѣха* вместо *врѣху* (Л. 2 об., строка 26), дат. п. ед. ч. *[и]ви* вместо *[и]оу* (Л. 1 об., строка 23); 2) архаичные формы простого асимметрического аориста *и[дѣ]* (Л. 1, строка 10), *[при]дѣ* (Л. 1, строка 8–9), *овѣтъѣ* (Л. 1, строка 11) и сигматического нетематического аориста с исконной неунифицированной флексией *[при]нѣсьа* (Л. 2 об., строка 28); 3) формы имперфекта с исконными неунифицированными флексиями *идѣшете* (Л. 1, строка 19), *иждѣшете* (Л. 1, строка 20); 4) глагольные формы 2-го и 3-го л. двойственного числа с исконными различающимися формантами *-та* и *-те* соответственно: 2 л. *видѣта* (Л. 2 об., строка 15), *[п]идѣта* (Л. 1 об., строка 15), 3 л. *идѣте* (Л. 1 об., строка 11), *рѣсте* (Л. 1, строка 26), *познасте* (Л. 1, строка 25).

В текстологическом отношении О. г. л. демонстрируют большую близость к *Ассеманиеву Евангелию* и Зографскому Евангелию, чем к Мариинскому Евангелию (*Ильинский. 1915. С. 24–25*). На основании палеографических и лингвотекстологических особенностей памятника З. Курцова (Рибарова) пришла к заключению, что О. г. л. свидетельствуют не только о первоначальном евангельском переводе памятника

на слав. язык, но и о его последующем редактировании, а его близость к Ассеманиеву Евангелию обусловлена их общим протографом (Kur-zová. 1970).

Впервые О. г. л. в 1866 г. издал И. И. Срезневский. Полное научное издание памятника в кириллической транслитерации с параллельным греч. текстом, дополненное палеографическим, лингвистическим, текстологическим исследованиями, словоуказателем и фотокопиями, осуществил в 1915 г. Г. А. Ильинский.

Изд.: *Срезневский И. И.* Древние глаголические памятники сравнительно с памятниками кириллическими. СПб., 1866. С. 74–90; *Грунский Н. К.* Охридское евангелие // ИОРЯС. 1906. Т. 11. Кн. 4. С. 157–164; *Ильинский Г. А.* Охридские глаголические листки. Пг., 1915. (Памятники старослав. яз.; Т. 3. Вып. 2; *Огиенко И.* Памятник старо-слов'янської мови X–XI вв. Варшава, 1929. С. 50–53, 268–275.

Лит.: Ягич В. Глаголическое письмо // ЭСФ. 1911. Вып. 3. С. 118, 132–133, 235; Kurzová Z. Příspěvek k rozboru Ochridských listů // Кирил Солунски: Симпозиум 1100-годишнина од смртта. Скопје, 1970. Т. 2. С. 134–148; СКСРК, XI–XIII. С. 54. № 13 [Библиогр.]; Кувев К. Съдбата на старобългарските ракописни книги през вековете. София, 1986. С. 69; Десподова В., Славева Л. Македонски средновековни ракописи. Прилеп, 1988. [Кн.] 1. С. 64–65. № 8; Дограмаджиева Е. Охридски листове // КМЕ. 1995. Т. 2. С. 903–905; Кулбакин С. М. Славянская палеография. Белград, 2008. С. 79, 111–112.

Е. А. Кузьмина

ОХРИДСКИЙ АПОСТОЛ, краткий апостол-апракос (РГБ. Григор. № 13 / М. 1695), созданный в 1225–1227 гг., важнейший памятник *Охридской книжной школы*. Название рукопись получила по г. Охриду, в котором в 1845 г. была найдена В. И. Григоровичем в кафедральной ц. равноап. Климента (на л. 1 сохр. запись, сделанная рукой Григоровича: «1845. Охрида. Май»). История рукописи до обнаружения не прослеживается, но есть основания полагать, что с момента создания она постоянно пребывала в Охриде. Вместе с частью собрания Григоровича О. А. попал в Румянцевский музей (ныне РГБ); соответствующую запись сделал А. Е. Викторov на внутренней стороне верхней крышки переплета: «1877 г. Вход. № 1695. Из собр. В. Григоровича»; там же стоит экслибрис музея (МПиРМ 1695).

Первым об О. А. сообщил Григорович в «Очерке путешествий по Европейской Турции» (Григорович. 1848. С. 186) и в ст. «О древней письменности словян» (Он же. 1852). П. Й. Шафарик, узнавший о рукописи от

Григоровича, упомянул О. А. среди кириллических памятников с фрагментами текста на глаголице (*Safařk.* 1852. S. 90–91) и опубликовал глаголические отрывки из него (*Idem.* 1853. S. 11–12). И. И. Срезневский вместе с кратким описанием кодек-

Значение О. А. для истории слав. книжности определяется его лингвотекстологическими и палеографическими особенностями. Считается, что кодекс содержит наиболее архаичный текст *Апостола* и был переписан с глаголического оригинала, родственного древнейшим болг. глаголическим памятникам. Связь его глаголических частей с ран-

Охридский Апостол.
1225–1227 гг.
(РГБ. Григор. № 13.
Л. 56 об. – 57)

ней глаголической традицией, отмеченная еще Григоровичем (*Григорович.* 1852. С. 62, 64), в настоящее время является

общепризнанной (*Добрев.* 1984. С. 3–4; *Васильев.* 1988. S. 348–349, 355, 359, 362; *Мусакова.* 2004. S. 526, 528; *Турилов.* 2008. S. 573).

О. А. содержит 112 пергаменных листов 4° (21×16 см), без начала и конца, утрачены 1-я тетрадь в начале и 4-я — в середине (между л. 16 и 17) рукописи; частично утрачен текст на л. 27, 51, 111, 112. Сейчас в рукописи 14 тетрадей (по 8 л.), изначально их было более 16. Во многих местах сохранилась потетрадная пагинация кириллическими буквами в правых нижних углах первых листов тетрадей.

Текст написан уставом, 3–4 (?) почерками. Первому писцу принадлежат, но не целиком, 15 листов (л. 1–2 об., л. 4, с конца 8-й строки снизу — 15 об.). Третий писец, почерк которого отличается большим наклоном и каллиграфичностью, написал почти всю рукопись (л. 16–112 об., без первых 7 строк на л. 37). Особым почерком, который по времени появления в рукописи является 2-м, написаны л. 3–4 (без нижних строк). Строки 1–7 на л. 37, возможно, принадлежат 1-му писцу, но не исключено, что это 4-й почерк. Часть текста написана глаголицей: 1-м почерком — последние 6 строк на л. 13 об. и первые 9 строк на л. 14; основным почерком, к-рый по сравнению с 1-м имеет уверенные и более округлые начертания, — 13 строк на л. 99 об., слова «святого Климента» (л. 101) и отдельные буквы в словах на л. 109 об.; 2-м почерком — на л. 4 буква **Ѧ** в слове **стѣѦ** и верхняя часть буквы **Ѧ**, но затем написана кириллическая к.

Почерки О. А. относятся к т. н. гибридным почеркам со следами «первого восточнославянского влияния» (см. в ст. *Южнославянские влияния на древнерусскую культуру*), в которых в старую графическую основу включались новые начертания букв. В частности, новациями О. А. являются начертание **З** в форме цифры 3 со «сплюсненной» нижней частью, **Ѧ** — с высокой мачтой и перекладиной на уровне высоты др. букв, **ѡ** — с низкой серединой (*Турилов.* 2016. С. 26; анализ каждого почерка см.: *Кульбакин.* 1907. С. 14–41).

Художественное оформление рукописи выполнено чернилами, без раскраски и включает 13 заставок (на л. 57, 69 об., 79, 83, 89, 95 об., 101 об., 104 об., 106 об., 107, 109, 110 и 112 об.) с плетеным орнаментом южнослав. типа и элементами «народной» тератологии и 140 плетеных инициалов и 5 (л. 4, 7, 11, 15 об., 56) с зоо- и антропоморфными элементами. Поля листов 23, 24, 27, 28, 29, 33 об., 56 и 60 украшены орнаментальными плетенками, иногда с тератологическими элементами. Деревянные доски переплета кон. XIV — нач. XV в., отделившегося от блока, оклеены потертым и выцветшим сафьяном с тиснением и соединены холстом.

Текст начинается с фрагмента, завершающего чтение на четверг 3-й недели по Пасхе (Деян 8.37–39; со слов: «рече же емоу аще въкроушиши ѿ срца своего»); затем следуют чтения на каждый день из Деяний апостолов в обычном порядке; на л. 16 об. чтение на воскресенье 7-й недели (Деян 20.16–18, 28–36) прерывается началом 29-го стиха (**азъ во вѣкъ**); текст на л. 17 начинается последним словом Деян 2.1 ((**въ**)**коупе**), т. е. чтением в воскресенье Пятидесятницы; т. о. чтения с понедельника по субботу 7-й недели отсутствуют. На л. 17 помещено чтение в понедельник 8-й недели. С л. 18 идут субботние и воскресные чтения из посланий апостолов, которые заканчиваются на л. 69 чтением в Великую субботу (Рим 6.3–11). Далее идет Месяцеслов с чтениями и указаниями чтений, на л. 112 об. обрывающийся на Аллилурии на Преображение (6 авг.). Иногда перед апостольскими чтениями и в Месяцеслове помещены «пения» (тропари), прокимны и аллилурии или (особенно перед чтениями на великие праздники) антифоны, причастны и проч.

са и характеристики его графико-орфографических и грамматических особенностей опубликовал Месяцеслов и неск. апостольских чтений из О. А. (*Срезневский.* 1868. С. 75–100, 269–300). Научное наборное издание памятника в сопровождении лингвистического, текстологического, палеографического и кодикологического исследований предпринял С. М. Кульбакин (*Кульбакин.* 1907).

Если локализация О. А. не вызывала сомнений исследователей, то о его датировке высказывались различные мнения. Изначальную датировку XII в., предложенную С. М. Кульбакиным, поддержали П. А. Лавров, Е. Ф. Карский, Н. Б. Тихомиров, В. А. Мошин и др. Датировку 1-й пол. XII в. предложил И. Добрев (*Добрев.* 1984. С. 13). Особую позицию занял В. Н. Щепкин, датировавший кодекс XIII в. с уточнением, что тот «не древнее» *Болонской Псалтири* (1230–1241), написанной, подобно О. А., в западноболгарских (македонских) землях — в с. Равна (совр. Рамне) близ Охрида (*Щепкин.* 1906. С. 65–66; *Он же.* 1918. С. 110). Сопоставив текст записи 1-го писца, оставленной на поле л. 4 об., — «г҃и исъ х҃е б҃е нашъ помни на ами донеси ста вѣе архїеппа димитрїа со здравїя» — с биографией архиеп. Охридского *Димитрия II Хоматиана*, А. А. Турилов датировал кодекс периодом с 1225 до лета 1227 г., когда этот архиерей выезжал из Охрида в Арту или Фессалоники, вслед за чем писец просил Пресв. Богородицу «донести» владыку «со здравием» во время его путешествия (*Турилов.* 2016).

Месяцеслов О. А. привлекал особое внимание исследователей. Архиеп. *Сергий (Спасский)* выделил его отличия от др. слав. и греч. месяцесловов, отметил следы лат. влияния и наличие редких памятей, напр. свт. Модеста (2 янв.), еп. Вигилия (7 февр.), мч. Василия (12 февр.) и др. (*Сергий (Спасский)*). Месяцеслов. Т. 1. С. 125–127). Искажённое (ошибочная передача зап. имен характерна для Месяцеслова О. А., см.: *Кульбакин*. 1907. С. 127; *Лосева*. 2001. С. 71, 75) имя *годыпници* в памяти под 20 марта «*Вѣтра сѣмоу го́дыпници епѣоу*» (Л. 105 об.) архиеп. Сергей отождествил с почитаемым в католич. Церкви еп. *Кутбертом*, еп. Линдисфарна († 687; см.: *Сергий (Спасский)*). Месяцеслов. Т. 1. С. 126; Т. 2. С. 80; *Vyskočil*. 1980; *Miklas*. 1988). Механизм превращения имени Кутберт в «Годыпници» реконструировал Турилов, доказавший, что это было вызвано ошибочным прочтением сочетания глаголической буквы **Ь** (Р) и расположенной прямо над ней выносной **Ѡ** (Т) как **Ш** (*Турилов*. 2008). По-разному интерпретируется наличие в Месяцеслове О. А. памяти вмч. Георгия на 26 нояб. О. В. Лосева усматривает в ней отражение рус. влияния (*Лосева*. 2001. С. 97), а по мнению М. *Йовчевой* (*Йовчева*. 2005), к-рое поддерживает и Турилов (*Турилов*. 2008), память вмч. Георгия в южнослав. традиции восходит к визант. источникам, т. о., этот Месяцеслов не является «памятником русско-южнославянских связей» (*Турилов*. 2016. С. 27).

Графико-орфографическая система О. А. отличается рядом особенностей, характерных для Охридской книжной школы и отражающих фонетические процессы разговорного языка: 1) взаимная мена носовых **а/ж**: **ажжники** (Л. 13), **шестжа** вин. п. ед. ч. (Л. 5 об.), **створа** 1-го л. ед. ч. наст. вр. (Л. 23), **начжа** (Л. 60 об.), **вздовниж** вин. п. мн. ч. (Л. 4); 2) мена **з** → **ж**: написание **нж** вместо **нз** (Л. 30, 31); 3) прояснение редуцированных в сильной позиции **о** вместо **з, ѣ** вместо **ь**: **ко мзгѣ** (Л. 6), **цѣков** (Л. 26 об.), **сотѣнкоу** (Л. 80), **шеѣша** (Л. 61), **честна** (Л. 90), **силенз** (Л. 109 об.); 4) пропуск **з** и **ь** в слабой позиции: **вставз** (Л. 3 об.), **темниж** (Л. 9 об.), **сде** (Л. 82); 5) преимущественно одноервая орфография: для обозначения редуцированного используется **з, ь** встречается редко: **темничижны** (Л. 13), **честъ** (Л. 34), **везъ** (Л. 14 об.);

б) совпадение бывш. слоговых плавных и последовательности типа *tʁʲtʲ с фиксацией гласного призвука после плавного: *брънѧ* (Л. 45), *крѣви* (Л. 65 об.), *плѣти* (Л. 73 об.); 7) обозначение редуцированного [i] буквой *ѣ*: *достоѣнѣ* (Л. 19), *бѣжѣ* (Л. 65), *днѣи* (Л. 104 об.); 8) написание *ѣ* вместо *ѣ* в конце слова перед гласным и в начале следующего слова: *вѣ истинѣ* (Л. 48 об.), *вѣ имѧ* (Л. 63 об.) и эффект стяжения: *вѣно* вместо *вѣно* (Л. 9 об.), *поставитѣ* вместо *поставитѣ* (Л. 57); 9) спорадическое смешение *ы/и*: *оустѣ моими* (Л. 11 об.), *вѣ поуѣстынѣ* (Л. 32), *начѣтокѣ ти* (вместо *тѣ*) *ѣи землѧ основа* (Л. 60), *силѣнѣ си* (вместо *сѣ*) *вѣ книгѧхѣ* (Л. 104 об.); 10) употребление *ѣ* в звуковом значении [ʲa], т. е. вместо *ѧ*: *царѣ* род. п. ед. ч. (Л. 36), *благодѣтѣ* (Л. 18), *расматрѣж* (Л. 96 об.); 11) пропуск *l-epentheticum*: *земи* (Л. 46 об.), *коупени* (Л. 60 об.), *вызѧюбене* (Л. 92); 12) при последовательном употреблении буквы *ѣ* в собственном звуковом значении появление той же буквы на месте *з* (не из *g): *сѣвѣне* (Л. 7 об.), *снѣжѣ* (Л. 70), *сѣвѣжѣ*, *сѣвѣжѣи* (Л. 84), *сѣвѣжѣи* (Л. 105 об.).

В О. А. последовательно реализованы старослав. языковые нормы, прежде всего морфологические, к к-рым относятся: 1) архаичные формы простого асигматического аориста: **прѣдѣ** (Л. 7 об.), **вызмогѣ** (Л. 59), **падомѣ** (Л. 109) и сигматического нетематического аориста с исконной неунифицированной флексией: **взвасѣ** (Л. 16), **привѣсѣ** (Л. 16 об.), **распасѣ** (Л. 44); 2) нестяженные формы имперфекта: **имѣаше** (Л. 74 об.), **бѣахомѣ** (Л. 89 об.), **радоваахѣсѣ** (Л. 91 об.); 3) нестяженные адъективные формы: **злааго** (Л. 23 об.), **ѡ настожѣааго бѣка лѣка. вѣаго** (Л. 42); 4) исконные формы сослагательного наклонения с формами вспомогательного глагола **вѣмѣ**: **аще бо вѣм... огаждалѣ** (Л. 43). Вместе с тем обращают на себя внимание и особенности болг. извода церковнослав. языка, обусловленные живой речью: 1) характерные для болг. говоров окончания **-ме** (преимущественно) и **-мо** в глагольных формах 1-го л. мн. ч. наст. вр.: **имаме** (Л. 20 об., 78 об.), **вѣроуѣме** (Л. 31 об.), **придемѣ** (Л. 5 об.); 2) употребление флексии аориста 3-го л. мн. ч. **-шѣ**, вызванное утратой носовых: **послашѣ** (Л. 3 об.), **бѣшѣ** (Л. 12 об.); 3) перегруженность типов склонения и становление тенденции к аналитизму, о чем сви-

детельствуют формы вин. п. ед ч. вместо род. и дат. падежей: *ѿ славѣ* (Л. 39), *ѿправданнѣ слоужбѣ* (Л. 39); формы вин. п. мн. ч.: *градѣ* (Л. 1), *гадѣ* (Л. 7); экспансия флексий склонения на *и: *законови* (Л. 39), *чѣкови* (Л. 36 об.), *грѣховѣ* (Л. 57 об.) и др.

Лексика памятника отличается обилием архаизмов, ср.: *нерен, етеръ, сонъилице, скандълъ, токмо, непъщюуж, ваѣи, ватаръ* и др., однако встречаются и инновации: *идолослоужитель, красеверѣзание, пѣстоуѣз, назамодно, кнн-гочина*.

Изд.: *Кульбакин С. М.* Охридская рукопись Апостола кон. XII в. София, 1907.

Лит.: Григорович В. И. Очерк путешествия по Европ. Турции. М., 1848. С. 186; *он же*. Предварительные сведения, касающиеся лит-ры церковнослав.: О древней письменности славян // УЗ Казан. ун-та. 1852. Кн. 1. С. 53–70; Šafařík P. J. Pohled na prvověk hláholského písemnictví // Časopis Českého museum. Praha, 1852. T. 26. Sv. 2. S. 90–91; *idem*. Památky hláholského písemnictví. Praha, 1853. S. 11–12; Срезневский И. И. Древние слав. памятники юсового письма. СПб., 1868; *Sergii* (Спаский). Месяцеслов. Т. 1. С. 103–106; Т. 2. С. 80; Щепкин В. Н. Болонская Псалтырь. М., 1906, 2005⁹; *он же*. Учебник рус. палеографии. М., 1918; Велчева Б. Въпроси на късната бълг. глаголица // Български език. София, 1966. Год. 16. № 1. С. 1–9; *она же*. Из глаголическо-кирилските взаимоотношения // Там же. № 5. С. 472–476; Vyskočil P. Rusismy v Apostoláři Ochridském // Slovo. Praha, 1980. N 30. S. 7–16; *idem*. Znovu o rusismech v Ochridském apostoláři // Ibid. 1990. N 39/40. S. 53–72; Добрев И. Погрешно мнение за Охридския Апостол // Старобългарска лит-ра. София, 1984. № 16. С. 3–17; СКРК. XI–XIII. С. 136–138. № 109 [Библиогр.]; Васильев Л. Глаголическая традиция в инициальной орнаментике слав. кирилловских рукописей старшего периода // Symposium Methodianum: Beitr. d. Intern. Tagung in Regensburg zum Gedankenan den 1100. Todestag des hl. Method. Neurid, 1988. S. 347–365; Деснобова В., Славева Л. Македонски средновеков. ракописи. Прилеп, 1988. [Кн.] 1. С. 94–97. № 19; Miklas H. Kyrillomethodianisches und nachkyrillomethodianisches Erbe im ersten ostslavischen Einfluss auf die südslavische Literatur // Symposium Methodianum. 1988. S. 437–471; Лосева О. В. Русские месяцесловы XI–XIV вв. М., 2001. С. 71, 75, 97; Мусакова Е. Кирилски ръкописи с глаголически вписвания // Dürnigl M., Mihaljević M., Velčić F. Glagoljica i hrvatski glagolizam: Zb. radova s međunar. znanstvenog skupa povodom 100. obljetnici Staroslavenske akademije i 50. obljetnici Staroslavenskog instituta (Zagreb-Krk, 2–6 listopada 2002). Zagreb, 2004. S. 523–547; Христова-Шомова И. Служебният Апостол в слав. ръкописна традиция. София, 2004. Т. 1. С. 27; 2012. Т. 2: Изследване на синтаксиса: Християнските празници в славянските Апостоли; Йовчева М. «Руските» памети в Асеманиевото Евангелие и Охридския Апостол // «Нъстъ оученикъ надъ оучителемъ своимъ...»: Сб. в чест на И. Добрев. София, 2005. С. 220–237; Турилов А. А. Еще один след глаголицы в месяцеслове Охридского Апостола: К обяснению чтения «Годыяещи» // Slovo. 2008. N 56/57. S. 571–577; *он же*. «Незамеченная»

дата в южнослав. кириллической и глаголической палеографиях: К вопросу о времени написания Охридского Апостола // Славяноведение. 2016. № 2. С. 21–28; Милтенов Я. Кирилски ръкописи с глаголически вписвания // Wiener slavistisches Jb. 2009. Bd. 55. S. 191–220; Новак М. О. Апостол в истории рус. лит. яз.: АДК. Каз., 2014.

Е. А. Кузьмина

ОХТЕНСКОЕ (Охтинское) **ВИКАРИАТСТВО** Петроградской (с янв. 1924 — Ленинградской) епархии (Охтенская единоверческая кафедра), существовало в 1918–1921 гг. Было названо по Охтенскому р-ну Петрограда (до 1917 — Охтенский пригородный участок), где находилось крупнейшее в городе единоверческое (см. ст. *Единоверие*) кладбище. Последнее было основано на Б. Охте (местность на правом берегу р. Охты) в 1803 г., расширилось в 1831, 1857 и 1862 гг.; к 1917 г. на Больноохтенском единоверческом кладбище действовали 3 церкви.

15 марта 1918 г. петроградская единоверческая община (бывш. Единоверческое братство) на основании п. 19 Определения *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.*, касающегося единоверия (принято 7 марта 1918), постановила возбудить ходатайство перед епархиальным начальством об учреждении при Петроградской епархии Охтенской единоверческой кафедры. На содержание Охтенского архиерея и канцелярии при нем община постановила ежегодно выделять 3,6 тыс. р. и безвозмездно передать Охтенской кафедре принадлежащий общине доходный дом в Петрограде. 19 марта на имя Петроградского митр. сщмч. *Вениамина (Казанского)* представители столичного единоверческого духовенства и мирян подали прошение об учреждении О. в. Резолюцией от 2 апр. митрополит одобрил учреждение О. в. и распорядился представить ему проект правил об избрании Охтенского архиерея. На собрании петроградских единоверцев 14 апр. правила были приняты, 19 апр. их утвердил митр. сщмч. Вениамин. 28 апр. для подготовки и проведения выборов архиерея была избрана исполнительная комиссия (6 чел.) во главе с В. И. Комарницким. 19 мая прошли собрания единоверческих приходов, на к-рых были определены 79 клириков и мирян, имевших право участвовать в выборах Охтенского епископа.



Единоверческая
ц. во имя свт. Николая Чудотворца
в С.-Петербурге. 1820–1838 гг.
Архит. А. И. Мельников.
Фотография. Нач. XX в.

30 мая 1918 г. в Петрограде открылось епархиальное собрание, на котором тайным голосованием определили 3 кандидатов на Охтенскую кафедру: настоятеля петроградской Николаевской единоверческой ц. прот. Симеона Шлеёва (50 голосов), Кирилловского еп. сщмч. *Варсонофия (Лебедева)* (6 голосов), а также старосту Николаевской единоверческой ц., приват-доцента Петроградского ун-та и члена Поместного Собора А. А. Ухтомского (1 голос; впоследствии его кандидатура заменена кандидатурой протоиерея петроградской Покровской единоверческой ц. Василия Боголюбова). 31 мая после литургии, совершённой митр. сщмч. Вениамином в Николаевской единоверческой ц., состоялись выборы Охтенского епископа, в к-рых участвовал 71 выборщик (8 отсутствовали). 61 голос получил прот. Симеон Шлеёв, 8 голосов — еп. сщмч. Варсонофий, 1 голос — прот. В. Боголюбов.

7 июня 1918 г. патриарх свт. *Тихон (Беллавин)* и Синод, рассмотрев представление Петроградского митр. сщмч. Вениамина, постановили открыть О. в. «с местожительством для епископа в г. Петрограде».

В нач. июня прот. Симеон Шлеёв был пострижен в мантию с именем Симон (см. ст. *Симон (Шлеёв)*, сщмч., еп.), затем возведен в сан архимандрита. 15 июня в Петрограде в храме Троицкого подворья патриарх свт. Тихон совершил наречение 1-го единоверческого епископа России сщмч. Симона, на следующий день в Троицком соборе *Алекса́ндро-Невской лавры* патриарх возглавил его архиерей-

скую хиротонию, совершённую «по старопечатным книгам». Епископ Охтенский состоял «в зависимости» от Петроградского митрополита. «Главным среди других церквей, подведомственных епископу Охтенскому», являлся петроградский Николаевский единоверческий храм на Николаевской ул. (с 1918 ул. Марата). Еп. сщмч. Симон фактически остался его настоятелем и в архиерейском сане — он продолжал жить в квартире настоятеля и получал «по положению по сей должности содержание». Указом Синода от 11 июля 1919 г. Николаевской ц. присвоено «наименование соборного храма с правами уездных городских соборов». С весны 1920 г. еп. сщмч. Симон временно управлял Уфимской епархией с сохранением титула «Охтенский». Он был убит в Уфе 18 авг. 1921 г.

11 нояб. 1923 г. временно управлявший Петроградской епархией Лужский еп. *Мануил (Лемешевский)*; впоследствии митрополит) в рапорте на имя патриарха свт. Тихона ходатайствовал о восстановлении вдовствовавшего О. в., чтобы положить «предел той смуте среди единоверцев, которая создалась у них за это время». Кандидатом «как православного духовенства гор. Петрограда, так и единоверцев» был указан вдовый прот. Н. Клементьев, настоятель петроградского Свято-Духовского собора на Б. Охте (впоследствии архиеп. сщмч. *Николай (Клементьев)*). Еп. Мануил просил «в интересах торжества Православия в Петрограде» о совершении хиротонии прот. Н. Клементьева «на месте». Разрешение патриарха было получено, он поручил направить в Петроград Подольского архиеп. сщмч. *Петра (Полянского)*; впоследствии митрополит) для возглавления хиротонии, однако архиеп. сщмч. Петр не смог прибыть в Петроград и хиротония не состоялась. 28 мая 1924 г. Кронштадтский еп. *Венедикт (Плотников)*; впоследствии архиепископ) и Шлиссельбургский еп. сщмч. *Григорий (Лебедев)* направили новое ходатайство о посвящении прот. Н. Клементьева во епископа с титулом «Охтенский, с правом почетного Настоятельства в Свято-Духовском соборе», предлагая при этом «считать замещение Охтенской кафедры временным, впредь до занятия оной кандидатом, выставленным единоверческими приходами». В качестве возможных вариантов для со-

здания новых титулов они указали на 2 безуездных города — Ораниенбаум (ныне Ломоносов) и Сестрорецк («последний по территории близко примыкает к Охте»). В ответ на представление 12 июня 1924 г. была учреждена кафедра викарного архиерея Ленинградской епархии в Сестрорецке (см. ст. *Сестрорецкое викариатство*) с назначением на нее прот. Н. Клементьева. О. в. в дальнейшем не замещалось.

В 1925–1926 гг. существовало обновленческое (см. ст. *Обновленчество*) О. в. Ленинградской епархии. 19 дек. 1924 г. «епископом» Охтенским назначен «архимандрит» прмч. *Владимир (Пищулин)*, «хиротонисан» 8 марта 1925 г. в ленинградском Казанском соборе. 10 окт. того же года он был перемещен на Псковскую обновленческую кафедру, назначения не принял и был уволен на покой. 14 авг. 1926 г. воссоединился с Московской Патриархией в сане иеромонаха, в связи с чем раскольничьим синодом 24 авг. 1926 г. «за переход в тихоновщину» исключен из списка обновленческих «епископов». 8 нояб. 1925 г. в ленинградской Екатерининской ц. на Васильевском о-ве во «епископа» Охтенского хиротонисан член обновленческого синода прот. Николай Платонов, состоявший в браке (приводимые в ПЭ сведения о том, что с 8 по 18 нояб. 1925 он титуловался «епископом Гдовским» (Т. 10. С. 481), не подтверждаются). 18 нояб. 1925 г. Охтенский «епископ» Николай Платонов утвержден 4-м викарием Ленинградской обновленческой епархии, 25 июня 1926 г. — 2-м викарием с возведением в сан «архиепископа». Кафедра находилась в Ильинском, что на Пороховых, соборе Ленинграда. 3 авг. 1926 г. обновленческое О. в. было упразднено, Николай Платонов переименован в «архиепископа Гдовского».

Арх.: РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Ед. хр. 11. Л. 244–244 об.; Ед. хр. 218. Л. 219; Ед. хр. 273. Л. 97–97 об.

Ист.: Определение Свящ. Собора Правосл. Рос. Церкви о единоверии // ЦВед. 1918. № 11/12. С. 78–79; Выписки из постановлений Свят. Патриарха и Свящ. Синода Правосл. Рос. Церкви // Там же. № 21/22. С. 163; Движения и передвижения по службе с 11 июня 1926 г. // ВССПРЦ. 1926. № 11. С. 3; То же с 24 авг. 1926 г. // Там же. № 12/13. С. 6.

Лит.: *Красножен М. Е.* К поставлению первого единоверческого еп. Симона Охтенского // ПрибЦВед. 1918. № 23/24. С. 703–706; *Зимина П. П.* Путь на Голгофу: Жизнеописание и духовное наследие смчч. Симона, еп. Ох-

тенского. М., 2005. Т. 1. С. 219–228, 238–242, 246, 270, 273–275; *Лавринов В. В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М., 2016. С. 183–184, 411, 645. (МИЦ; 54).

А. К. Галкин

ОШКИ [груз. ოშკო; тур. Oşk Vank], муж. мон-рь во имя св. Иоанна Предтечи (X–XVI вв.) *Ишханской епархии* Грузинской Православной Церкви (ГПЦ), с XIII в. — ставропигиальный. Расположен в груз. исторической провинции Имиер-Тао (Юж. Тао) на левом высоком берегу р. Тортумисцкали (тур. Тортум) близ ее впадения в оз. Тортум (образовалось ок. 1791 в результате запружения реки из-за горного обва-



Кафоликон Ошки.

X в.

Фото: J. P. Peters

ла) в сел. Чамлыямач (до нач. XX в. — Ошк; иль Эрзурум, Турция). Ныне эти территории окормляет Ахалцихская и Тао-Кларджетская епархия ГПЦ. Название Ошки производят от мегрельского слова ოქს (середина; ოქსიგო — средний) (*Кипшидзе*. 1994. С. 562; *Силогава*. 2006. С. 113). Помимо кафоликона сохранились принадлежавшие О. руины 2 малых церквей, трапезной (или скриптории), дворца епископа (в 30 м к северу от кафоликона).

Основание О. По мнению П. Мурадяна, О. как Ашунк (арм. Աշուկ) упомянут во «Всеобщей истории» арм. историка *Вардана Великого* (XIII в.): в кон. IX в. Тайкский еп. Саак из Ашунка претерпел от груз. властей притеснения за веру и перешел в Армению (*Thomson*. 1989. Р. 186; *Мурадян*. 2010. С. 64). Пров. Тао (арм. Тайк), являвшаяся пограничной областью между восточногруз. царством Картли и Арменией, с нач. IV в. подчинялась арм. Аршакидам; после Крещения Армении (318) на этих территориях была образована Тайкская епархия Армянской Апостольской Церкви. В 591 г. Тао вошла в состав Византии, в VIII в. провинцией завладели груз. Багратио-

ни. Утверждение в Тао юрисдикции *Михетского (Восточногрузинского) Католикосата* ГПЦ было ознаменовано строительством больших храмов, в т. ч. кафоликона О. в сер. X в. То, что в груз. летописях сведения об этом отсутствуют, послужило поводом для недостаточно аргументированного предположения о том, что О. и близлежащий мон-рь *Хахули* были объединены в один монастырский комплекс — Хахули (КГН. 1980. Т. 1. С. 46).

О. был воздвигнут как царская обитель таойской ветви груз. Багратиони (Там же. С. 55; *Силогава*. 2006. С. 60). Помимо строительных надписей об этом свидетельствуют поминальные надписи на стенах и фасадах кафоликона, содержавшие точные даты

кончины представителей рода Багратиони и определявшие дни для их поминовения (агапы) (*Такашвили*. 1952. С. 64; *Силогава*. 2006. С. 64–81, 215;

Джобадзе. 2007. С. 155–160; 163). Эпиграфика О. противоречит мнению исследователей, считающих, что О. был собственностью рода Чордванели (*Метревели*. 1996. С. 23, 29, 35).

Время строительства О. можно определить по надписи на тимпане входа юж. рукава кафоликона, в которой упомянуты куропалат Адарнасе, эристав эриставов Баграт и магистр Давид (*Такашвили*. 1952. С. 57; *Силогава*. 2006. С. 92–96; *Джобадзе*. 2007. С. 156–157). М. И. Броссе ошибочно отождествил упомянутого Адарнасе с Адарнасе II (888/91–923) и датировал завершение строительства кафоликона периодом до 923 г. (*Inscriptions géorgiennes et autres*. 1864. Р. 8). И. Джавахишвили и прав. *Евфимий Такашвили* считали, что речь идет об Адарнасе III (куропалат с 958; † 961), эриставе эриставов Баграте († 966) и Давиде III (куропалат с 979; † 1001). Джавахишвили датировал надпись и соответственно время окончания строительства кафоликона 958–966 гг. (*Джавахишвили*. 1949. С. 169–171); Такашвили, основывавшийся на надписи на барельефе с изображением ангела: «Десять лет строил», — 950–961 гг. (также он считал, что

Адарнасе был насильно пострижен в монашество и последние годы жизни провел в О.) (*Такаишвили*. 1952. С. 59–61, 65–66). Датировка Такаишвили в основном принята в научной лит-ре; лишь Г. Чубинашвили считал, что строительство началось в 958 г. и, возможно, продолжалось 50 лет с перерывами (*Чубинашвили*. 1959. С. 258). В надписях на мемориальных стелах (хранятся в Эрзурумском музее археологии, Турция) эристава эриставов Баграта (выявлена В. Джобадзе в 1973, утрачена) и царя Давида III (выявлена В. Силогавой в 2003) в качестве начала строительства О. было указано 25 марта (Благовещение Пресв. Богородицы) 963 г. (*Джобадзе*. 2007. С. 149–150, 159; *Силогава*. 2006. С. 72–73, 81, 205–206). Т. о., историки датируют строительство кафоликона 963–973 гг.

В 12-строчной надписи на тимпане входа юж. рукава кафоликона указаны ежегодные расходы (20 тыс. драхм, вино, железо и пшеница) на содержание 80 каменщиков и рабочих и 30 вьючных волов (единственный пример в груз. эпиграфике, в к-ром упом. использованные при строительстве животные). Водяной туф из Григолциминды (неидентифицирована) возили также 60 мелких вьючных животных (мулы и др.) (*Такаишвили*. 1952. С. 57–59). Строительством О. руководил некий Григол: рельефное изображение его коленопреклоненной фигуры в длинном одеянии представлено под Деисусом (зап. гралью орнаментированного столба в юж. галерее); его имя упоминается также в строительной надписи на тимпане двери юж. рукава и в 4-строчной лапидарной надписи над окном вост. апсиды, а также в надписи на стеле с изображением Пресв. Богородицы «Никопея» и царя Давида III (Там же. С. 51, 57, 61; *Силогава*. 2006. С. 43–46, 205). К. Кекелидзе и Такаишвили ошибочно отождествляли его с известным переводчиком Григорием Ошкелли.

История. О., основанный как центр груз. духовности и культуры, называли великой (великолепной) лаврой (Ath. Iver. georg. 1. Fol. 213v; Ath. Iver. georg. 3. Fol. 141–141v; Ath. Iver. georg. 9. Fol. 377 v; Описание груз. рукописей. 1986. Т. 1. С. 29, 47; Рукописное наследие. 2018. С. 220, 225). В надписи над окном вост. апсиды кафоликона упомянуты современники строительства кафоликона священ-



Голгофский крест
над окном барабана кафоликона.

Х в.

Фотография. 2012 г.

Фото: А. Випноградова

ники Михаил и Иоанн — предположительно настоятель и руководитель книжников О.; в колофонах рукописей Ath. Iver. georg. 3 и Ath. Iver. georg. 9 упомянут настоятель О. «святой» Савва (кон. 70-х гг. X в.).

После кончины Давида III (1001) его владения, в т. ч. О., *Отхтаэклесиа* и *Пархали*, перешли под власть Византии. В груз. 8-строчной надписи под окном средней арки юж. рукава кафоликона (утрачена) было указано, что при настоятелях Григории и Давиде кафоликон на средства визант. императоров *Василия II Болгаробойцы* и *Константина VIII* был покрыт кровлей; также там упомянуты Григол (возможно, руководитель строительством О.) и каменщик Иесе. Такаишвили датирует это событие 1022–1025 гг. Василий II также упомянут в надписи над юж. входом. В 1036 г. по заказу патрикия Джоджика (груз. сановник на службе Византии) интерьер храма был расписан: дата росписи и портрет ктитора сохранились на вост. стене алтаря (*Такаишвили*. 1952. С. 63–64; *Джобадзе*. 2007. С. 162–163). Особенное культурно-историческое значение имеет фреска со сценой бракосочетания царя Грузии Баграта IV с визант. царевной Еленой в храме *Бана* (рядом с Баной изображен кафоликон *Отхтаэклесиа*) (*Thierry*. 1986. Р. 135–153), свидетельствующая о возвращении мон-ря Грузии.

Пограничные территории, на которых находилась О., неск. раз захватывали сельджуки и затем отвоевывали груз. цари (напр., в кон. XI в. — св. *Давид IV Строитель* (1089–

1125)). В нач. XIII в. Хахули, О. и Бана были окончательно возвращены в состав Грузии (Летопись времен царя Лаши Георгия. 1955. С. 368; То же. 2008. С. 215). В центральной части южного рукава храма сохранилась 2-строчная ктиторская надпись покровительствовавшего О. царя Грузии прп. *Дамиана-Димитрия* (1124–1156) (*Схиртладзе*. 1993. С. 97–99). О мон-ре заботились и местные феодалы: в надписи в юж. рукаве сказано, что некие Свимеон, Варнама (sic!) и Ткома Геданонидзе (по др. источникам неизвестны) 2 раза в год обязывались снабжать братию О. вином и пшеницей (Там же. С. 99–102). Особое значение для О. имело приобретение статуса ставропигиального мон-ря (не позже нач. XIII в.) (*Силогава*. 2006. С. 62). Ок. 1516 г. атабаги (князья) Джакели, владевшие Юго-Зап. Грузией с кон. XIII в., подтвердили права Мцхетского Католикосата на О., Пархали и Вардзию (ПГП. 1970. Т. 3. С. 242–244; Корпус груз. ист. док-тов. 2016. Т. 4. С. 56).

Во 2-й пол. XVI в. Самцхе-Саатабаго завоевали турки, Тортумское ущелье вошло в Эрзурумский вилайет Османской империи. По сведениям арм. историка Акопа Карпенеци († 1673?), местное груз. население под тяжестью налогов стало принимать ислам или монофизитство (*Nakobv Karnetsi*. 1919. Р. 176–177; *Он же*. 1956. С. 554). В юж. рукаве кафоликона между 1861 и 1917 гг. была устроена мечеть, остальные части храма были отведены под хлев, копошню и сеновал. В 1917 г. разрушения кафоликона описал Такаишвили (*Такаишвили*. 1952. С. 46). В 40-х гг. XX в. храм был частично взорван, камни использованы для строительства местной школы (*Кантакузино*. 1979. С. 70).

Литературная школа. Со времен Давида III О. был крупным культурно-богословским центром. Здесь подвизались известные каллиграфы, богословы, гимнографы, переводчики-толкователи. Работами скриптория руководил Иоанн (Варзваче, Чордванели), брат прп. *Иоанна-Торника*. В 70-х гг. X в. в О. для грузинской братии, подвизавшейся на Афоне, были созданы сб. «Рай» (Ῥαῖ), *Ошкская Библия* и сборник о свт. Иоанне Златоусте, вошедшие в золотой фонд грузинской культуры (Ath. Iver. georg. 9. Fol. 374 v).

«Рай» (Ath. Iver. georg. 9. 377 fol.; 34,7×28 см; белый пергамен, полотняный на деревянной основе переплет, письмо *асомтаврули*) является аскетическо-гомилетическим сборником, созданным в 977 г. деканозом Стефаном (Fol. 374v, 377v) по заказу Иоанна (Варазваче) (Fol. 54v, 59, 94v, 167, 374v). Содержит 40 произведений, в т. ч. гомилии свт. Иоанна Златоуста, свт. Василия Великого, прп. Ефрема Сирина и др. В 979 г. по заказу прп. Иоанна-Торникия с целью увековечить заслуги царя Давида III в подавлении восстания Варды Склира мон. Давид из мон-ря *Шатберди*, племянник гимнографа *Микаела Модрекили* (Fol. 377 v), написал «Завещание» (აბჯჯობა) (Fol. 375–377v). Начальная часть произведения посвящена рассуждениям о Троичности Бога, непорочности Пресв. Богородицы и др. богословским темам; далее содержится восхваление Давида III и прп. Иоанна-Торникия, говорится о победе груз. войск; заключение отведено под молитвенное прошение о членах дома Чордванели (Описание груз. рукописей. 1986. Т. 1. С. 34–49; *Метревели*. 1996. С. 7–16). Е. *Метревели* на базе кодикологического и палеографического анализа доказала аутентичность произведения (ее мнение разделили Ж. Норе, Ж. Лефор, Д. Папахрисанту), долгое время ставившуюся под сомнение (Н. Акинян, Н. Адонц, П. Пеетерс).

В состав сборника о свт. Иоанне Златоусте (Ath. Iver. georg. 3. 141 fol.; 36×24,7 см; пергамен, кожаный на деревянной основе с тиснением переплет, письмо нусхури), созданного каллиграфом Иоанном Чираем по заказу прп. Иоанна-Торникия и Иоанна (Варазваче), входят Житие свт. Иоанна, написанное патриархом *Георгием I* Александрийским (Fol. 1–131), и энкомий *Космы Веститора* на перенесение мощей свт. Иоанна (Fol. 131–141). Упоминание прп. Иоанна-Торникия как патрикия (Fol. 26, 35) позволяет определить, что рукопись начали переписывать ок. 978 г. (Описание груз. рукописей. 1986. Т. 1. С. 28–30; *Метревели*. 1996. С. 22–24). По мнению Н. Акиняна, в О. также был переписан трактат «Сокровище» свт. *Кирилла*, архиеп. Александрийского. Однако в современной грузинской историографии считается, что, несмотря на то что рукопись переписал деканоз О. каллиграф Стефан, сборник был

создан в одном из мон-рей, расположенных во владениях прп. Иоанна-Торникия в окрестностях Карина-Эрзурума (*Метревели*. 1996. С. 24–34).

В 70-х гг. X в. в О. работали также каллиграфы Георгий, сын Геласия, и Микаел, сын Иоанна (Варазваче). Деятелем X или XI в. являлся Григорий Ошкели, переводивший и переписывавший сочинения свт. Григория Богослова. Известно слово «Против евномиан» (НЦРГ. А 87, XI в. Л. 387–393 об.). Прп. *Ефрем Мцире* писал, что этот перевод был осуществлен с арм. текста, восходившего к греч. прототипу (НЦРГ. А 292, 1800 г. Л. 314; Описание груз. рукописей. 1980. Т. 1. Вып. 3. С. 189). По мнению К. *Кекелидзе*, Григорий Ошкели также перевел слово свт. Григория «Надгробное брату Кесарию» (НЦРГ. А 87. Л. 394–415 об.; Описание груз. рукописей. 1973. Т. 1. Вып. 1. С. 308–309). Переводы Григория Ошкели отличаются высоким лит. уровнем и существенно разнятся с известными арм. переводами (*Абуладзе*. 1944. С. 034–035; 0194–0199). В 1033 г. по заказу еп. Ишханского Илариона каллиграф Гавриил переписал в О. Четвероевангелие, известное как Местийское (ИЭМС. 1; см. в ст. *Ишханская епархия*).

Братия О. нередко подвизались в др. мон-рях Грузии и за рубежом. В 995 г. в *Тбет* Давид Ошкели и Архип переписали Тбетское I Четвероевангелие (РНБ; ротокопия: НЦРГ. Rt. 3. № 21). В 978 г. Иоанн Ошкели (по мнению нек-рых исследователей, *Иоанн-Зосим*) по заказу деканоза Михаила переписал в *Екатерини великомученицы монастыре на Синае* Псалтирь (Sinait. iber. 15. Fol. 39, 68, 115v). В XI в. в мон-ре Езры на Чёрной Горе работал Ефрем Ошкели, сподвижник прп. Ефрема Мцире (НЦРГ. Q 37) (*Силогава*. 2006. С. 47–59; Рукописное наследие. 2018. С. 95, 98–102).

Ист.: Inscriptions géorgiennes et autres, recueillies par le père *Nersès Sargisian*, mekhithariste de S.-Lazare, et expliquées par M. Brosset. St.-Pb., 1864. (Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg. Sér. 7; Vol. 8.); *Nakob Karnetsi*. Erzeroum, ou Topographie de la Haute Arménie / Trad., annot. M. F. Macler // J. Asiatique. P. 1919. Vol. 13. P. 153–237; *он же* (*Акоп Карнеци*). То же // Мелкие хроники XIII–XVIII вв. / Сост.: В. Акопян. Ер., 1956. Т. 2. С. 541–586 (на арм. яз.); *Такашвили* Е. Археол. экспедиция 1917 г. в юж. провинции Грузии. Тб., 1952; Летопись времен царя Лаши Георгия // КИ. 1955. Т. 1. С. 365–371; То же // Картели Цховреба: История Грузии. Тб., 2008. С. 213–220; Описание груз. рукописей

Церк. музея: Колл. А / Сост.: Е. Метревели. Тб., 1973. Т. 1. Вып. 1; 1980. Т. 1. Вып. 3 (на груз. яз.); Описание груз. рукописей: Афонская колл. / Сост.: Е. Метревели. Тб., 1986. Т. 1 (на груз. яз.); *Thomson R.* The Historical Compilation of Vardan Arewelci // DOP. 1989. Vol. 43. P. 125–226; Корпус груз. ист. докт-ов / Сост.: М. Сургуладзе, Т. Абашидзе. Тб., 2016. Т. 4; Груз. ист. докт-ы XVI в. (на груз. яз.). Лит.: *Абуладзе И.* Грузино-арм. лит. взаимосвязи в IX–X вв., Тб., 1944 (на груз. яз.); *Джавахишвили И.* Цель истории, источники и методы ранее и сейчас. Тб., 1949. Т. 3. Ч. 1: Груз. наука письменности, или Палеография (на груз. яз.); *Чубинашвили Г.* [Рец. на: Такашвили Е. Археол. экспедиция 1910 г. в Лечхуми и Сванети. П., 1937; *он же*. Археол. экспедиция 1907 г. в Кола-Олтиси и Чангли. П., 1938; *он же*. Археол. экспедиция 1917 г. в юж. провинции Грузии. Тб., 1952] // Груз. искусство (Ars Georgica). Тб., 1959. № 5. С. 249–260 (на груз. яз.); *Djabadze W.* The Donor Reliefs and the Date of the Church at Oski // BZ. 1976. Bd. 69. S. 39–62; *он же* (*Джобадзе В.*). Раннесредневек. груз. мон-ри в исторических Тао, Кларджети и Шавшети. Тб., 2007 (на груз. яз.); *Каптакузиано Ш.* Груз. церкви в северо-вост. Турции // Дзеглис мегобани (Друзья памятников культуры). Тб., 1979. Вып. 51. С. 64–70 (на груз. яз.); *Thierry N.* Peintures historiques d'Osk'i (T'ao) // RevEGC. 1986. Vol. 2. P. 135–171; *Схиртадзе З.* Неизвестные эпиграфич. мат-лы из юж. ист. провинций Грузии // Мачне (Вестник). Сер. языка и лит-ры / АН Грузии. Тб., 1993. Вып. 2. С. 90–102 (на груз. яз.); *Кипишидзе И.* Грамматика мингрельского (иверского) языка // *Он же*. Избр. соч. Тб., 1994. С. 13–628; *Метревели Е.* Очерки из истории культурно-просветительного очага на Афоне. Тб., 1996 (на груз. яз.); *Силогава В.* Ошки: Мемориальный храм X в. Тб., 2006 (на груз., англ., рус. и тур. яз.); *Мурадян П.* Отклик возникновения иерократического строя в Тао в раннесредневек. источниках // Междунар. конф. Тао-Кларджети: Мат-лы. Тб., 2010. С. 61–64 (на груз. яз.); *Чхиквадзе Н.* Ошки — скрипторий X в. в Тао // Там же. С. 411–420 (на груз. яз.); Рукописное наследие Тао-Кларджети / Сост.: М. Сургуладзе. Тб., 2018 (на груз. яз.).

Г. Чешивили

Кафоликон. Архитектура. Ц. во имя св. Иоанна Предтечи — крестово-купольный храм типа триконх (42×28 м, высота 33 м), один из наиболее крупных и богато украшенных храмов своего времени на христ. Востоке. Церковь стоит на выровненной платформе, возведена из желтого песчаника на растворе; купол покрыт черепицей. Храм имеет 3 апсиды; удлиненный зап. неф разделен на 5 неравных частей, в западной устроены хоры (подобные встречаются в Отхтэаклесиа и Пархали) (*Djabadze*. 1992. P. 165, 185). Купол опирается на свободно стоящие массивные пилоны сложной формы. Переход от квадрата основания к куполу выполнен с помощью парусов с trompes. В груз. архитектуре традиция возведения купола на опорах восходит к храму типа вписанного креста *Цроми* (VII в.) (*Чубинашвили*. 1969).

Зодчий О., объединив 2 архитектурных типа (триконх и свободный крест), создал обширное пространство, характерное как для кафедральной архитектуры (*Алавердский собор в честь Воздвижения Креста Господня, Баграта храм*), так и для монастырских церквей, и заложил основу новой традиции в архитектуре. После О. царь Давид III и таойские Чордванели (прп. Иоанн-Торникый, прп. Евфимий Святогорец, отец прп. Евфимия прп. Иоанн Святогорец) основали на Афоне груз. *Иверский монастырь* (980) с близким по архитектуре кафоликоном, созданным, вероятно, по примеру О. Есть мнение, что это строение послужило образцом для остальных церквей Афона — также триконхов (*Castelfranchi*. 1986).

По обе стороны каждого рукава устроены 2-этажные комнаты: северная имеет вход в жертвенник; в южной, по мнению Г. Гагошидзе, была устроена гробница эристава эриставов Баграта (*Гагошидзе*. 2003. С. 35; *Skhirtladze*. 2010/2011. Р. 108–110). К зап. рукаву прилегают 2 удлиненных помещения: северное — темная комната, где, по предположению В. Джобадзе, хранили вино для Евхаристии (при расчистных работах в 2018 были обнаружены 3 квеври). В храм ведут 4 входа: 2 южных и по одному в центре западного и северного рукавов. Множество окон помещены в стенах нефа и в барабане.

Во внешнем облике храма также ярко выражена форма креста. Увенчанный высоким фронтоном центр соответствует апсидам, а части склонов — боковым 2-этажным комнатам; между ними расположены треугольные пиши, обрамленные веерообразными рельефными лучами. На всех 3 фасадах расположена аркатура с более высокой аркой по центру. Эта фасадная система, характерная для груз. архитектуры, впервые была применена именно в О. (*Беридзе*. 1981. С. 84–85). По традиции, юж. фасад парадный, украшен рельефами, здесь же расположен главный вход. Фасады зап. рукава глухие. На зап. фасаде помещено двойное окно. Сплошной аркатурный пояс украшает барабан: на парные крученые полуцилиндры перекинуты 24 арки с капителями тонкой обработки.

Юго-зап. притвор раскрывается аркадой. Декоративной разработ-

кой колонны отличаются друг от друга, среди них особенно богато украшена 8-гранная колонна. Перекрытие юго-зап. притвора напоминает т. н. нервюрную систему западноевроп. готики. Ее последующее развитие осталось лишь декоративной функцией и потеряло конструктивность, которая так наглядно была достигнута в О. и характерна для архитектуры Зап. Европы. С востока неф завершен апсидой. В западном притворе расположен спуск в крипту церкви, к-рый, по сведениям Такашвили, связан дверью со 2-й криптой, находящейся под храмом в юж. части (*Такашвили*. 1952. С. 46).

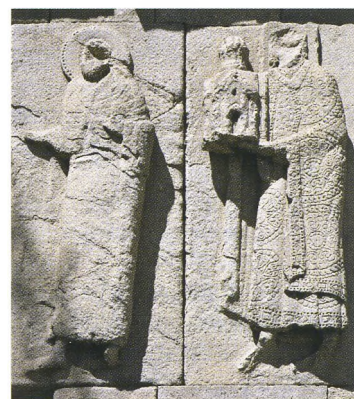
Рельефы. Кафоликон О. богато украшен рельефом: фигурные скульптуры, геометрический и растительный орнамент размещены как на фасадах церкви, так и в интерьере (*Winfield*. 1968. Р. 38–57; *Djobadze*. 1992. Р. 112–125; *Dadiani*. 2017. Р. 125–127). В тао-кларджетской архитектуре, в О. и в Хахули, произошло восстановление монументальной скульптуры, восходящей к рельефам мцхетского *Джвари* (585/6–604/5). В О. возникла скульптура в человеческий рост: несмотря на то что это созданный на плоскости стены рельеф, он настолько отличается монументальностью и горельефностью, что создает впечатление отдаленности от стены.

Особым образом украшен юж. фасад. В середине центральной арки помещена главная декоративная композиция: орел, к-рый держит в когтях мелкое животное. Подобная композиция встречается на фасаде кафоликона Хахули (*Dadiani*. 2017. Р. 121). Над орлом — фигуры архангелов Гавриила и Михаила и надписи. На зап. фасаде сдвоенное окно украшают крученые валики, капители которых оформлены растительным орнаментом и венчаются плоскими полуарками, украшенными низкими растительными и фигурными рельефами; над сдвоенным окном помещена массивная плетеная бровка. Центром композиции является горельефная скульптура св. Симеона Столпника в позе оранта, расположенная на состоящем из 10 радиальных лучей фоне, окрашенных красной краской. Остальные рельефы, украшающие фасады и барабан, относительно низкие. Среди них следует отметить такие установившиеся в христ. иконогра-

фии сцены, как охота, олени у источника, а также фигуры быка, льва, зайцев, фантастических животных и птиц.

Восьмигранная колонна юго-зап. притвора полностью покрыта как растительными, так и фигурными рельефами. На западном краю опоры, в верхней части, была высечена миниатюрная композиция Деисус — этот рельеф считается выдающимся шедевром груз. пластики средних веков (в 2006 обломан вандалами). Справа находились фигуры св. Нины с воздетыми к небу руками (по мнению А. Окропиридзе, это аллюзия на историю возведения мцхетского кафедрального собора *Светицховели*) и Григория Ошкели. На боковых гранях опор были изображены св. бессребреники Косма и Дамиан. Со всех сторон массивной капители высечены ангелы, херувимы и серафимы. С зап. стороны колонны, над капителью и по краям арок, вставлена прямоугольная плита с рельефным изображением прп. Симеона Столпника, т. о. сообщающая колонне дополнительное символическое значение столпа преподобного.

Отдельно следует отметить рельефные изображения ктиторов Давида III и его брата эристава эриставов Баграта в 5-фигурной композиции Деисус в вост. части юж. фасада: Давид III — слева, после Пресв. Богородицы, Баграт — справа, после св. Иоанна Предтечи. Ктитору оде-



Св. Иоанн Предтеча и Баграт с моделью храма. Фрагмент

рельефной композиции Деисус. X в. Фотография. 2012 г. Фото: А. Виноградова

ты в визант. царское платье и держат в руках модели церкви. Во время выполнения рельефа оба донатора, согласно сопровождающей надписи, были живы (*Такашвили*. 1952. С. 62;

Dadiani. 2017. P. 125–126). Центральное изображение Христа хранится в Эрзурумском музее, а фигура Пресв. Богородицы была утрачена в 2006 г. Поясные портреты Давида III и Баграта в царской одежде помещены в интерьере кафоликона, на капителях арки в нише в юго-западной



ре между 2 окнами) с изображением св. Иоанна Предтечи и молящихся ему донаторов росписи (патрикий Джоджик и др.), сопровождаемая надписью асомтаврули с цитатой из Евангелия от Иоанна (1,29).

В правой части стены фрагментарно сохранилась сцена, которую прочитывают по-разному: как сцену коронации Баграта IV (1027), как сцену его венчания с Еленой

Коронация Баграта IV (?).

Фрагмент

росписи кафоликона. XI в.

Фотография. 2012.

Фото: А. Виноградова

(1032) либо как сцену возвращения Багратом IV Грузии земель Тао, принадлежавших до этого Византии (1034) (*East-*

mond. 1998. P. 233; *Skhirtladze*. 2010/2011. P. 101). Также фрагментарно сохранилась сцена «Успение Пресв. Богородицы» (сев. апсиды), лучше всего видна фигура летящего ангела.

Стелы занимают отдельное место в архитектуре О. Две стелы (высотой 1,7 и 1,5 м) идентичной формы, увенчанные фронтонами, были встроены в юж. рукав кафоликона О., в стену мечети XIX в.; выявлены в 2003 г. (*Силогава*. 2006. С. 203–242). На одной грани каждой стелы расположены фигуры, на остальных — длинные надписи асомтаврули. На более высокой стеле в верхнем регистре изображена фронтальная фигура Пресв. Богородицы «Никопея» с Младенцем, в нижнем представлен Давид III в позе оранта. На другой стеле изображены св. Иоанн Креститель (в верхнем регистре) и эристав эриставов Баграт в позе оранта (в нижнем).

Другие строения комплекса. К северо-востоку от кафоликона находится 3-нефное здание (трапезная или семинария) и квадратный зал с куполом и большим отверстием в центре (монастырская кухня). В др. мон-рях Тао-Кларджети (Отхтаэк-леси, Опица, Хандзта, Берта, Шатберди) также встречаются просторные монастырские здания, архитектура к-рых похожа на постройки О.

В селе к юго-востоку от кафоликона сохранились 2 небольшие зальные церкви, выстроенные из хорошо тесанного камня. Качество строительства и архитектурные детали (капители, карнизы, украшение окон)

позволяют установить, что храмы были возведены теми же мастерами, что и кафоликон О. (*Такаишвили*. 1952. С. 55–57).

Ист.: *Такаишвили* Е. Археол. экспедиция 1917 г. в юж. провинции Грузии. Тб., 1952.

Лит.: *Winfield D.* Some Early Medieval Figure Sculpture from North-East Turkey // *J. of the Warburg and Courtauld Institutes*. L., 1968. Vol. 31. P. 33–72; *Чубинашвили Г. Н.* Промы: Из истории груз. архитектуры 1-й трети VII в. М., 1969; *Беридзе В.* Место памятников Тао-Кларджети в истории груз. архитектуры. Тб., 1981; *Castelfranchi M.* Palestina — Tao — Athos: Sull'origine del Triconco Atonita // *L'Arte Georgiana dai IX al XIV secolo: Atti del terzo Simposio Intern. sull'arte Georgiana*, 1980. Galatine, 1986. Vol. 1. P. 31–50; *Djodadze W.* Early Medieval Georgian Monasteries in Historic Tao, Klarjet'i and Šavšet'i. Stuttgart., 1992; *Eastmond A.* Royal Imagery in Medieval Georgia. Univ. Park, 1998; *Тагошидзе Г.* Купольная церковь Хожорни: Из истории груз.-арм. культ. отношений. Тб., 2003 (на груз. яз.); *Силогава В.* Ошки: Мемориальный храм X в. Тб., 2006 (на груз. яз.); *Bogisch M. P. R.* The Appropriation of Imperial Splendour: Ecccl. Architecture and Monumental Sculpture in Medieval Tao-Klarjeti around 1000 AD: Diss. Cph., 2009; *Dvali T.* Oshki. Tbilisi, 2009; *Skhirtladze Z.* The Oldest Murals at Oshki Church: Byzant. Church Decoration and Georgian Art // *Eastern Christian Art*. Leuven, 2010/2011. Vol. 7. P. 97–134; *Dadiani T., Khundadze T., Kvachadze E.* Medieval Georgian Sculpture. Tbilisi, 2017.

И. Гвишишвили

ОШКСКАЯ БИБЛИЯ [груз.

ოშკის ბიბლია; также — Афонская Библия], наиболее ранний и один из 2 известных полных сводов ВЗ на груз. языке (2-й полный свод — редакция св. *Сулхана-Сабы* (*Орбелиани*)). О. Б. сохранилась в коллекции афонского *Иверского монастыря* (Ath. Iver. georg. 1; пергамен, письмо нусхури в 2 колонки, заголовки — письмо мтаврули; каллиграфы Микаел, Георгий и Степан; переплетена в 2 книги, сохр. 960 листов). Переписана в 978 г. в мон-ре Ошки в Тао-Кларджети по заказу прп. *Иоанна-Торникия* (*Чордовани*)), ее создание связано с образованием в *Великой Лавре* на Афоне груз. общины монахов, независимой от греческой. После завершения строительства груз. Иверского мон-ря (980–983) О. Б. была помещена в его книгохранилище. Отдельные редакции книг О. Б. встречаются в рукописях до XVIII в. включительно. В 1849 г. груз. историк П. *Иоселиани* привозил О. Б. в Грузию, где были изготовлены 2 копии: для мегрельского кн. Давида Дадияни (НЦРГ. S 422) и для кафедрального собора *Тбилисский Сиони* (НЦРГ. A 471). В 2009 г. О. Б. вместе с греческими

рукописями Афона выставлялась в Малом дворце в Париже.

В О. Б. содержатся как канонические, так и неканонические книги ВЗ в следующей последовательности: из Пятикнижия Моисеева представлены книги Бытие, Исход, Левит (утрачены Числа и Второзаконие); исторические книги Судей Израилевых, Руфь (утрачена Иисуса Навина); учительная Книга Иова; пророческие книги Исаии, Иеремии, Варуха (неканоническая), Плач Иеремии, Псалтирь, Псалтирь, Книги Паралипоменон и Маккавейские (неканонические) в О. Б. включены не были.

Первые описания О. Б. были составлены А. Цагарели и Р. Блейком. Отдельные книги опубликованы Цагарели (Песнь песней Соломона), К. Кекелидзе (Книга Екклесиаста), Р. Блейком (Книга Ездры), А. Шанидзе (книги Бытие, Исход, Левит, Судей Израилевых, Руфь, Исаии), Т. Цкитишвили (Книга прор. Иезекииля). Полный текст был дважды опубликован Национальным центром рукописей Грузии (см. *Институт рукописей имени Корнелия Кекелидзе*) в академических изданиях груз. Библии.

Вопросы редакционных особенностей древнегрузинского перевода книг ВЗ, вошедших в О. Б., неоднократно рассматривались и по сей день изучаются учеными (Н. Я. Мэпп, Р. Блейк, Ж. Молитор, Б. Гигинеишвили, Ц. Курцикидзе, У. Цинделиани, М. Благовещенский, К. Дanelia, Т. Цкитишвили, Э. Челидзе, А. Харанаули, Н. Миротадзе). Сложность вопроса о происхождении грузинского текста состоит в том, что О. Б. объединяет неоднородные переводы, выполненные с различных источников в разное время. Так, нижний хронологический рубеж переводов Книг прор. Иеремии восходит к груз. палимпсестам VI–VII вв. (кембриджские палимпсесты Georg.

Ms. 1, Georg. Ms. 2; оксфордский палимпсест Ms. Georg. с. I (P)). В некоторых книгах О. Б. выделяются разные редакционные слои: источником книг пророков Исаии, Иеремии и Плач Иеремии, по мнению ученых, служила Лукианская (антиохийская) редакция греч. Септуагинты; книг Судей Израилевых и Руфь — александрийская версия Септуагинты; Книги прор. Иезекииля, возможно, — близкая к масоретскому тексту греч. версия. Единственным прямым переводом с арм. языка является Ездры Вторая книга. Книги Царств представлены в О. Б. в виде разных редакций, источники к-рых по сей день не выявлены. Также для текстов О. Б. характерны следы как греческого, так и армянского лексико-терминологического и синтаксического влияния, что указывает на неоднократные поправки груз. перевода. Это придает О. Б. большое значение в установлении и выявлении архаических, док-польских редакций книг ВЗ.

В конце рукописи находится завещание прп. Иоанна-Торникия 979 г. (Fol. 421v — 422), в к-ром помещены его богословские рассуждения о единой природе Троицы, 2 естества Христа и о Пресв. Богородице. Текст был изучен и опубликован Е. Метревели. Завещания-приписки, содержащиеся в О. Б., стали ценными историческими источниками, свидетельствующими о культурно-политических связях между Тао-Кларджети и Византией и отражающими визант. книжную традицию т. н. македонского периода.

Изд.: Цагарели. Сведения. 1886. Т. 1. Вып. 1. Прил. С. 17–56; Толкование митр. Митрофана Смирнского на Екклесиаст / Подгот.: К. Кекелидзе. Тифлис, 1920 (на груз. яз.); Blake R. The Georgian Text of Fourth Esdras from the Athos MS // HarvTR. 1929. Vol. 22. P. 57–105; Книги Ветхого Завета / Подгот. изд.: А. Шанидзе: Тб., 1947. Т. 1. Ч. 1: Бытие. Исход; 1948. Т. 1. Ч. 2: Левит. Судей Израилевых. Руфь. Исаии (на груз. яз.); Древнегруз. версии книги Иезекииля / Подгот. изд.: Т. Цкитишвили. Тб., 1976 (на груз. яз.); Книги Ветхого Завета. Тб., 1989. Ч. 1 / Подгот. изд.: Б. Гигинеишвили, Ц. Курцикидзе; 1990. Ч. 2 / Подгот. изд.: Б. Гигинеишвили, Ц. Курцикидзе; 1991. Ч. 3 / Подгот. изд.: Н. Гогуадзе (на груз. яз.); Библия: Ветхий Завет / Подгот. изд.: И. Абуладзе, Н. Гогуадзе, В. Кекелиа, Ц. Курцикидзе. Тб., 2018. 2 т. (на груз. яз.).

Лит.: Благовещенский М. Д. Книга Плач: Опыт исслед. исагогико-экзегетического. К., 1899; Мэпп Н. Я. Заметки по текстам Свящ. Писания в древних переводах армян и грузин // ХВ. 1914. Т. 2. Вып. 2. С. 163–174; Блейк Р. П. О древнегруз. версиях Ветхого Завета // Изв. Кавк. отд. ИРГО. Тифлис, 1921. Т. 6. С. 1–41; idem (Blake R.). The Athos Codex of Georgian

Old Testament // HarvTR. 1929. Vol. 22. P. 33–56; Дanelia К. Древнегруз. версии Пророчества Иеремии и вопросы его происхождения // Тр. кафедры древнегруз. языка / ТГУ. Тифлис, 1964. Вып. 9. С. 159–184; Метревели Е. Очерки из истории культурно-просветительного очага на Афоне. Тб., 1996 (на груз. яз.); Чхиквадзе Н. Ошки: Скрипторий X в. в Тао // Междунар. конф. Тао-Кларджети: Мат.-лы. Тб., 2010. С. 411–420 (на груз. яз.); Меликишвили Н. Библиология: Очерки истории древнегруз. духовной лит.-ры. Тб., 2012. Т. 1. С. 79–146 (на груз. яз.).

Н. Чхиквадзе

ОЯТСКИЙ В ЧЕСТЬ ВВЕДЕНИЯ ВО ХРАМ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ (Введено-Островский) ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Тихвинской и Лодейнопольской епархии С.-Петербургской митрополии), находится в пос. Оять Лодейнопольского р-на Ленинградской обл., на левом берегу р. Оять. Название реки происходит, вероятно, от вепсского «ойя» — «ручей».

XV — нач. XX в. Впервые О. м. упоминается в Житии прп. *Александра Свирского* (род. в 1448), написанном его учеником игум. Иродиюном (Кочневым) ок. 1545 г.: родители прп. Александра, преподобные *Сергий* (в миру Стефан) и *Варвара* (в миру Васса), были «поселяне села, нарицаемого Мандеры» — «иже бе прямо Островского монастыря Пресвятыя Богородицы честнаго ея Введения». Стефан и Васса приняли здесь схиму. Это позволяет предположить, что первоначально в стенах О. м. существовали как женская, так и муж. община. В 1472 г. упомянут игум. Иоаким. В обители хранились железные вериги преподобных (утрачены) и Тихвинская (по иконографии — Грузинская) икона Божией Матери «Одигитрия», перед которой они, по преданию, молились о даровании им сына. Эта резная раскрашенная икона (116,5×87 см) вполсл. находилась в местном ряду иконостаса монастырского Введенского собора. Имеются источники, согласно к-рым она создана в 1-й пол. XVI в. В 1796 г. почитаемый образ был поновлен, а затем украшен пеленой и жемчужным убрусом (пожертвованы сенатором А. И. Корсаковым в 1811), а также серебряно-позолоченной чеканной ризой весом более 27 фунтов (изготовлена в 1823 на средства столичного купца В. Н. Лемтюгина; все предметы утрачены). В 1937 г. икона поступила в ГРМ (Соловьёва. 2013). Там же хранится и древняя икона



Старец жаловался на притеснения со стороны подьячих и рассыльщиков

Оятский
Введенский монастырь
Фото: nyblago.org

от Новгородских воевод, также со стороны наместничьих дьяков и детей боярских и десятников от

Новгородского митрополита. Жалованной несудимой грамотой от 17 мая 1597 г. царь Феодор освободил монастырскую вотчину (6 обж и озеро) от податей и оброка (ДАИ. Т. 1. № 141. С. 233–235), а еще ранее, в 1589 г., пожаловал обители «пустую тоню Серебренницу и сколом на реке на Свири повыше Ролгача» (Ист.-стат. сведения. 1873. С. 260). Права по этой грамоте утвердил царь Борис Феодорович Годунов (25 июня 1598). Пожалования государя Феодора Иоанновича подтвердил иеромонаху Варлааму царь Василий Иванович Шуйский (февр. 1607).

Вероятно, в 1613 г. выходцами из литов. земель были сожжены Богоявленский и Петропавловский храмы, в О. м. оставалась только Введенская ц. По писцовой книге 1620 г., во Введенском погосте на Ояти находились «церковь Введение Пресвятой Богородицы да два места церковные Богоявление Господне, да Петра и Павла церкви позжгли Литовские люди да на монастыре ж 3 кельи поставлены вновь после войн Литовских и Немецких людей: келья черного священника Исака да келья келаря старца Павла, да келья, а в ней живут 3 старца да за монастырем двор конюшенный» (Там же. С. 257). Наиболее ясно изложил права О. м. царь Михаил Феодорович в грамоте от 5 марта 1618 г. и особенно — от 29 марта 1625 г. Согласно последней, обитель во главе с иером. Варлаамом владела вышеупомянутым озером, 6 обжами земли, из к-рых 4 были пусты и поросли лесом, тоней и «сколом на Свири». В 1627 г. деревянный мон-рь вновь горел. Грамоту подтверждали цари Алексей Михайлович (20 янв. 1646) и Феодор Алексеевич (12 янв. 1677). Самая старая подлинная грамота в монастырском архиве относилась к 16 июня 1635 г. (митр. Новгородского свт. *Аффония*), древнейшая из 4 сохранившихся описей О. м. — к 1675 г. (СПбФНИИ РАН.

Кол. 115. Оп. 1. Д. 877). Согласно грамоте царей Иоанна V Алексеевича и Петра I Алексеевича от 20 марта 1683 г., обитель была приписана к *Александрову Свирскому в честь Святой Троицы монастырю*. Права по грамоте свт. Аффония были подтверждены последующими Новгородскими архиереями: *Никоном (Миновым)* (17 июня 1649), *Макарием III* (12 окт. 1653), *Питиримом* (2 янв. 1665), *Иоакимом (Савёловым)* (28 февр. 1673), *Корнилием* (8 февр. 1675; им же 23 февр. 1677 строителю иером. Иосифу были переданы 2 полосы пахотной земли в Агафоновщине у монастырской ограды, принадлежавшие новгородскому Софийскому дому), *Евфимием (Рычковым)* (4 окт. 1696), *Иовом* (5 февр. 1698) и *Феофаном (Прокоповичем)* (9 янв. 1728).

В О. м. были сооружены деревянные Богоявленская (1704–1705) с Введенским и Петропавловским приделами и Александро-Свирская (1702–1703) церкви. 14 дек. 1762 г., при архим. Андронике (1-й из известных настоятелей в этом сане; 1761–1763), пожар уничтожил оба храма, частично изменившие посвящения, — деревянный Богоявленский с трапезной и колокольной и Введенский с Петропавловским приделом — с большинством утвари. Митр. *Димитрий (Сеченов)* решил «по бедности» монастыря отстроить вместо двух одну, Введенскую ц.

В 1764 г. в О. м. были утверждены строительское управление и штат из настоятеля и 6 монашествующих (впосл. — еще 6) и 6 послушников. В 1781 г. здесь проживали только строитель (1778–1784) иером. Корнилий, свщ. Петр Иванов и мон. Аарон, в 1793 г. — строитель (1793–1799) иером. Мелхиседек и инок. Несмотря на бедность мон-ря, в нем удалось построить 2 церкви — теплую Александро-Свирскую (сооружена из старых настоятельских келий, реконструирована с устройством иконостаса в 1782 и 1793 гг. с переосвящением во Введенскую), и соборную Богоявленскую (1782). На деревянной на столбах колокольне висело 7 колоколов, в т. ч. один из Свирского мон-ря. Средства для пропитания братии давали мукомольная мельница и лесопильный завод на р. Чегле.

Девятиглавый, с 2 главами над приделами 4-престольный Богоявленский собор, судя по описанию,

с поясным изображением свт. Николая Чудотворца, видимо находившаяся у сев. врат иконостаса.

Согласно позднему источнику (кон. XVII–XVIII в.), «в Задней пустыни на Ояте реце в монастыре Введения Пресвятой Богородицы... идеже отец и мати Александровы погребены», похоронены 7 учеников прп. Александра Свирского — преподобные *Игнатий, Леонид, Дионисий, Феодор, Ферапонт, Корнилий и Афанасий* Островские (Описание о российских святых. С. 264). Архиеп. *Сергий (Спасский)* предполагал, что прп. Игнатий мог быть основателем мон-ря (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 557). Места захоронения этих святых утрачены к XIX в.

Небогатый мон-рь многократно разоряли интервенты. В самой ранней из дошедших до нас описей Оболенской пятины Новгородской земли 1582 г. указан «погост Введенский на Ояти, а ныне монастырь Введенский на Острове. А в нем церковь Богоявление Господне, да место церковное, что была церковь Верховных Ап. Петра и Павла. А церкви пожгли Немецкие люди и тово монастыря кельи и ограду и около монастыря. Да туто ж живут за полем в пустоши на острове на монастырской же земле поп черной Аркадей, да 5 старцов» (*Зверинский*. Т. 2. № 706. С. 91–92).

При царе *Иоанне IV Васильевиче* Грозном О. м. имел жалованную грамоту на вотчины размером в 2 обжи и оз. Кайволахта (Кандалахта, Кадалахта, Кандальское) в устье р. Корелки, «на нижнем конце против Оятских тонь» (Ист.-стат. сведения. 1873. С. 262). Эта грамота сгорела в 1592 (1590?) г., о чем сказано в челобитной старца Игнатия царю *Феодору Иоанновичу*: «Приходили на наши на Новгородские места Немецкие люди войною и тот наш монастырь, и церкви, и в церквах образы и книги сожгли» (Там же. С. 258).

соответствовал традициям сев. деревянного зодчества и отличался обширными размерами. В 1788 г., при строителе (1785–1793) иером. Филарете, в нем были освящены левый придел во имя апостолов Петра и Павла и правый — в честь Введения во храм Пресв. Богородицы (в 1793 переосвящен во имя прп. Александра Свирского). В подцерковье находился придел в честь иконы Божией Матери «Животворящий Источник» с гробницами преподобных Сергия и Варвары (расширен в 1802 в ходе ремонта храма). В 4-ярусном иконостасе иконы верхних 3 ярусов были «суздальского произведения». Художественный интерес представляло 5-ярусное медное литое паникадило. В 1803 г., при строителе (1799–1804) иером. Пахомии, правый придел был вынесен в смежную с оградой угловую вост. башню с кельями. Там в 10-х гг. XIX в. устроили теплую церковь, но служили в ней только до 1819 г., после чего придел прп. Александра вернули в Богоявленскую ц. Храм Богоявления с Александро-Свирским и Петропавловским приделами ремонтировали в 1802, 1835 (поставлен на каменный фундамент) и 1853 (установлен новый иконостас) гг. В 1829 г. был устроен придел в честь Преображения Господня на месте придела в честь иконы Божией Матери «Животворящий Источник» (отделан заново в 1864).

Наибольшее развитие О. м. получил при строителях иеромонахах Иннокентии (19 февр. 1813 — 10 июля 1822; внос. благочинный, архимандрит *Зеленецкого во имя Святой Троицы монастыря*) и Кирилле (10 июля 1822 — авг. 1829; с 25 апр. 1827 игумен и благочинный). Сохранившийся Введенский собор (возводился в 1814–1817) строился преимущественно на пожертвования: так, в 1817 г. от благотворителей было получено 1450 р. 60 к. Его длина — 30 м, высота стен — 20 м, ширина — более 9 м. Композиция (завершение — купол с барабаном, увенчанным луковичной главкой, и 4 глухих барабана с луковичками по углам здания), детали отделки основного объема несут черты рус. барокко, к-рые сочетаются с элементами провинциального классицизма. В подцерковье хранились монастырская казна, ткани, утварь. Трехчастная Введенская ц. включает трапезную в 4 оси, над к-рой находилась звонница, 2-светный основной объем и полукруглую

в плане алтарную апсиду. Зап. фасад декорирован 2 лопатками по сторонам дверного проема, двумя — по углам здания, полуциркульной нишей во 2-м ярусе и симметричными прямоугольными нишами — в 1-м (ранее



*Введенский собор
(1814–1817) и ц. Богоявления
(1908–1910).*

*Архит. А. П. Аллаксин.
Фотография. Нач. XX в.*

1840 г. В числе благотворителей, жертвовавших на постройку, был митр. *Серафим (Глаголевский)*.

фасад оформляла живопись). Окна трапезной — в рамочных наличниках. Фасады основного объема в 3 оси (лучшие сохр. южный) оформлены 4 лопатками и раскрепованным карнизом с пояском сухариков. Оконные проемы — арочные, с декоративными наличниками в 1-м ярусе и люкарнами — во 2-м. Апсида оформлена аналогичными арочными окнами и нишами. Интерьер перекрыт сомкнутыми сводами, опирающимися на стены, отделяющие его от трапезной и алтаря. Храм был расписан изображениями святых (иконок г. Белозерска И. Папилов-Рождественский). Иконы 4-ярусного вызолоченного иконостаса, плащаницы и 2 хоругви создал в 1820 г. живописец А. Козьмин, в 1867 г. худож. Д. Литвинов возобновил иконы верхних 3 ярусов (все утрачено). 21 нояб. 1817 г. в цер-

В 1821–1822 гг. к востоку от храмов был построен каменный корпус (46 кв. м) на 12 келий. В 1826 г. О. м. был обнесен новой каменной оградой с 3 башнями и 2 воротами, ее продлили в 1852 г. Длина ограды составляла 456 м. В 1827 г. в сев. части обители был сооружен настоятельский корпус, расширенный в

На 1-м этаже и в мезонине находились также 10 братских келий. Асимметричное здание в формах безордерного классицизма в плане делится на квадратную часть и примыкающую к ней с запада прямоугольную. Вход оформлен крыльцом. При строителе *Израиле (Андрееве)* (с 14 февр. 1839; игумен с 27 апр. 1851 по 24 авг. 1859) построены каменные кельи, гостиница, подсобные помещения, колокольня с 11 колоколами (1857–1859). Самый большой колокол весил 195 пудов (1851), самый старый был отлит в 1763 г. тщанием столичного купца Н. Х. Насонова, еще один (54 пуда 33 фунта) — в 1848 г. на средства с.-петербургского купца А. В. Клинова. Двухъярусная колокольня в позднеклассицистическом стиле (четверик звона на массивном прямоугольном в плане основании,

где находилась ризница) оформлена треугольными фронтонами, лопатками и орнаментом в виде арочек, сухариков и фи-



*Колокольня.
1857–1859 гг.
Фотография. Нач. XX в.*

ленок. Она завершена шатром со слухами и луковичной главкой. Высота составляет более 39 м. Кирпичный 2-этажный келейный корпус (1851)

кви был освящен Тихвинский придел. В 1827 г. он был перенесен в юго-западную часть храма, весь храм стал теплым (в 1905 придел упразднен).

на высоком подклете с деревянным мезонином выстроен к югу от церкви на средства благотворителей. Этажи здания в формах позднего провинциального классицизма разделены тя-

гами с картушами, над окнами 2-го этажа — пояс из стилизованных изображений греч. креста в филонках. Трехчастное деление 30-метрового фасада подчеркнуто рустом по вертикали: по углам здания и по сторонам центрального ризалита. В юго-вост. углу расположен еще один 2-этажный братский корпус — с кладовыми и кузницей в нижнем этаже (1854), его фасады разделены лопатками. В 1853 г. к северу от ограды было построено здание гостиницы с 5 кельями на 1-м этаже для работников и шестью — на 2-м для паломников.

Игумен Израиль позаботился об устройстве раки для мощей местночтимых схим. Сергия и схим. Варвары. Власти с 1854 г. до устного разрешения еп. Ладожского *Герасима (Добросердова)* в 1865 г. препятствовали ее установке, поскольку родители прп. Александра не были общецерковно прославлены. При игуме Израиле О. м. сподобился самого большого за свою историю пожертвования: по завещанию (1847) гр. А. А. Орловой-Чесменской поступило 5715 р. В 1849 г. иером. Варлаам (Ишунин) пожертвовал на поминавание 1579 р. 33 к. В июне 1849 г. О. м. инспектировал в качестве благочинного архим. св. *Игнатий (Брянчанинов)*.

Преемниками игумен. Израиля в 60-х гг. XIX в. были игумены Герман, Зоровель (21 сент. 1859 — 27 янв. 1861), Антоний (Бочков), подвижник благочестия и духовный писатель (строитель с 31 марта 1861, игумен с 6 апр. 1861; 4 апр. 1862 переведен настоятелем в *Черемнецкий во имя апостола Иоанна Богослова монастырь*), Аполлинарий (26 июля 1862 — 29 янв. 1865), Парфений (с 29 янв. 1865; с 7 дек. 1865 игумен, с 27 дек. 1866 настоятель Зеленецкого мон-ря), архим. Иосиф (с 27 дек. 1866; 15 июля 1867 перемещен в тихвинский Успенский мон-рь), иером. Тихон (с 4 янв. 1870). 17 янв. 1864 г. сгорел и не возобновлялся монастырский лесопильный завод на р. Чегле, находившийся в аренде, в т. ч. с 1842 г. — у столичных лесопромышленников Ф. Г. и В. Ф. Громоных. Мукомольная мельница на р. Чегле в том же году была отстроена. 14 окт. — 11 нояб. 1865 г. мон-рь, оставаясь заштатным, получил право принимать столько братии, сколько может содержать, однако с 27 дек. 1867 г. прекратить получать «милостынное подаяние» в 85 р. 71 к. от Новоладожского казначейства (ранее

приходило из С.-Петербургской духовной консистории).

К нач. XX в. Богоявленская ц. обветшала, и архим. Герман (Московский) решил построить на ее месте 4-престольный каменный собор. Кроме того, было необходимо обследовать братский корпус, пострадавший от пожара, и, возможно, спроектировать новый. Для этих целей он пригласил епархиального архит. А. П. Аплаксина (1879–1931), мастера «неорусского стиля». В 1-й пол. 1908 г. зодчий выполнил проект нового собора, представляющего собой обобщенный образец «псковско-новгородского» храма (ЦГИА СПб. Ф. 256. Оп. 28. Д. 529. Л. 10–12), в 1908–1910 гг. было осуществлено строительство. Фасады высокого одноглавого четверика завершались волнообразными фронтонами, под к-рыми должен был располагаться керамический пояс, к четверику примыкали: с востока — невысокая полуциркулярная в плане апсида, с запада — развитый притвор, завершенный 3 ломаными щипцами и крыльцом, с юга и севера — приделы с посводными 2-скатными покрытиями, из к-рых «вырастали» глухие шатры, с востока — 3 полуциркулярные в плане алтарные апсиды. В строгой симметричной композиции важную роль играли разнообразными криволинейными покрытиями. Бесстолпное центральное пространство было завершено парусным сводом на ступенчатых арках и соединено арочными проемами с боковыми приделами, перекрытыми полуцилиндрическими сводами. Предполагалось установить 3-ярусный иконостас в главном приделе и одноярусные — в боковых. Аплаксину принадлежал также проект подворья мон-ря с доходным домом на участке в С.-Петербурге, принадлежавшем губ. секретарю М. С. Добржанскому (Ямбургская ул., 3) (1910, проект не реализован). П-образное здание с двором-курдонером спроектировано в неорус. стиле. Центральный 5-этажный корпус в глубине двора был завершен килевидным кокошником с заполнением поля майоликой. Курдонер отделяла от улицы глухая монастырская ограда, ворота завершал щипец ломаной формы, использовался мотив каменного руста.

К святыням О. м. относились 3 креста-мощевика, пожертвованные при игуме. Израиле: серебряно-позоло-

ченный с 9 частицами мощей и др. святынями, в т. ч. с частицами Древа Креста Господня и Его ризы (от с.-петербургского купца Д. Кротова (1843)), серебряный напестольный крест с 18 частицами мощей (1851) и медный напестольный позолоченный крест с 14 частицами мощей (дар с.-петербургского купца Ф. А. Ассисалова и его жены). Серебряно-позолоченная дароносица с финифтяными образами была устроена строителем (1829–1839) иером. Артемоном в 1834 г. Он также завещал О. м. капитал в 3916 р. 37 к., к-рый перешел мон-рю по его кончине в 1852 г. В Преображенском приделе находились чтимая икона Господа Вседержителя с предстоящими преподобными Зосимой и Савватием, Сергием Радонежским, Александром Свирским и образ Введения во храм Пресв. Богородицы — дар дворянина Р. Г. Пустошкина. В ризнице хранились большие напестольные Евангелия московской печати: 1735 г., пожертвованное помещиками Ф. А. и Д. А. Вындомскими, и 1796 г., в серебряно-позолоченном окладе и с финифтяными образами (вклад с.-петербургского купца Г. Никонова). Один из литургических наборов — серебряный, с финифтью — пожертвовал в окт. 1825 г. архим. Иннокентий. Служебник времени имп. *Анны Иоанновны* из монастырской 6-ки принадлежал митр. Новгородскому и С.-Петербургскому *Илариону (Петрову)*. Общая Минея (М., 1845) 16 июня 1847 г. была вложена в монастырь еп. Ревельским Нафанаилом (Савченко). Крестные ходы совершались на Богоявление (на р. Ояти), Введение и в день памяти апостолов Петра и Павла (вокруг обители).

К нач. XX в. О. м. принадлежало более 500 га земли: пустошь Остров, на к-рой находился сам мон-рь (264 дес. 603 кв. саж.), пустошь Корельского острова с Кандальским оз. в 11 верстах от монастыря (297 дес. 439 кв. саж.), Клочуха в 12 верстах на Свири (171 дес. 1123 кв. саж.), Копылова в 10 верстах (19 дес. 634 кв. саж.), Наволок-Чашковичи в версте (10 дес.), Дмитровщина в 8 верстах (2 дес. 824 кв. саж.), а также участок леса у Никольского погоста в 15 верстах от обители (с 1844 г., 50 дес.) и покос по р. Свирице (с 1826 г., дар С. Ап-релева). Братия выращивала рожь, овес, ячмень и овощи, держала рогатый скот (до 50 голов) и лошадей (до 15), выкашивала до 7 пудов сена.

Ежегодно в Ояти и Свири вылавливалось до 500 пудов рыбы. Для полевых и хозяйственных работ в О. м. ежегодно нанимались работники: до 45 чел. летом и 30 чел. зимой. Доход мон-ря складывался из процентов с капитала, оплаты поминовений, продажи свечей, кружечного сбора, продажи скота, лошадей, сельскохозяйственной продукции, рыбы, платы за аренду мельницы и пустошей. За выгрузку на монастырскую землю дров, к-рые после сплава по Ояти на плотах перегружали на суда для отправки в С.-Петербург, лесопромышленники обеспечивали мон-рь отоплением. Паломники пользовались бесплатной трапезой. На территории О. м. находились колодезь и различные хозяйственные постройки, преимущественно сер. XIX в.: сарай (1855), конюшни, погреб, квасоварня (1854), скотный двор, кельи для монастырских работников и др. Они частично сохранились в вост. части мон-ря и к северу от него.

К 1917 г. О. м. был самым немногочисленным из мужских: 9 или 10 монахов и 3 послушника. В обитель направлялись монашествующие, совершившие дисциплинарные нарушения, в частности из Александроневской лавры.

1917–2019 гг. После Октябрьского переворота О. м. почти сразу лишился большей части земельных угодий (кроме 10 дес.). В 1918 г. настоятель архим. Ювеналий пытался препятствовать вырубкам на лесной даче, к-рые инспирировал Доможировский земельный комитет, реквизиции дома на р. Чегле и инвентаря (ЦГИА СПб. Ф. 678. Оп. 1. Д. 436. Л. 15, 29). В сент. 1918 г. у вост. стены мон-ря большевиками был расстрелян казначей, 70-летний иером. Димитриан (Парфений Артемук). В окт. 1918 г. на территории обители сформировалась коммуна «Пролетариат». Из 82 ее членов 47 чел. поселились при обители.

В марте 1919 г. О. м. был окончательно закрыт, и братия, кроме иером. Николая (Сергиевского), оставила его. 18 окт. 1919 г. для восстановления монастырской жизни в обитель был временно командирован иером. прмч. *Лев (Егоров)*. Иером. Николай продолжал служение в бывш. мон-ре до ареста 9 янв. 1931 г. (с 1934 служил в дер. Холынь под Новгородом, расстрелян 5 дек. 1937). «В силу неурядиц среди членов коммуны» в 1921 г. она прекратила свое существование.

Ок. 1923 г. в мон-ре был организован совхоз агрослужбы Мурманской железной дороги Наркомата путей сообщения, в к-ром «концы еле сводились с концами» (Мурманская железная дорога. 1925. С. 212). После ликвидации совхоза на его основе 1 окт. учредили агробазу «Ильич» Колонизационного отдела. Неподалеку была организована агробаза «Зеленец» (Зеленецкий мон-рь). Но и после этого урожаи оставались «очень невысоки». 4 сент. 1924 г. Волховстроевским уездным землеуправлением был подписан документ о выделении агробазе «Ильич» земли (в 1924–1925 — 135,11 га; в 1925–1926 — 315,11 га). Агробаза должна была снабжать переселенцев семенами, овощами, сеном, молодняком племенного скота и поросятами для откорма. Однако инспектирование агробазы, в к-ром участвовал идеолог и руководитель «колонизационного» движения А. М. Арнольдов (Шейнфайн; с 6 по 22 окт. 1924 г.), показало, что агробаза «совершенно не соответствует своему назначению. Хозяйство ведется недостаточно хорошо, несмотря на обилие администрации (9 человек) и рабочих рук (32 человека)» (Письма с линии // Вестн. Карело-Мурманского края. 1924. № 11. С. 4). С 1929 по 1938 г. хозяйство агробазы «Ильич» относилось к отделу рабочего снабжения треста «Свирьстрой». Помещения О. м. были заняты учреждениями агробазы (впосл. коопхоз, совхоз) «Ильич». К 1935 г. в ведении агробазы находилось 300 га паппы, была создана молочно-товарная ферма им. Е. Д. Стасовой.

В 20-х гг. XX в. была уничтожена монастырская ограда, в кон. 1932 г. закрыта и вскоре разобрана с выборкой бутового фундамента Богоявленская ц. 23 нояб. 1932 г. президиум Леноблисполкома вынес постановление о ликвидации бывшей церкви мон-ря: «Учитывая, что община пользуется двумя церковными зданиями, что противоречит ст. 10 закона о религиозных объединениях, а также принимая во внимание нужды колхоза «Ильич» в помещении для школы и клуба, новое здание Введено-Островского монастыря ликвидировать и использовать для указанных целей, древнюю церковь оставить в пользовании верующих». Во Введенском храме был устроен клуб с кинозалом, убранство утрачено. Кладбище уничтожено, кро-

ме 2 надгробных плит; колокола утрачены. Завершение колокольной снесено ураганом в 70-х гг. XX в. После 1971 г. центральная усадьба совхоза переместилась в новый пос. Рассвет. В 1961 г. в пос. Совхоз Ильич проживал 271 чел., в 2014 г. — 1 чел.

В 1991–1992 гг. обитель была передана Троицкому Измайловскому собору для организации подворья — подсобного хозяйства под началом Л. А. Коняшовой (1930–1997; 17 июня 1993 приняла постриг с именем Фекла, похоронена на новом монастырском кладбище). 27 дек. 1993 г. решением Синода был открыт жен. мон-рь под названием Введено-Оятский, а не Введено-Островский, поскольку остров на р. Ояти не образуется вслед ее обмеления; мон. Фекла назначена настоятельницей. Затем настоятельницей стала мон. Михаила (Орешко), в обители служили прикомандированные от *Александроневской лавры* иеромонахи, в частности иером. (впосл. игумен) Вениамин (Непоту; по его инициативе была написана икона преподобных Сергия и Варвары). В 1998 г. в О. м. проживали 4 монахини и неск. трудниц. С 2002 г. сестричество возглавляет мон. Иоанна (Егорова), 7 мая 2003 г. утвержденная в должности настоятельницы, с 2006 г. игуменья. Восстановительные работы велись фактически под началом настоятеля Александроневского мон-ря архим. *Лукиана (Куценко)*; ныне епископ Благовещенский и Тындинский).

До окончания ремонта Введенского собора богослужения совершались как в нем, так и в сев.-вост. корпусе. С 1993 г. на 2-м этаже корпуса временно действовала домовая ц. в честь иконы Божией Матери «Призри на смирение». До 2001 г. были отремонтированы фасады Введенского храма, устроен 2-ярусный иконостас (иконы написаны в мастерской *Тервеничского в честь Покрова Пресвятой Богородицы женского монастыря*). Во Введенском соборе находятся мощевик с частицами мощей святых Сергия Радонежского, Макария, митр. Киевского, Даниила Переяславского, Нила Столобенского, Луки (Войно-Ясенецкого) и Ионы (Атаманского), перенесенный из Александрова Свирского мон-ря, а также чтимая икона Введения во храм Пресв. Богородицы.

К 1995 г. на месте алтаря Богоявленского храма был установлен крест, в 2003 г. над местом упокоения пре-

подобных Сергия и Варвары появились 2 гробницы из карельского гранита. В 2004–2006 гг. над ними была сооружена кирпичная часовня. Над новооткрытым целебным источником построена часовня с купальней (2003–2005), рядом — деревянная водосвятная шатровая часовня в



Часовня в честь
иконы Божией Матери
«Живоносный Источник»
(2005)

и часовня с купальней
(2003–2005)

Фото: town812.ru

честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» в рус. стиле (2005).

Колокольня восстановлена с завершением в виде «древнерусского» шатра, зимой 2005 г. на нее были подняты 7 уральских колоколов, самый большой — весом 364 кг. В Троицкую родительскую субботу 2006 г. на участке Богоявленского храма была установлена памятная мраморная книга с высеченными на ней выявленными именами насельников мон-ря за всю его историю. В 2005 г. был реконструирован в стилистике старых монастырских зданий кирпичный дом 60-х гг. XX в. между келейным корпусом и колокольней. В 2005–2006 гг. была также построена монастырская стена со св. воротами, от колокольни сделан спуск к р. Ояти. К северо-западу от церкви устроено новое кладбище. О. м. владеет сельскохозяйственными угодьями (106 га). В 2005 г. был посажен сад из 70 плодовых деревьев (яблонь, вишен, слив) и 40 ягодных кустов.

На месте часовни, где стоял родительский дом прп. Александра, в пустоши Мандеры, силами Всепервого православного молодежного движения установлен крест (1996). Ранее на этом месте находилась деревянная часовня (1820). 21 сент. 2006 г. архим. Лукианом (Куценко) там была заложена часовня во имя святого (2014). За основу проекта был взят один из старейших в России деревянных храмов вмч. Георгия Победоносца в дер. Родионово (Юковичи) Подпорожского р-на

Ленинградской обл. В нояб. 2007 г. в дер. Яровщине Лодейнопольского р-на Ленинградской обл. в 25 км от обители на берегу р. Оять был образован Никольский скит. Приходской и кладбищенский 3-частный храм свт. Николая Чудотворца в рус. стиле построен в 1896 г. на участке, пожертвованном дочерью штабс-капитана Е. Н. Даниловой (архит. П. Ф. Вах-

рушев; закрыт в 1930). Старый храм разобрали и на его месте соорудили деревянную церковь. На рубеже XX и XXI вв. к О. м. был приписан скит в дер. Новинка Лодейнопольского р-на на месте упраздненного Верхнеоятского Николаевского мон-ря (в наст. время — скит Свирского мон-ря).

В С.-Петербурге обители принадлежит бывш. подворье *кашинского в честь Сретения Господня монастыря* с ц. во имя св. блгв. кнг. Анны Кашинской (Б. Сампсониевский проспект, 53), открытое в 1894 г. на Выборгской стороне на участке, пожертвованном почетным гражданином Ф. П. Кручининим. 3 апр. 1894 г. здесь была освящена часовня во имя свт. Николая Чудотворца в память спасения цесаревича Николая Александровича при покушении в Оцу (Япония), в 1901–1902 гг. построен 3-этажный каменный флигель по проекту гражданского инженера С. И. Андреева. Проект церкви на 1500 молящихся был заказан архиеп. Тверским и Кашинским *Алексием (Опоцким)* Апплакину и стал 1-м в С.-Петербурге, выполненным в неорус. стиле (1906) (РГИА. Ф. 835. Оп. 1. Д. 677). 2 сент. 1907 г. состоялась закладка, а 18 дек. 1909 г. — освящение церкви. Храм «кораблем» расположен на узком участке, его столпообразная колокольня псковского типа смещена с центральной оси. Центральный барабан, верхний цилиндрический ярус колокольни и часовня имеют шлемовидное венчание глав; фасад кубического основного объема, к к-рому примыкают трапезная и алтарная апсиды, разделен лопатками на 3 прясла и за-

вершен щипцами волнообразной формы. В декоре использовались аркатурно-колончатые пояса и майоликовые фриз (утрачены). Внутреннее пространство 4-столпной церкви разделено на 2 яруса уникальными круговыми хорами, в конструкциях к-рых использован металлопрокат. Подкупольное пространство перекрыто парусным сводом, покоящимся на широких коробовых арках. Подворье, закрытое в 1925 г., в 1994 г. было возвращено С.-Петербургской епархии в аварийном состоянии. 25 июня 1999 г. в храме возобновились службы. Установлены 4-ярусный иконостас в рус. стиле XVII в., запрестольный витраж «Богоматерь Оранта — Великая Панагия» (1996–1999); святыня — икона св. Анны Кашинской с частицей ее мощей. Управляли подворьем мон. Варвара (Горпинченко), затем инокиня София (Егорова).

Престольными праздниками являются Введение во храм Пресв. Богородицы и память преподобных Сергия и Варвары (28 июня; с 2007, когда была составлена и отдельная служба преподобным). С учреждением в 2013 г. Тихвинской епархии мон-рь находится под упр. еп. *Мстислава (Дячины)*.

Лит.: Введенский Островский заштатный мон-рь в Новоладожском у. СПб., 1873; Ист.-стат. сведения о С.-Петербургской епархии. СПб., 1873. Вып. 3; *Полферов*. Нужда научит пироги есть: Как можно заставить ослабленный организм работать // Вестн. Мурман. 1923. № 31. С. 8–10; Колонизация Карельско-Мурманского края: Справ. книжка для желающих водвориться на переселенческих участках в Карельско-Мурманском крае. Л., 1925; Мурманская железная дорога: Колонизационный отдел: Год колонизационной работы: Отчет... за 1923–1924 г. Л., 1925. С. 211–218; *Семкин Ф.* Вместо мон-ря культурное хозяйство // Карело-Мурманский край. 1929. № 2. С. 29–30; *Гоголицын Ю. М., Гоголицына Т. М.* Памятники архитектуры Ленинградской обл. Л., 1987; *Берташ А.* Введено-Оятский мон-рь // Град духовный. СПб., 2004. № 2. С. 36–37; Введено-Оятский жен. мон-рь. СПб., 2005; *Слэзкин А. В.* Произведения архитектора А. П. Апплаксына в контексте храмостроения неорус. стиля // Архит. наследство. М., 2009. Вып. 50. С. 362–379; *Иоанна (Егорова), игум.* Введено-Оятский жен. мон-рь. СПб., 2010; *она же [псевд. Мария Фишер]*. Творчество добра: Петербургский архитектор А. П. Апплаксин. СПб., 2013. С. 74–79, 96–101; *Белоножкин А. Е. С.* Петербургский епарх. архитектор А. П. Апплаксин. СПб., 2013. С. 70–75, 78–79, 144–145, 294–297, 301–302, 353; *Соловьёва И. Д.* Рельефная икона «Богоматерь Одигитрия» из Введенского Островского мон-ря на Ояти // Святыне и святыни Обонежья. Петрозаводск, 2013. С. 147–152; Календарь-справ., 2018 / МП. Тихвинская епархия. Тихвин, 2018. С. 192–201.

Прот. Александр Берташ



П, буква всех алфавитов, основанных на кириллице. В болг. алфавите 16-я по счету, в церковнослав., рус. и белорус. алфавитах — 17-я, в сербском — 19-я, в македонском и украинском — 20-я. Используется также в письменностях нек-рых неслав. народов. Русское современное название буквы — «пэ» — употребляется как существительное ср. р. («прописное П»). Название старославянское («покои») и церковнославянское («покой») представляет собой существительное муж. р. со значениями «покой, спокойствие, отдых», а также «кончина».

С формами существительного «покой» П устойчиво связано во мн. древнейших слав. азбучных акростихах, напр., в молитвах «Аз есмь свет миру»: «Покои дах всеи твари Своеи» (Кобяк, Поздеева. 1981. С. 143); «Аз есмь всему миру свет»: «Покои Мои дах праведным от суетного света» (1-я ред.) (Демкова, Дробленкова. 1968. С. 55); «Аз прежде о Господе Боже начинаю вещати»: «Покой Сын всей твари принесе от Отца посылаем» (Там же. С. 58), в др. редакции: «Покой всей твари принесе от Отца посылаем» (Петров. 1894. С. 18), в др. редакции: «Покои Сын всея твари принесе от Отца посылаем» (Кобяк. 1987. С. 148); «Аз от начала повествую с тобою, евреянине»: «Покоя доброго лишившееся, безупокоини бысте в земли чуждей» (Петров. 1894. С. 19), в др. редакции: «Покоя доброго лишишася, без упокоини бысте в земли чужех» (Кобяк. 1987. С. 149); «Аз превечен в Троицы»: «Покои и заступление будет всем верующим во Нь» (Там же. С. 155); «Аз любях вы и без числа отдаи»: «Покой в той работе поведях, послушествуя Иремеем пророком» (Петров. 1894. С. 22). Речу-

лярно в древнейших слав. азбучных акростихах П соотносится с формами глагола «покоить»: «Аз есмь, Израилю, изведый тя из дому работы»: «Покоих вас и заступих брани Иерихона твердаго» (Там же. С. 20), в др. редакции: «Покоих вы и заступих во брани Ерихона твердаго» (Кобяк. 1987. С. 151); «Аз ти благодарю Бог»: «Покоих вы в земли обещанной и избив 29 царь» (Там же. С. 153); «Аз есмь Бог первый»: «Покоих вас, а вы не разуместе» (Демкова, Дробленкова. 1968. С. 59). Значительно реже (в единичных случаях) в азбучных акростихах П соотнесено со словами: «правда» — в молитве «Аще хощещи мудрости святых»: «Правда от смерти избавляет, пьянство в человецех самохотное бесование» (Кобяк. 1987. С. 145); «праведный» — «Аз есмь всему миру свет»: «Праведнаго Сына Божия» (2-я ред.) (Там же. С. 155); «просветить» — в молитве «Аз Тебе припадаю, милостиве»: «Просвети очи сердечными в любовь Твою» (1-я ред.) (Там же. С. 147); «простирать» — в молитве «Аз Тебе припадаю, милостиве»: «Простери ми десницу, милостиве, уязвену сущую разбойники» (2-я ред.) (Соболевский. 1902. С. 34); «просищий» — в азбучной молитве свт. Константина, еп. Преславского: «Просящу ему помощи от тебе» (Степанов. 1997. С. 421); «надший» — «Азбука об Адаме»: «Падшего Моего во веки не оставлю» (Демкова, Дробленкова. 1968. С. 60); «паки» — «Аз любях вы и без числа отдаи»: «Паки второй вы работе поведях, послушествуя Иеремием пророком» (2-я ред.) (Кобяк. 1987. С. 152); «Пилат» — «Аз есмь Бог»: «Пилату Мя предасте» (Демкова, Дробленкова. 1968. С. 59); «при-
трань» — в азбучных стихирах бель-

ческого погребения в составе Требника: «Притрань час и днь страшнь есть» (Загребин. 1981. С. 80).

В русском и церковнослав. языках П обозначает звуки [п] и [п']: правда, почерк, побѣда, плащаница, письмо, степь, персты, падь.

Начертание П в кириллице восходит к унциальному варианту греч. буквы «пи» (Π), к-рая по рисунку представляет собой прямоугольную трансформацию финик. знака «пе» («рот») 2.

В древней кириллице начертание **Пп** приближалось к совр. начертанию буквы и в дальнейшем в уставных почерках не подвергалось существенным изменениям: 2 вертикальные параллельные мачты с прямым горизонтальным покрытием, совпадающим по длине с полной шириной буквы либо незначительно превосходящим ее, т. е. слегка выступающим, — **ПпПп**. Симметричная форма буквы варьировалась от прямоугольной (в Саввиной книге, Супрасльском сборнике, Добромировом Евангелии, Охридском Апостоле, Остромировом Евангелии) до приближающейся к квадрату (в Изборнике 1073 г., Изборнике 1076 г., Архангельском Евангелии).

В надписи мон-ря Морача 1252 г. появляется модификация с пересечкой в середине перекладины **П**, к-рая наблюдается в памятниках южнслав. эпиграфики до кон. XIV в. В XV в. эта модификация была зафиксирована лишь в надгробной надписи Родопа из Метохии 1436 г. (Томовић. 1974. С. 22).

В полууставе XIV–XV вв. помимо основного начертания, продолжающего соответствующее уставное, возникают варианты с нарушенной симметрией — мачтами разной длины и соответственно наклонным

покрытием П П, а также варианты с дугой вместо прямого покрытия П.

В новгородских берестяных грамотах с XI до сер. XV в. основное относительно симметричное начертание П сохраняется почти в неизменном виде П П П. До кон. XIII в. грамоты дают модификации с покрытием, значительно выступающим либо с обеих сторон, либо с одной стороны П П П П. Со 2-й четв. XII до кон. XIV в. наблюдаются модификации с нижними засечками П П П П (Зализняк. 2000. С. 180–181).

В скорописи XV в. написание П мало меняется по сравнению со своими полууставными прототипами — симметричными, несимметричными, с дугой вместо прямого покрытия П П П, такие начертания сохраняются до XVII в. включительно. В XV в. возникают и новые графические типы: 1) напоминающий по форме совр. рукописную строчную букву «и» П, модификации к-рого с покрытием разной формы — прямым, изогнутым, с длинным хвостом П П П — характерны для укр. скорописи XVII в.; 2) напоминающий строчную греч. букву π («пи») с J-образной левой мачтой и выступающим влево изогнутым или загнутым вниз покрытием, к-рый в XVII в. получит развитие в украинской (П П), белорусской (П) и великорусской (П) скорописи; при этом в модификациях этого типа покрытие может переходить в длинный хвост, который пресекает обе мачты и образует обращенную влево петлю (в укр. почерках) П П или опускается вниз под строку и закругляется вправо (в украинских и белорусских почерках) П. В XVI в. в московской и белорусской скорописи бытует начертание с изогнутыми дугообразными мачтами и дугообразным покрытием П. К этому же времени относится появление специфического типа, похожего на букву Л с навесом, вытянутым влево П, который с XVII в. распространяется как в великорусских (П П П П), так и в украинских (П П) почерках. Также в московской скорописи XVII в. представлен вариант наподобие лат. строчной «п» П.

Начертание печатной кириллической буквы до XVIII в. воспроизводило основной симметричный тип с прямоугольным верхом — П. В ходе азбучной реформы Петра I в 1-м

варианте гражданского шрифта (1707–1708) было установлено начертание в виде латинской строчной буквы «п» для прописной буквы П и в качестве варианта наряду с прямоугольным типом для строчной пп. Такие начертания представлены в 1-й книге, набранной гражданским шрифтом в его первоначальном варианте, — «Геометрія, славенскі семлемеріе» (1708). Однако в учебной Азбуке 1710 г. п-образное начертание строчной и прописной букв было устранено, и во 2-й версии гражданского шрифта Петр I утвердил только прямоугольное начертание. Его совр. вариант, оформившийся на основе ренессансного шрифта «антиква», и вошел в широкий обиход. Совр. рукописные строчная и прописная буквы П п ведут свое происхождение от канцелярского письма нач. XIX в. В серб. кириллице рукописная строчная буква совпадает по форме с рукописной строчной буквой «и» с покрытием сверху а.

В глаголице, согласно наиболее распространенной т. зр., начертание буквы П восходит к одному из минускульно-скорописных вариантов греч. буквы «пи» — π, представляя собой его петлеобразную трансформацию: П П П. По др. версии, прототипом глаголического начертания могли послужить знаки эфиоп. алфавита «гы» П, «гу» П, «мо» П, арм. алфавита «да» П, груз. алфавита «вин» П или албан. алфавита «'» П.

В отличие от большинства букв глаголицы в начертании глаголической буквы П отсутствует вертикальная или горизонтальная симметрия. По своей структуре глаголическая буква П обнаруживает отдаленное сходство с глаголической буквой Б («буки») Б. Справа от мачты расположена петля, которая соединяется с мачтой выходящим из ее верхней точки горизонтальным штрихом. Мачта чаще всего стоит строго вертикально, лишь иногда имеет незначительный наклон влево. Петля может иметь разную форму: неправильной округлости (в Зографском Евангелии, Ассеманиевом Евангелии, Синайском Евхологии (см. Синайские находки 1975 г.)), четырехугольника (у 2-го писца Синайской Псалтири (см. Синайские находки 1975 г.), в Охридских глаголических листках, Рильских глаголических листках), почти правильного квадрата (в Парижском

абecedарии) П П П. Как правило, петля доходит до середины уровня строки П, однако иногда опускается и ниже, в единичных случаях достигая нижней линии строки П П (в Рильских глаголических листках, у 2-го писца Синайской Псалтири). От мачты на уровне ее середины может отходить горизонтальный штрих, в большинстве случаев налево П, изредка направо (в Мариинском Евангелии). Внизу мачта также может иметь небольшую засечку, к-рая иногда трансформируется в самостоятельный штрих, поднимающийся вверх слева направо (в 1-м почерке Синайской Псалтири, в Синайском Евхологии) П П.

В лит-ре высказывалось предположение, что в первоначальном варианте глаголической азбуки существовала еще одна буква со звуковым значением [п] или [п'] (?) — «пе» («пѣ»), которая была 26-й по счету и занимала место после буквы Г («омега»). Основанием для такого предположения служат данные сочинения Черноризца Храбра «О письменах», древнейших слав. азбучных акростихов и абecedариев. Название буквы «пѣ» представлено в перечне слав. букв, отражающем глаголический алфавит, в редакции Московского списка трактата Храбра «О письменах» (Ягич. 1885/1895. С. 301). Название «пе» (лат. «ре») обнаруживается в Парижском абecedарии, однако в нем оно помещено над изображением глаголической буквы Ц («ци») — Ц. В ряде слав. азбучных акростихов между стихами, соотносящимися с буквами Г («омега») и Ц («ци»), помещен стих, 1-е слово к-рого начинается на «не-» или «пѣ-», — «печаль» в Азбучной молитве свт. Константина, еп. Преславского: «Печаль мою на радость предложи» (Степанов. 1997. С. 421); «пѣснь» в молитве «Аз Тебе припадаю, милостиве»: «Пѣсньми Ти пою, припадаю, просвети ми душу и ум, Спасе» (1-я ред.); «Пѣсне Ти воспою, припадаю, просвети душу мою и ум» (2-я ред.) (Соболевский. 1902. С. 34, 36) и в стихирах 6-го гласа на предпразднство Богоявления: «Пѣсньми непрестанно Те шестокрылати славятъ. Христе бес покоа» (Јовановић-Ступчевић. 1981. С. 111). В Мюнхенском абecedарии между Г («омега») и Ц («ци») без указания на название помещено начертание некой буквы, напоминающее

перевернутое изображение буквы Ш («ща»). На основании этого была выдвинута гипотеза о том, что место, на к-ром находилась буква «пе», с дальнейшим развитием алфавита стала занимать буква Щ («ща»). Иное решение было предложено В. Ткадльчиком, полагавшим, что «пе» — это название буквы, не имеющее ничего общего с ее фонетическим значением, к-рое он определял как [k'] (*Tkadlčik*. 1971. S. 363). Согласно др. т. зр., буква «пе» имела звуковое значение [ф] и была введена в первоначальную глаголицу наряду с буквой Ф («ферт») с целью передать различие между греч. звуком [ph] и латинским [f]. Впосл. это различие было утрачено, что и способствовало исчезновению буквы «пе» (*Флоря*. 1981. С. 180–181).

В пермской азбуке, созданной свт. Стефаном в посл. четв. XIV в. для обращения в христианство финно-угорских народов, буква П имеет начертание, представляющее собой стилизацию начертания кириллической буквы с развернутой вверх левой мачтой и наклонной влево правой мачтой 𐌱 𐌶 𐌶.

В рус. языке П употребляется в составе нек-рых сокращений: и т. п. — и тому подобное, М. П. — место для печати (на бланках), к/п — код подразделения.

В кириллице, следующей за греко-византийской цифровой системой, П обозначает число 80. В глаголице, в к-рой числа обозначались буквами в порядке их следования в азбуке, имеет числовое значение 90.

В церковнослав. тайнописи, в системе простой литореи («тарабарская азбука»), основанной на взаимозамене согласных букв, одинаково отстоящих от начала и конца алфавита, П передается через Н. В числовой тайнописи, т. н. византийской, основанной на взаимозамене букв, имеющих числовое значение и составляющих в сумме предел порядка, П передается через К (числовое значение 20), поскольку $80+20=100$. В тайнописи «Лаодикийского послания» — «литореи в квадратах», смысл соотношения алфавитных рядов к-рой неясен, П 1-го ряда алфавита соотносится с М 2-го ряда, а П 2-го ряда — с Т 1-го ряда.

Лит.: *Срезневский И. И.* Славяно-русская палеография XI–XIV вв. СПб., 1885; *Ягич И. В.* Рассуждения южнослав. и рус. старшпы о церковнослав. языке. СПб., 1885/1895. С. 301; *Петров А.* К истории букваря // *Рус. школа*. СПб., 1894. № 4. С. 18–21; *Соболевский А. И.*

Славяно-русская палеография. СПб., 1902 [Т. 2]; *он же.* Церковнослав. стихотворения IX–X вв. и их значение для изучения церковнослав. яз. // *Тр. XI Археол. съезда*. М., 1902. Т. 2. Отд. 2. С. 34–36; *Шляткин И. А.* Рус. палеография: По лекциям, читанным в Имп. С.-Петербургском Археол. ин-те. СПб., 1913; *Лавров П. А.* Палеографическое обозрение кирилловского письма. Пг., 1915. (ЭСФ; Вып. 4.1); *Карский Е. Ф.* Слав. кирилловская палеография. Л., 1928. С. 197; *Сперанский М. Н.* Тайнопись в юго-слав. и рус. памятниках письма. Л., 1929. С. 74–75; *Селищев А. М.* Старослав. язык. М., 1951. Ч. 1. С. 45, 47; *Черепнин Л. В.* Рус. палеография. М., 1956. С. 154–156, 243–244, 248–249, 361–362, 365–366, 378–384; *Тихомиров М. Н., Муравьев А. В.* Русская палеография. М., 1966. С. 34; *Демкова Н. С., Дробленкова Н. Ф.* К изучению слав. азбучных стихов // *ТОДРЛ*. 1968. Т. 23. С. 27–61; *Tkadlčik V.* Systém hláskové abecedy // *Studia palaeoslovenica*. Praha, 1971. S. 357–378; *Томовић Г.* Морфологија ћириличких натписа на Балкану. Београд, 1974. С. 22; *Шицгал А. Г.* Рус. типографский шрифт. М., 1974. С. 37, 40–41, 44, 50; *Панащенко В. В.* Палеография украинского скоропису 2-й пол. XVII ст. К., 1974. С. 39–41, 49, 54, 59, 63, 67; *Загребин В. М.* Заупокойные стихиры Азбуковны в сербском Требнике XIII в. // *АрхПр*. 1981. Кн. 3. С. 80; *Јовановић-Стипчевић Б.* Текстопошка условљеност састава и броја слова старословенске азбуке приеа «Стихирима на Рођење и Крштење» у српском препису // Там же. С. 111; *Кобяк Н. А., Поздеева И. В.* Славяно-рус. рукописи XV–XVI вв. Науч. б-ки МГУ. М., 1981. С. 143; *Флоря Б. Н.* Сказания о начале слав. письменности. М., 1981. С. 180–181; *Кобяк Н. А.* Азбуки толковые в сборнике XVII в. собр. МГУ № 1356 // Из фонда редких книг и рукописей Науч. б-ки Моск. ун-та. М., 1987. С. 142–156; *Истрин В. А.* 1100 лет слав. азбуки. М., 1988. С. 159–176; *Лурье Я. С., Григоренко А. Ю.* Курицын Федор Васильевич // *СККДР*. Вып. 2. Ч. 1. С. 504–510; *КМЕ*. 1995. Т. 2. С. 573–575; 2003. Т. 3. С. 27–28; *Степанов Ю. С.* Константы: Словарь рус. культуры: Опыт исслед. М., 1997. С. 421; *Зализняк А. А.* Палеография берестяных грамот и их внестратиграфическое датирование // *Янин В. Л., Зализняк А. А.* Новгородские грамоты на бересте. М., 2000. Т. 10: Из раскопок 1990–1996 гг. С. 152–217.

Е. А. Кузьмина

ПАВЕЛ, ап. (пам. 29 июня) (не входит в число Двенадцати апостолов — см. в ст. *Апостолы*), вместе с ап. *Петром* традиционно называется «первоверховным»; миссионер, один из богословов первоначального христианства, автор ряда Посланий, вошедших в состав канона НЗ (см. в ст. *Канон библейский*).

Источники. Основным источником биографических сведений о П. является кн. *Деяния святых апостолов* (далее везде кн. *Деяний*). Она включает подробное описание той части биографии П., к-рая начинается его обращением и заканчивается прибытием в Рим. Др. важным источником являются Послания П. В них он лишь эпизодически каса-



Ап. Павел.
Фреска придела
апостолов Петра и Павла
собора Св. Софии в Киеве.
40-е гг. XI в.

ется деталей своей биографии, основное внимание уделяя богословским и нравственным вопросам. Тем не менее в ряде случаев эти источники являются взаимодополняющими. Также имеется ряд дополнительных источников, на основании которых можно с долей вероятности восстановить события последних лет жизни П.

Книга Деяния святых апостолов представляет собой 2-ю часть дилогии, 1-й частью к-рой является Евангелие от Луки (см. в ст. *Лука*, ап. и евангелист). Обе книги обращены к одному и тому же адресату (ср.: Лк 1. 1–4; Деян 1. 1–3). Относительно времени написания кн. *Деяний* высказывались самые разные т. зр.

В эпоху расцвета рационалистической критики НЗ (2-я пол. XIX — нач. XX в.) нек-рые ученые датировали книгу П в. (в частности, представлятели т. н. тюбингенской школы в XIX в.; в XX в. — лишь очень немногие, напр.: *Burkitt*. 1911. P. 105–110; *O'Neill*. 1961. P. 21, 26). Затем датировка была сдвинута к кон. I в., тем не менее мн. ученые доказывали, что книга написана после разрушения Иерусалима в 70 г. (напр.: *Fitzmyer*. 1998. P. 54–55; *Bornkamm*. 1995. P. XX; *Левинская*. 1999. С. 32). Такая датировка по-прежнему преобладает среди ученых (см.: *Keener*. 2012–2015. Vol. 1. P. 383–400 (обзор мнений), 400–401 (автор статьи под-

держивает мнение о том, что кн. Деяний была написана после 70 г.); о дискуссии по данному вопросу см. в ст. *Деяния святых апостолов*). В то же время все большее признание получает мнение о том, что книга была написана в 60-х гг. I в. (см., напр.: *Kistemaker*. 1990. Р. 22–24; *Köstenberger, Scott Kellum, Quarles*. 2009. Р. 331, 333–334; *Williams*. 1990. Р. 13; *Schnabel*. 2012. Р. 27–28).

Основными доказательствами того, что кн. Деяний написана до 70 г., являются внутренние факторы: в тексте не упоминается ни «иудейская война», предшествовавшая захвату Иерусалима войсками Тита, ни саморазрушение Иерусалима — события, к-рые не могли бы пройти мимо внимания 1-го церковного летописца, если бы он писал после них. И самое важное: в книге не говорится о смерти П., текст заканчивается описанием жизни апостола, когда он находился в Риме, «проповедуя Царствие Божие и уча о Господе Иисусе Христе со всяким дерзновением невозбранно» (Деян 28. 31). Невозможно было бы завершить книгу на такой оптимистической ноте, если бы было известно о том, как П. закончил свои дни.

Автор кн. Деяний упоминает об убийстве царем Иудеи Иродом (Агриппа I Ирод) *Иакова Зеведеева*, брата Иоанна (Деян 12. 2), но ни слова не говорит о смерти *Иакова*, брата Господня, к-рую *Иосиф Флавий* датирует 62/63 г. (*Ios. Flav. Antiq.* XX 9. 1). В книге не упоминаются гонения на христиан при имп. *Нероне* и рим. власти в целом описаны в благоприятном свете. Богословский язык и церковная терминология (по сравнению с Иоанновым корпусом и Посланиями Павла) менее разработаны (см. в ст. *Деяния святых апостолов*).

Вся совокупность внутренних факторов свидетельствует о том, что кн. Деяний написана при жизни П. Более того, автор книги вопреки мнению мн. ученых был очевидцем описываемых в ней событий — если не всех, то по крайней мере нек-рых. Об этом свидетельствуют т. н. мы-отрывки, в которых ап. Лука, до того повествовавший о событиях в 3-м лице, неожиданно вводит 1-е лицо мн. ч., указывающее на его участие в происходившем (Деян 16. 10–16; 20. 5–15; 21. 1 – 15; 27. 1 – 28. 16) (подробный обзор мнений ученых см. в: *Keener*. 2012–2015. Vol. 3. Р. 2350–

2374) (см. также в ст. *Деяния святых апостолов*). Участие ап. Луки в жизни П. подтверждается и свидетельством текстов Посланий Павла. В Послании к Филимону апостол включает Луку наряду с Марком в список, состоящий из 4 своих сотрудников (Флм 24); ср.: Кол. 4. 14; 2 Тим 4. 10) (об идентичности упоминаемого в указанных источниках ап. Луки и об исторических преданиях о нем см. в ст. *Лука*, ап.).

В научной лит-ре существует мнение, что т. н. Павел Деяний отличается от Павла Посланий в лучшую сторону: автор кн. Деяний якобы идеализирует апостола (см., напр.: *Lentz*. 1993. Р. 171; *Barrett*. 1994. Р. 161), тем не менее параллели между кн. Деяний и Посланиями весьма многочисленны (об этом см., напр.: *Wittherington*. The Paul Quest. 1998. Р. 327–331 — список включает 33 места; на эту же тему см.: *Левинская*. 2008. С. 52–57; *Иларион (Алфеев)*. 2017. С. 16–17). Информация из кн. Деяний о событиях жизни П. нередко пересекается с информацией из Павловых Посланий. Автор кн. Деяний не цитирует Послания П. и не упоминает о них, несмотря на то что весьма подробно описывает его путешествия (это может служить дополнительным подтверждением того факта, что ап. Лука писал при жизни П., когда его послания еще не имели широкого хождения).

Кн. Деяний содержит 11 речей П., отличающихся одна от другой по длине и структуре текста (Деян 13. 16–41, 46–47; 14. 15–17; 17. 22–31; 20. 18–35; 22. 1, 3–21; 23. 1, 3, 5, 6; 24. 10–21; 25. 8, 10–11; 26. 2–23, 25–27, 29; 27. 10, 21–26, 31, 33–34; 28. 17–20, 25–28; в список не включены короткие реплики, такие как Деян 18. 6 или 21. 13). Ученые спорят о том, являются ли речи персонажей кн. Деяний (в общей сложности составляющие ок. трети от общего объема ее текста — *Smith*. 1991. Р. 9, 40) букв. воспроизведением того, что тот или иной апостол (Петр, Стефан, Иаков, П.) говорил в каждом конкретном случае, или конспективным изложением, передающим лишь суть его слов, или вообще текстом, созданным самим автором книги (обзор мнений см.: *Keener*. 2012–2015. Vol. 1. Р. 308–310). Можно допустить, что степень соответствия речей в записи ап. Луки тому, что говорилось в действительности, установить практически невозможно. Однако между

речами П. в Деяниях и сохранившимися посланиями П. имеются существенные параллели (см., напр.: *Walton*. 2000. Р. 140–185; *Kistemaker*. 1990. Р. 11–12; *Porter*. 1999. Р. 117–118), это свидетельствует в пользу того, что ап. Лука старался передавать речи П. с максимальной возможной точностью, даже если существенно сокращал их в силу необходимости (см.: *Иларион (Алфеев)*. 2017. С. 15–16).

Послания ап. Павла составляют значительную часть НЗ. В этих текстах, адресованных разным церковным общинам, П. поднимает важнейшие вопросы, касающиеся основ христ. веры, устройства Церкви, личной, семейной и социальной этики.

В НЗ насчитывается 14 Посланий, к-рые церковная традиция приписывает П. К кон. IV в. сложилась ситуация, когда на Востоке было признано авторство 14 Павловых Посланий, а на Западе высказывались сомнения относительно авторства Послания к Евреям (*Euseb. Hist. eccl.* 3. 5) (см. в статьях *Канон библейский*, *Евреям послание*).

Авторство П. устанавливается прежде всего на основании того, что вступительная часть каждого из них, за исключением Послания к Евреям, начинается с его имени. Некоторые содержат имя П. также в основной части текста (2 Кор 10. 1; Гал 5. 2; Еф 3. 1; Кол 1. 23; Флм 9). Отсутствие имени П. в тексте Послания к Евреям уже в раннюю эпоху породило споры о его авторстве. Современные ученые почти единогласно, за редким исключением, считают Послание к Евреям не принадлежащим перу П. (аргументы см. в ст. *Евреям послание*).

Относительно авторства др. Посланий мнения ученых расходятся. Большинство считает подлинными 7 Посланий Павла: к Римлянам, 1-е и 2-е к Коринфянам, 1-е к Фессалоникийцам, к Галатам, к Филиппийцам, к Филимону (*Bruce*. 1977. Р. 23). О 2-м Послании к Фессалоникийцам и о Послании к Колоссянам мнения в ученом сообществе разделились (подлинность Послания к Колоссянам отстаивают, напр.: *Ernst*. 1989. С. 373; *Percy*. 1946. С. 66, 136 и др.; *Lohmeyer*. 1953. С. 12 и некоторые др.; в качестве псевдоэпиграфа послание рассматривают: *Sumney*. 2008. Р. 6; *Standhartinger*. 1999. С. 1–3; *Pokorný*. 1987. С. 2–4; *Lohse*. 1977.

S. 133–140, 249–257 и др. исследователи (см. также в ст. *Колоссянам послание*); подлинным 2-е Послание к Фессалоникийцам считают: *Stuhlmacher*. 1999. S. 59; *Niebuhr*. 2011. S. 275; *Malherbe*. 2003. P. 375; его неаутентичность признают: *Braun*. 1962; *Holland*. 1988. P. 129; *Hughes*. 1989. P. 95; *Reinmuth*. 1998. S. 159–161 и др. специалисты). Послания к Ефессянам, 1-е и 2-е к Тимофею, а также Послание к Титу большинство ученых относят к числу псевдоэпиграфов. (Подлинным Послание к Ефессянам признают: *Roos*. 1974. P. 215 (сторонник «гипотезы секретаря»); *Scott*. 1942. P. 121 sqq.; *Bruce*. 1961; псевдоэпиграфическим — *Schmid*. 1928; *Pokorný*. 1965; *Gnilka*. 1971; *Dibelius*, *Greeven*. 1953. Аргументы против Павлова авторства т. н. Пастырских посланий развиваются в работах: *Merz*. 2004. S. 72–86; *Kümmel*. 1983. S. 326; в пользу аутентичности — *Reicke*. 1976; *Towner*. 2006. P. 88.) Иногда их называют «второпавловыми», имея в виду, что они в действительности принадлежат неизвестным ученикам и последователям П. (см., напр.: *Schnelle*. 2013. S. 355 ff.).

Сомнения в авторстве П., высказываемые исследователями относительно тех или иных Посланий, обычно основаны на их стилистических особенностях. Так, напр., отмечают, что только в 3 т. н. Пастырских посланиях (1 и 2 Тим, Тит) многократно встречаются формулы «верно слово» (1 Тим 3. 1; 2 Тим 2. 11), «верно и всякого принятия достойно слово» (1 Тим 1. 15), «слово сие верно и всякого принятия достойно» (1 Тим 4. 9), «слово это верно» (Тит 3. 8). В др. Посланиях подобные выражения не обнаруживаются. На этом основании, а также на основании наличия в Пастырских посланиях многочисленных *hara*х *legomena* делают вывод о том, что эти Послания не принадлежат П. Указывают также на признаки более позднего богословского развития: на упоминание гнозиса как ереси, от к-рой хотят отделиться (1 Тим 6. 20), а также на нек-рое смещение акцентов по сравнению с сотериологией и христологией Посланий, признаваемых аутентичными (см., напр.: *Herzer*. 2013).

Как бы то ни было, недопустимым упрощением является представление о том, что один автор должен на протяжении всей лит. деятельности придер- живаться одного и того же

стиля и пользоваться одним и тем же словарем. У одного и того же человека на разных этапах его жизни могут возникать и исчезать те или иные особенности речи (как письменной, так и устной). Свою лепту в стилистическое оформление текста могли внести и помощники, писавшие под диктовку автора, тогда как отсутствие или смена помощника могли привести к изменениям в стиле Посланий. Так, напр., в 6 Посланиях (2 Кор, Флп, Кол, Флм, 1 и 2 Фес) Тимофей фигурирует в качестве со-



Ап. Павел проповедует евреям.
Миниатюра
из Деяний и посланий апостолов.
Нач. XII в.
(Walters. W. 533. Fol. 291r)

автора (т. е. вероятного помощника) П., тогда как в 2 Посланиях к Тимофею он является адресатом. На этом основании один из исследователей выдвигает следующее предположение: «...некоторые отличия между Пастырскими посланиями и другими посланиями Павла объясняются тем фактом, что Пастырские послания написаны самим Павлом, в то время как большинство остальных посланий были написаны с большой долей участия, особенно со стороны Тимофея» (*Prior*. 1989. P. 45). Согласно др. предположению, тюремное заключение П. оказало влияние на его стиль (*Hitchcock*. 1928).

Кроме того, некоторые Послания объявляются неподлинными по прямо противоположному признаку — стилистическому или даже частичному текстуальному сходству с подлинными Посланиями П. Так, напр., Послание к Ефессянам мн. ученые считают переделкой Послания к Колоссянам, сделанным позднейшим автором, поскольку нек-рые фразы этих Посланий идентичны. Однако невозможно исключить того, «что

Павел, по тогдашнему обыкновению, переписывал копию готового письма в отдельную записную книжку, чтобы потом иметь возможность справляться с текстом, сочиняя последующие послания» (*Мецгер*. 2013. С. 234).

Еще один подход, очевидно, основан на одностороннем и предвзятом отношении к «историческому Павлу», образ которого моделируется в соответствии со вкусами и с предпочтениями ученых и в результате все, что не укладывается в этот образ, отсекается как неподлинное. Так, напр., нек-рые ученые усматривают серьезные идейные противоречия между подлинными и неподлинными, с их т. зр., Посланиями П. Так, напр., М. Борг и Дж. Д. Кроссан, сравнивая то, что говорится на тему рабства в приписываемых П. Посланиях, приходят к выводу о том, что существовало 3 образа П.: радикал, консерватор и реакционер. П.-радикал в Послании к Филимону требует от своего адресата принять обратно беглого раба *Онисима*, притом «принять его навсегда, не как уже раба, но выше раба, брата возлюбленного» (Флм 15–16). П.-консерватор в Посланиях к Колоссянам и к Ефессянам призывает рабов повиноваться господам (Кол 3. 22–4. 1; Еф 6. 5–9). П.-реакционер в Послании к Титу предлагает ему увещивать рабов «повиноваться своим господам, угождать им во всем, не прекословить, не красть, но оказывать всю добрую верность» (Тит 2. 9–10). Только Послания П.-радикала, с т. зр. Борга и Кроссана, являются подлинными; Послания П.-консерватора — это те, к-рые он, вероятно, не писал, а Послания П.-реакционера — те, что он точно не писал (*Borg, Crossan*. 2009. P. 30–48).

В целом с известной долей уверенности можно говорить о тенденции к признанию подлинными большинства, если не всех Посланий, дошедших до нас под именем П. (*Швейцер*. 1996. С. 216). Этому немало способствует совершенствование методов стилистического анализа, применяемых к древним памятникам литературы. На основании анализа слов и словосочетаний, используемых в корпусе Павловых Посланий, в частности совр. статистическим и стилометрическим методами, ученые приходят к выводу, что деление этого корпуса на «подлинные», «второпавловы» и «подложные» являет-



Ап. Павел диктует Тимофею
Послание к Колоссянам.
Миниатюра из Нового Завета.
1045 г.
(Paris. gr. 223. Fol. 6v)

ся научным конструктом, не имеющим под собой реальных оснований (Barr. 2004. P. 94, 131). Все 13 Посланий (к ним не относится Послание к Евреям) содержат особенности, позволяющие атрибутировать их одному автору. Более того, те внутренние противоречия, к-рые нередко усматривают в Павловых Посланиях, могут во мн. случаях объясняться изменением ситуации и контекста, в к-рых появлялись те или иные Послания. П. не был богословом, обязанным следовать некоему четко сложившемуся вероучительному консенсусу: он был творцом богословия, рождавшегося в ответ на ситуацию, с к-рыми он сталкивался в реальной жизни (Ibid. P. 129). Если одна ситуация требовала одного ответа, то в др. подобной ситуации аналогичный ответ мог быть изменен (подробнее см.: Иларион (Алфеев). 2017. С. 531–541).

Послания П. расположены в НЗ в порядке, обусловленном прежде всего объемом текста и их вероучительной значимостью. На 1-м месте стоит самое длинное — к Римлянам. За ним следуют 1-е и 2-е к Коринфянам, по длине занимающие соответственно 2-е и 3-е места в корпусе из 13 посланий. Далее следуют Послания к Галатам, к Ефессянам, к Филиппийцам, к Колоссянам, 1-е и 2-е к Фессалоникийцам — всего 9 По-

сланий, адресованных церковным общинам. За ними следуют 4 Послания, адресованные конкретным лицам (в порядке уменьшения объема): 1 и 2 Тим, Тит и к Филимону. Последним в собрании Посланий помещается Послание к Евреям, уступающее по объему только Посланию к Римлянам и 1-му Посланию к Коринфянам.

Порядок, в к-ром Послания П. расположены в изданиях НЗ, не соответствует тому, в к-ром они предположительно были написаны (ср. предисловие в: Ioan. Chrysost. In Rom. Praef.). О совр. реконструкции хронологического порядка, в к-ром Послания могли появляться, см. в разд. «Канон Нового Завета» в ст. Канон библейский, а также в соответствующих статьях о Посланиях П.

Другие источники. Данные о жизни П., к-рые можно почерпнуть из кн. Деяний и Павловых Посланий, дополняются сведениями, сохранившимися в предании раннехрист. Церкви. Эти сведения в основном касаются последнего периода жизни П. — того, который выходит за хронологические рамки кн. Деяний. Они сохранились у авторов II в. — Игнатия Богоносца, Поликарпа Смирнского и Ириней Лионского, у авторов III в. — Тертуллиана и Лактанция, у писателей IV в. — Иеронима, Евсевия Кесарийского и Иоанна Златоуста. Важными для восстановления исторического контекста жизни П. являются сочинения иудейских, греческих и римским историков, посвященные этому периоду.

Биография. Детство, юность, образование. Вопрос о дате рождения П. не имеет окончательного решения. В рассказе из кн. Деяний о гибели первомч. Стефана во время гонений от иудеев Савл назван «юношей» (νεανίος; возможно, в возрасте 20 с небольшим лет). Это является важным указанием на возраст П. Убиение Стефана, вероятно, произошло в 33 г. по Р. Х. (согласно Евсевию Кесарийскому, мученичество Стефана совпало по времени с избранием ап. Иакова епископом Иерусалимской Церкви — Euseb. Hist. eccl. II 1. 1–2; в «Хронике» оно датируется 1-м годом 203-й олимпиады и 19-м годом правления Тиберия — Idem. Die Chronik // GCS. 20. S. 213, что соответствует 33 г. по Р. Х.). Если к этому моменту П. было от 20 до 25 лет, значит, он род. между 9 и 14 гг. по Р. Х.

П. род. в киликийском г. Тарсе (ныне Тарсус, Турция), по месту рождения он неск. раз назван Тарсянином (Деян 9. 11; ср.: 21. 39; 22. 3; 23. 34); у блж. Иеронима зафиксирована др. традиция: П. «происходил... из города Гискалеса в Иудее. После захвата города римлянами родители увезли мальчика с собой в киликийский город Тарс» — Hieron. De vir. illustr. 5 // PL. 23. Col. 615 (на каком предании Иероним основывает это утверждение, неизв.). Тарс был столицей Киликии, исторической области на юго-востоке М. Азии, входившей в состав Римской империи (с 27 г. в составе пров. Сирия, Киликия и Финикия, с 70-х гг. I в. получила статус провинции, управлялась претором). Будучи крупным ремесленным и торговым центром (Johnson. 1981. P. 11), Тарс был также центром культуры, науки и образования (Strabo. Geogr. 14. 5, 12–13). Провинция отличалась этническим разнообразием, в ней компактно проживали также евр. переселенцы (Philo. Leg. Gai. 36). Греч. язык был основным языком Тарса, поэтому П. должен был с детства свободно владеть им наряду с арамейским (ср.: Деян 21. 37).

Достоверных сведений о том, что П. получил греч. образование, нет, также неизвестно, сколько лет он провел в Тарсе. По мнению ряда исследователей (см., в частности: Hengel. 1991. P. 2–3), в Посланиях П. не высказывает глубокого знания греч. философии, литературы или поэзии; те немногие философские максимы, которые он цитирует, существовали независимо от своих литературных источников в качестве пословиц. Это относится также к единственной во всем корпусе его посланий цитате из греческой поэзии: «Худые сообщества развращают добрые нравы» (1 Кор 15. 33) (Менандр. Фаида. 157 // Он же. Комедии: Фрагменты. М., 1982. С. 312 — «дурная дружба губит нравы добрые»). Данная цитата стала крылатым выражением, и ее использование вовсе не означает знакомство П. с греч. трагедией (Лозе. 2010. С. 9). Вместе с тем возможность того, что родным языком П. был греческий и что П. был неплохо образован по греко-римским меркам, исключить нельзя. Анализ риторики Посланий П. позволяет в целом заключить, что «Павел, как сын римского гражданина, получил в своем родном эллинистическом



Базилика
ап. Павла в Тарсусе,
Турция. 1112 г., 1862 г.
Фото: СееДес

городе филологическое образование в его общей греко-эллинистической форме» (Vegge. 2006. S. 494).

Будучи гражданином Тарса (Деян 21. 39) (см.: Hengel. 1991. P. 4–6), П. от рождения имел римское гражданство (Деян 16. 35–39; 22. 25–29; 25. 10–12; обзор дискуссии см.: Keener. 2012–2015. Vol. 3. P. 2517–2527). Рим. гражданин пользовался значительными привилегиями по сравнению с прочими жителями империи. Его нельзя было подвергнуть бичеванию, связать, заковать в кандалы, пытаться; нельзя было передать его дело из рим. судебной юрисдикции в к.-л. иную. Даже казни для рим. граждан, осужденных на смерть, были более «гуманными», чем для прочих, так, напр., римского гражданина нельзя было распять на кресте (см.: Hengel. 1977. P. 39–45). Во времена П. рим. гражданство можно было получить неск. способами: по рождению, отслужить много лет в армии, получить в награду, в дар, купить за деньги (Rapske. The Book of Acts. 1994. P. 86). П. родился римским гражданином, следов., по одной из указанных причин, римским гражданином был его отец.

О своем евр. происхождении П. упоминает неоднократно (Рим 11. 1; 2 Кор 11. 22; Флп 3. 4–5). Слово «еврей», которым он себя обозначает, указывает не только на этническое происхождение, но и на религиозно-культурную идентичность: «еврей от евреев» (Флп 3. 5) — это тот израильтянин, который «сохранял традиционную еврейскую культуру вместо того, чтобы поддаться искушениям эллинизации в диаспоре» (Макрей. 2009. С. 28).

Еврейское имя, которое П. получил при обрезании, было Савл (или Саул — имя 1-го израильского царя). Весьма распространенным является

мнение о том, что после обращения в христианство Савл сменил имя и стал Павлом. В действительности у него, как

у мн. евреев диаспоры, было 2 имени — одно еврейское, другое греческое: оба они употребляются в кн. Деяний. Го-

воря о юности апостола и его обращении, автор кн. Деяний использует имя Савл. Но рассказывая о миссионерских путешествиях апостола, он предпочитает имя — Павел.

П., хотя и родился в диаспоре, не относил себя к эллинистам — эллинизированным евреям, жившим в диаспоре. Он владел греч. языком, но оставался иудеем не только по вере, но и по культуре и самоощущению. И если в кн. Деяний трижды упоминается о рим. гражданстве П., то в своих посланиях (включая Послание к Римлянам) П. нигде не говорит о нем: вместо этого он многократно свидетельствует о своей верности евр. религ. традициям.

Ученые расходятся во взглядах относительно социального статуса семьи, в к-рой вырос Савл. Некоторые полагают, что он происходил из богатой и знатной семьи. Другие считают, что ремеслом его отца было изготовление палаток (ср.: Деян 18. 3). Профессией изготовителя палаток П., по мнению исследователей, мог овладеть еще в детстве (Hengel. 1991. P. 15).

Начальное религ. образование евр. дети обычно получали в семье (ср.: Philo. Leg. Gai. 16; Ios. Flav. Contr. Ap. 1. 12; 2. 18) (см. в ст. *Иудаизм раввинистический*). Оно могло быть продолжено в школе при местной синагоге, где учителя собирались послушать учителя, изыскавшего Тору (Philo. De spec. leg. 2. 62). По мнению некоторых ученых, грамотность среди мужчин в Израиле была едва ли не поголовной (Barclay. 1959. P. 14; ср.: Ios. Flav. Contr. Ap. 2. 18). Во всяком случае, грамотность среди евр. детей была выше, чем в целом по империи. Др. ученые менее оптимистичны в оценках: «Грамотность, хотя и была очень желательна, не была абсолютной необходимостью для повседне-

ной жизни простого человека» (Ferguson. 1987. P. 85–86).

Наиболее одаренные юноши могли поступить на воспитание и обучение к одному из учителей закона, для чего они отправлялись в Иерусалим (ср.: Philo. Leg. Gai. 31). Неизвестно, каким образом, при каких обстоятельствах и в каком возрасте Савл впервые оказался в Иерусалиме, но религ. образование он получил именно там. В речи, произнесенной в Иерусалиме, после упоминания о рождении в Тарсусе Киликийском П. так характеризует себя: «...воспитанный в сем городе при ногах Гамалиила, тщательно наставленный в отеческом законе, ревнитель по Боге...» (Деян 22. 3; ср.: Гал 1. 14). Евр. предание приписывает Гамалиилу разнообразные изречения и деяния, свидетельствующие не только о глубоком знании им Писания, но и об определенной гибкости, с к-рой он применял его к жизни (см. в ст. *Гамалиил I*).

Будучи «сыном фарисея» и прикнув к школе Гамалиила, к-рый тоже был фарисеем, Савл унаследовал от фарисеев ненависть к христианам как к опасной секте. В кн. Деяний П. дважды свидетельствует о своей принадлежности к партии фарисеев (Деян 23. 6; 26. 4–5); это подтверждается также в Послании к Филиппийцам (Флп 3. 5–6). Неизвестно, где его отец вступил в фарисейскую партию, однако, поскольку о существовании фарисеев в диаспоре ничего не известно, можно предположить, что это произошло после переселения (возвращения) семьи в Иерусалим, когда Савл был еще отроком (Witherington. The Acts. 1998. P. 691). Дополнительным аргументом в пользу того, что семья П. переселилась в Иерусалим, является упоминание о проживавшем там «сыне сестры Павловой» (Деян 23. 16).

В Посланиях П. неоднократно упоминает о том, что до обращения он «гнал Церковь Божию» (1 Кор 15. 9; Гал 1. 13; Флп 3. 6 и др.). Это подтверждается и в кн. Деяний: имя Савла впервые упоминается в тексте этой книги в связи с рассказом о том, как члены синедриона учинили самосуд над Стефаном после того, как он обвинил их в убийстве Праведника (Деян 7. 54–8. 1). Далее говорится, что «Савл терзал церковь, входя в дома и влача мужчин и женщин, отдавал в темницу» (Деян 8. 3). Судя по всему, уже в молодости он приоб-

рел некоторый авторитет в фарисейских кругах, будучи учеником известного раввина, активным членом фарисейской партии (ср.: Гал 1. 14). Поэтому он мог взять на себя активную роль в борьбе с христианством как по поручению синедриона, так и по своей инициативе (ср.: Деян 9. 1–2; Keener. 2012–2015. Vol. 2. P. 1452–1453). Т. о., можно полагать, что именно борьба против Церкви была главной целью путешествия П. в Дамаск. Здесь проживало большое количество иудеев (не менее 30–40 тыс. — Hengel, Schwaenker. 1997. P. 348), было песк. синагог, а христ. община вряд ли была многочисленной (Ibid. P. 43, 50–54, 58–61).

В кн. Деяний приведены 2 речи П., в к-рых он подробно описывает свое прошлое в качестве гонителя Церкви. О христианах П. говорил, выступая перед иудеями в Иерусалиме (Деян 22. 4–5; 26. 9–11). Из этих упоминаний вырисовывается фигура Савла как человека, не просто участвовавшего в гонениях против молодой христ. общины, но и проявлявшего в этом особое (характерное для фарисея) рвение (ср.: Риз. 2006. С. 278).

Обращение и крещение. Чтобы попасть из Иерусалима в Дамаск, требовалось преодолеть ок. 200 км. В конце этого пути, судя по всему, на

ство. П. лишился зрения, ослепленный Светом Христа, и 3 дня не мог ни есть, ни пить. Прежний Савл был уничтожен этим неожиданным небесным видением. Должен был воскреснуть новый человек. Есть в текстах рассказов и некоторые отличия.



Ослепление Савла.
Путь Савла в Дамаск.
Ростпись
ц. Успения Пресв. Богородицы
мон-ря Грачаница. Ок. 1320 г.

В 1-м рассказе сообщается, что Савл упал на землю, а его спутники стояли в оцепенении, слыша голос, но никого не видя. Во 2-м рассказе Савл падает на землю, а его спутники видят свет, но не слышат голос. В 3-м — Савл вместе со всеми спутниками видит свет и падает на землю, о том, слышат ли спутники голос, не упоминается. В 3-м рассказе, кроме того, полнее изложены слова Иисуса, обращенные к Савлу. Если в первых 2 рассказах Иисус лишь повелевает ему идти в Дамаск, чтобы получить указания о дальнейших действиях, то в 3-м Савл сразу же получает повеление от Христа идти и проповедовать иудеям и язычникам.

В своих Посланиях П. будет вновь и вновь возвращаться к этому событию, изменившему ход его жизни. В 1-м Послании к Коринфянам он поставит явление ему Христа в один ряд с Его явлениями апостолам после Воскресения: «...потом явился Иакову, также всем Апостолам; а после всех явился и мне, как некоему извергу» (1 Кор 15. 1–8). Так П. предельно уничижительно (букв. «выкидыш» — ἐκτρομα) говорит о себе прежнем. Но он не только не умаляет значение явления ему воскресшего Иисуса: наоборот, он видит в этом явлении часть того Евангелия, которое он призван проповедовать. Бог призвал его для свидетельства

не о том, что видели и слышали другие, а о том, что видел и слышал он сам.

В Послании к Галатам он вновь обращается к тому же опыту, подчеркивая, что именно на нем, а не на свидетельстве др. апостолов, основывается его благовестие (Гал 1. 11–17). Апостол описывает свое обращение, используя образы из пророческих книг (избранность от материнской утробы — Ис 49. 1; Иер 1. 5). Видение, к-рое изменило его жизнь, П. понимал как призвание к апостольству. Служение апостола сродни служению пророка: и в том и в др. случае призвание носит сверхъестественный характер, инициатором его является Сам Бог.

В научной лит-ре обращение П. рассматривалось с самых разных позиций. В нем пытались видеть галлюцинацию, следствие удара молнии или нервного расстройства; его рассматривали через призму психоанализа или социологии; искали параллели в лит. источниках; объясняли исключительно в терминах «парадигмы смены ценностей» (если ранее П. следовал закону Моисееву и отвергал Христа, то теперь он отверг закон, чтобы последовать Христу). Само понятие «обращения», употребляемое по отношению к переломному моменту в жизни П., может указывать на внутренний опыт без какого бы то ни было внешнего воздействия: понимание обращения П. исключительно как субъективного опыта достаточно распространено (обзор позиций см.: Keener. 2012–2015. Vol. 2. P. 1603–1617). Между тем ключевым моментом в этом событии является личная встреча: гонитель неожиданно встречается лицом к лицу с Самим Ионимым. Рассказ ап. Луки, как и описания события самим П., свидетельствуют о том, что оно было для него полной неожиданностью: никак не вытекало из его предшествующего опыта, но, наоборот, резко ему противоречило. Часто под обращением, или прозрением, понимают внезапное осознание человеком того, что подспудно созревало в нем в течение длительного времени и что человек вдруг для себя формулирует. Прозрения такого рода у П. не было, была лишь встреча, к-рая радикально изменила его жизнь.

Слава самозванного апостола будет преследовать П. на протяжении всей его миссионерской деятельности.



Ослепление Савла.
Миниатюра
из Гомилый Григория Назианзина.
879–883 гг.
(Paris. gr. 510. Fol. 264r)

подступах к Дамаску, произошло обращение Савла. Это событие трижды описано в кн. Деяний (Деян 9. 3–9; 22. 6–11; 26. 12–18). При этом все рассказы имеют очевидное сход-

Вновь и вновь ему придется доказывать, что, хотя он не был избран на апостольское служение при жизни Христа, он тем не менее был избран Тем же Христом, Который избрал проч. апостолов (ср.: 1 Кор 9. 1–2). В этом отношении видение, описанное им во 2-м Послании к Коринфянам, имело для П. особое значение: «Знаю человека во Христе, к-рый назад тому четырнадцать лет (в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает) восхищен был до третьего неба. И знаю о таком человеке (только не знаю — в теле, или вне тела: Бог знает), что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, к-рых человеку нельзя пересказать. Таким человеком могу хвалиться; собою же не похваюсь, разве только немощами моими... И чтобы я не превозносился чрезвычайностью откровений, дано мне жало в плоть, ангел сатаны, удручать меня, чтобы я не превозносился...» (2 Кор 12. 2–7).

Весь контекст Послания и то место, к-рое данный отрывок в нем занимает, однозначно свидетельствуют, что П. говорит о самом себе. Он четко отделяет себя как человека с присущими ему немощами от себя как избранника Божия, к-рому дано особое откровение. В течение 14 лет он удерживал данное ему откровение при себе, но теперь посчитал нужным сообщить о нем коринфским христианам — в т. ч. для того, чтобы в очередной раз напомнить им о своем апостольском достоинстве (2 Кор 12. 11–12).

С пониманием П. собственного апостольского служения связано, судя по всему, и еще одно обстоятельство его жизни. В кн. Деяний ничего не говорится о семейном положении П. Однако сам П. в 1-м Послании к Коринфянам упоминает о своем безбрачии, сравнивая себя с другими апостолами (1 Кор 9. 5). П. объясняет свое безбрачие сознательным выбором: он имеет власть обзавестись «сестрой-женой», но не делает этого, чтобы семейные узы не препятствовали его апостольскому служению. В этом же Послании П. приводит себя в пример христианам коринфской общины и говорит о своем подражании Христу (ср.: 1 Кор 4. 16). Одним из аспектов такого подражания является безбрачие. Из слов П. явствует, что он не женился не потому, что на это не было времени или обстоятельства

не сложились, а потому, что и в этом, как и во всем остальном, он стремился уподобиться Христу (ср. также: 1 Кор 7. 1–2, 6–9).

П. и первохристианская община.

События, последовавшие за обращением Савла, в кн. Деяний описаны дважды (Деян 9. 10–19; 22. 12–16). В 1-м случае автор, очевидно, описывает происходившее со слов Ана-



Крещение Павла еп. Ананием.
Мозаика Палатинской капеллы
в Палермо, Сицилия. Ок. 1146–1151 гг.

нии, во 2-м П. излагает собственный опыт. В речи Анании отмечено только главное: Бог предызбрал П., чтобы он стал апостолом, и для этого крещение было необходимо.

В раннехрист. Церкви крещению непременно предшествовало оглашение — научение истинам веры (ср.: Деян 8. 35–38). В случае с П., учитывая экстраординарный характер его обращения, Анания мог ограничиться лишь кратким наставлением, а мог и вообще перенести оглашение на период после крещения. Неск. дней, к-рые Савл провел с учениками в Дамаске, были для него временем, когда он слушал рассказы об Иисусе.

О времени, к-рое П. провел в Дамаске после крещения, из кн. Деяний известно следующее: он проповедовал в синагогах, где его слова вызывали сначала удивление, затем замешательство во иудеев, в итоге решивших составить заговор с целью убить проповедника. П. спасли его ученики, ночью спустившие его со стены в корзине (Деян 9. 20–25). Эта информация косвенно подтверждается свидетельством самого П. во 2-м Послании к Коринфянам (ср.: 2 Кор 11. 32). Однако, если в рассказе из кн. Деяний инициа-

торами планируемого убийства П. представлены иудеи, то в Послании П. говорит о правителе набатейского царя Ареты IV как об инициаторе его ареста. Управлял ли Арета Дамаском в тот период или же под его контролем находилась только торговая колония набатеев, остается не вполне ясным (обзор дискуссии см.: *Hengel, Schwemer*. 1997. P. 129–131).

Из Дамаска, согласно кн. Деяний, П. отправился в Иерусалим. В Послании к Галатам, однако, он упоминает прежде путешествия в Иерусалим еще одно — в Аравию (Гал 1. 17). Об этом путешествии (имеется в виду т. н. Каменистая Аравия (или Аравия Петрейская) со столицей в Петре; в рассматриваемый период входила в Nabateyское царство) в кн. Деяний не упоминается, и неизвестно, ходил ли туда П. для проповеди Христа или для размышления о пережитом опыте. В Иерусалиме же П. отправился, по собственному свидетельству, «спустя три года» (Гал 1. 18).

Т. о., время пребывания П. в Дамаске, включая путешествие в Аравию, составляло ок. 3 лет (из них ок. полутора или 2 лет могло приходиться на посещение Аравии (*Hengel, Schwemer*. 1997. P. 107, 127)). И, видимо, именно после возвращения из Аравии П. начал проповедовать Христа в дамаскских синагогах, вызывая все больший гнев местной иудейской общины.

В Иерусалиме П. предстояло столкнуться с общиной, для которой он был во всех смыслах чужаком (о первохрист. иерусалимской общине см. в ст. *Иерусалимская Православная Церковь*). Во-первых, он был известен всем как гонитель Церкви, и христиане должны были опасаться, не вкрался ли он в общину с целью уничтожить ее. Во-вторых, он пытался войти в общину не как новообращенный, не как ученик, а сразу же как человек, претендующий на руководящую роль. В-третьих, он был, по-видимому, моложе других апостолов. В-четвертых, он резко отличался от них по своему культурному уровню и воспитанию (Деян 26. 24), свободно владел греч. языком, был профессиональным толкователем Торы.

Первые попытки П. примкнуть к иерусалимской общине были безуспешными (Деян 9. 26). Недовере к П. было вполне объяснимо:

именно в Иерусалиме он более всего прославился в качестве гонителя. Роль поручителя взял на себя киприот *Варнава* (Деян 4. 36–37). Впосл. он станет спутником П. в 1-м миссионерском путешествии. По ходатайству Варнавы П. был принят апостолами и «пребывал он с ними, входя и исходя, в Иерусалиме, и смело проповедовал во имя Господа Иисуса» (Деян 9. 27–28).

Из этих слов может сложиться впечатление, что П. провел в Иерусалиме довольно долгое время. Между тем П. говорит лишь о 15 днях пребывания там (Гал 1. 18–24). Эти дни, проведенные вместе с Петром, должны были стать для П. новой возможностью услышать о жизни и деяниях Иисуса от того, кто был Его ближайшим учеником. Др. таким свидетелем был Иаков, брат Господень. Будучи родственником Иисуса по плоти (вероятно, двоюродным или

сланиях он будет неустанно подчеркивать, что его проповедь и свидетельство независимы от свидетельства проч. апостолов: он проповедует не то, что услышал от них, а то, что узнал сам — напрямую от Самого Господа. П. не ссылается не только на Евангелия как на письменные источники, но и на устные рассказы о жизни Иисуса. В тех редких случаях, когда он упоминает о конкретном событии из жизни Христа, о к-ром, казалось бы, он мог узнать только от очевидцев, он ссылается не на них, а на Господа (ср.: 1 Кор 11. 23–25).

В Иерусалиме П., по свидетельству кн. Деяний, «говорил также и состязался с Еллинистами; а они покушались убить его» (Деян 9. 29). Проповедь эллинистам требовала особых навыков, к-рыми, вероятно, не владели др. апостолы. За недолгое пребывание в Иерусалиме П. успел продемонстрировать способности, которые отличали его от них, включая умение свободно говорить по-гречески. Однако среди эллинистов его проповедь успеха не имела.

Ввиду опасности, возникшей для жизни П., апостолы принимают решение отправить его в Кесарию и препроводить в Тарс (Деян 9. 30). Очевидно, что П. после 15 дней общения с Петром и Иаковом продолжал оставаться для общины чужим. Период пребывания П. в Тарсе называют его «годами молчания» (Osborne. 1965. P. 59). Никаких сведений о его деятельности в эти годы не сохранилось. Предполагают, что он проповедовал иудеям в синагогах, а язычникам — на рынках (Макрей. 2009. С. 105–106; ср.: Zeller. 1854. S. 381). Указание на то, что П. ходил «в страны Сирии и Киликии», содержится в Послании к Галатам (Гал 1. 21), однако сам П. не говорит, чем он там занимался; автор кн. Деяний тоже хранит об этом молчание. Лишь общий контекст кн. Деяний и Послания к Галатам позволяет утверждать, что в Тарсе, Сирии и Киликии П. не бездействовал. Пребывание П. в Тарсе иногда описывают как время ожидания и разочарования (Макрей. 2009. С. 109–110). Некоторые исследователи предполагают, что ко времени пребывания в Тарсе могут относиться события, описанные П. во 2-м Послании к Коринфянам, в частности, его бичевание иудеями (2 Кор 11. 24), а также то экстатическое видение, к-рое П. описывает в 3-м лице — когда он «был вос-

хищен в рай» (2 Кор 12. 1–4) (Макрей. 2009. С. 110–111). Др. ученые, однако, считают, что это видение относится к антиохийскому периоду жизни П. (Hengel, Schwemer. 1997. P. 234). Поскольку видение произошло за 14 лет до написания Послания, разница в его датировке напрямую зависит от того, каким годом ученые датируют это Послание (см. в ст. *Коринфянам послания*).

Антиохия и 1-е миссионерское путешествие. В научной лит-ре миссионерская деятельность П. разделяется на 4 путешествия, маршруты к-рых восстанавливаются по кн. Деяний. Сведения о некоторых частях этих путешествий содержатся также в Павловых Посланиях. В целом (а иногда и в деталях) информация обоих источников подтверждается. Тем не менее среди исследователей существуют расхождения относительно отдельных пунктов того или иного путешествия.

I. П. в Антиохии. 11-я глава кн. Деяний, в основном посвященная крещению *Корнилиа Сотника* ап. Петром, повествует о том, как в Иерусалиме, наконец, задумались о необходимости расширения миссии среди язычников и вспомнили о Варнаве, к-рого решили отправить в Антиохию (Деян 11. 19–26).

Антиохия Великая — город в рим. пров. Сирия, по размерам немногим уступавший др. мегаполисам Вост. Средиземноморья (Strabo. Georg. XVI 2. 5; Ios. Flav. De bell. III 2. 4). Иудеи здесь жили со времени основания, и их община отличалась тем, что охотно принимала в свои ряды обратившихся из язычества «эллинов» (Ios. Flav. Contr. Ap. 2. 4; Idem. De bell. VII 3. 3). Христ. община Антиохии поначалу состояла из бывш. иудеев, обратившихся в христианство еще в Иерусалиме и оказавшихся в Антиохии в результате гонений со стороны иерусалимских иудеев. Однако очень быстро состав общины стал меняться, и численный перевес оказался на стороне христиан, обратившихся из язычества.

Когда Варнава прибыл в Антиохию, он встретил там группу обращенных: это люди из иной культурной и религ. среды, не связанные ни с евр. языком, ни с евр. религией. Их привлекла проповедь об Иисусе Христе, и они хотели услышать не о том, как соотносится Его учение с евр. преданиями, а о том, каким образом они, воспитанные на греч.



Бегство из Дамаска.
Мозаика Палатинской капеллы
в Палермо, Сицилия.
50–60-е гг. XII в.
Фото: Heidmarie Nilmann,
Mainz, Germany

сводным братом, см.: *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос: Жизнь и учение. М., 2016. Кн. 1. С. 335–343), он фактически возглавлял иерусалимскую общину Его учеников.

П. общается только с 2 главными лицами в иерусалимской общине, причем на равных. И общение это оказывается недолгим. В своих По-

мифах, литературе и поэзии, могут влиться в общину Его последователей. Понимая, что никто, кроме П., не сможет найти подход к этим людям, Варнава отправляется в Тарс, чтобы найти П. и взять его с собой в Антиохию, где апостолы с успехом проповедуют и уверовавшие впервые начинают называть себя христианами (об обозначении «христиане» см. в ст. *Христианство*). Этим самообозначением подчеркивается, что личность и дело Христа занимают в новой религии центральное место, и данный основополагающий миссионерский принцип будет изложен П. в 1-м Послании к Коринфянам (1 Кор 1. 13, 17–24). Все миссионерское поле П. делит на 2 крупных сегмента: иудеев и язычников, в центре проповеди — Иисус Христос, личность Которого превосходит и евр. благочестие, и эллинскую мудрость (см. в ст. *Коринфянам послания*).

На начальной стадии повествования об их совместной деятельности Варнава упоминается первым, а П. назван своим еврейским именем («Варнава и Савл» в Деян 11. 30; 12. 25; 13. 1–2, 7). Однако в дальнейшем первенство переходит к П. (Деян 13. 13, 43, 46, 50; 15. 2, 22, 35). Лишь иногда Варнава упоминается первым (Деян 14. 14; 15. 12), в т. ч. в окрестном письме иерусалимской общины (Деян 15. 25), что может свидетельствовать о сохранявшейся в ней недооценке роли П.

II. Путешествие в Иерусалим. Рассказ кн. Деяний о пребывании П. и Варнавы в Антиохии включает упоминание о поездке в Иерусалим (Деян 11. 27–30). Далее ап. Лука описывает события в Иерусалиме, после чего возвращается к повествованию о Варнаве и Савле: «Слово же Божие росло и распространялось. А Варнава и Савл, по исполнению поручения, возвратились из Иерусалима (в Антиохию), взяв с собою и Иоанна, прозванного Марком» (Деян 12. 24–25).

Рус. синодальный перевод здесь ориентируется на *textus receptus*, основанный на конкретной группе рукописей. Добавка «в Антиохию», взятая в скобки, довольно поздняя. Однако в нек-рых рукописях стоит не «из Иерусалима (ἐξ Ἱερουσαλὴμ)», а «в Иерусалим (εἰς Ἱερουσαλὴμ)» (*Nestle-Aland*. NTG. S. 357). При таком чтении получается, что Варнава и Савл берут с собой Марка не из Иерусалима в Антиохию, а из Ан-



Крещение Павла еп. Ананием.
Еп. Анания благословляет ап. Павла.
Ап. Павел пишет Послания.
Ап. Павел рассыпает Послания.
Миниатюра из Апостола.
40-е гг. XVI в.
(РНБ. F.160. Л. 77 об.)

тиохии в Иерусалим. Тем не менее чтение «из Иерусалима» предпочтительно с т. зр. логики рассказа (в конце 11-й главы антиохийская община отправляет Варнаву и Савла в Иерусалим, в конце 12-й они возвращаются оттуда).

Некоторые ученые полагают, что упомянутое путешествие в Иерусалим было тем же, о к-ром П. говорит во 2-й главе Послания к Галатам (Гал 2. 1–10) (напр.: *Макрей*. 2009. С. 119–125; *Bruce*. The Epistle to the Galatians. 1982. Р. 43–56). Другие считают, что путешествие, о к-ром рассказывается в Послании к Галатам, идентично описанному в 15-й главе кн. Деяний (*Лозе*. 2010. С. 82–83; *Schreiner*. 2010. Р. 22–31). Научную дискуссию по данному вопросу нельзя считать завершившейся, однако 2-я т. зр. все-таки преобладает (см., в частности: *Dunn*. 1993. Р. 87–89; *Idem*. 1996. Р. 196; *George*. 1994. Р. 136–140; детальный обзор аргументов в пользу той и другой т. зр. см. в: *Keener*. 2012–2015. Vol. 3. Р. 2195–2206). В пользу 2-й т. зр. свидетельствуют прежде всего слова П. в Послании к Галатам о том, что главной темой его беседы с апостолами в Иерусалиме была проповедь среди язычников и вопрос о необходимости для них обрезания, а именно этот вопрос был центральным на Соборе в Иерусалиме

(Деян 15). В отношении же путешествия, упоминаемого в 11-й и 12-й главах кн. Деяний, ничего подобного не говорится, и приходится ограничиться информацией ап. Луки о том, что данная поездка имела гуманитарный характер (передача пожертвования иерусалимской общине). Ап. Лука не приводит никаких подробностей о голоде в Иерусалиме, однако они известны из рассказа Иосифа Флавия (*Ios. Flav. Antiq.* XX 2. 6).

III. Ап. Лука ничего не говорит и о том, чем занимались П. и Варнава, вернувшись в Антиохию, и сколько времени они там пробыли до начала своего миссионерского путешествия. Их отправление на проповедь описывается как следствие прямого указания Св. Духа (Деян 13. 1–3). Упомянутые здесь «пророки и учителя», по вдохновенному слову которых П. и Варнава избраны на проповедь, — 2 служения, к-рые П. упоминает и в Посланиях (1 Кор 12. 28; Еф 4. 11). Это была эпоха, когда церковная иерархия еще не была четко сформирована, однако уже на этой стадии развития церковной структуры в ней можно выделить 2 направления: иерархическое и харизматическое (см.: *Афанасьев*. 1971). (О служении апостолов, пресвитеров и епископа в это время см. в соответствующих статьях ПЭ.)

Важно отметить, что список пророков и учителей включает 5 лиц: Варнаву, Симеона, Луцию, Манаила и Савла. Т. о., и Варнава, и Савл входят в число пророков и учителей. Все 5 вместе «служили Господу и постились», и, очевидно, все 5 получили откровение от Духа Святого о том, что должны разделиться на 2 группы. Сказанное о возложении рук, судя по всему, относится к возложению рук для призвания Св. Духа на предстоящее П. и Варнаве служение — проповедь язычникам, а не к рукоположению для возведения в иерархическую степень (ср.: Деян 8. 14–20). Следствием возложения рук апостолов было излияние Духа Святого на тех, на кого возлагали руки, но это не было поставлением на какое-то особое служение (о возложении рук см.: *Иларион* (Алфеев). 2017. С. 97–100, а также в статьях *Жесты литургические, Хиротесия*).

Из Антиохии П. и Варнава отправились в Селевкию, а оттуда по морю на Кипр, родину Варнавы. На

Кипре они сначала остановились в Саламине — главном портовом городе с населением, к-рое оценивается в 150 тыс. чел. (*Fant, Reddish*. 2003. P. 342, 344). Иудейская диаспора, судя по наличию неск. синагог, была большой. Ап. Лука говорит, что здесь П. и Варнава «проповедовали слово Божие в синагогах Иудейских» (Деян 13. 5), не упоминая о миссии среди язычников.

Из Саламина апостолы попадают в Паф, где встречают лжепророка по имени Елима и по прозвищу Варисус («сын Иисуса»). Этот человек, по происхождению иудей, был близок к местному римскому проконсулу Сергию Павлу. Последний пожелал услышать проповедь апостолов, а Елима противился этому. Тогда, по слову П., волхв ослеп. Увидев это чудо, проконсул «уверовал, дивясь учению Господню» (Деян 13. 6–12).

Из Пафа «Павел и бывшие с ним» отплывают в Пергию Памфилийскую. О пребывании в этом городе ап. Лука не дает никаких сведений, кроме упоминания известия о том, что Иоанн Марк, отделившись от основной группы, вернулся в Иерусалим (Деян 13. 13–14).

В дальнейший путь П. с Варнавой отправляются пешком (ср.: διελθόντες — проходя) (Деян 13. 14). Путь

вали ли апостолы Пергию или остановились в ней для проповеди.

В Антиохии Писидийской (близ совр. г. Ялвач, Турция) П. по обыкновению начал проповедь Христа с посещения местной синагоги. Войдя в нее, П. и его спутники сели, и после чтения «закона и пророков» начальники синагоги предложили им выступить со словом к народу (Деян 13. 13–15). Первая часть речи П. (Деян 13. 16–25) представляет собой краткое изложение ветхозаветной истории в самых основных ее вехах, об исполнении ветхозаветных пророчеств о Мессии в событии казни и воскресения Иисуса Христа он говорил во 2-й части (Деян 13. 26–33). П. старательно подбирал слова, чтобы не вызвать у слушателей ощущение, что они каким-то образом причастны к несправедливому убийству Христа, Которого осудили на смерть «жители Иерусалима и начальники их»: осудили потому, что не узнали в Нем Мессию, о к-ром должны были слышать в синагогах каждую субботу. П. обращает внимание слушавших на ряд пророчеств о Христе (Деян 13. 34–39). Прочитав Ис 55. 3 и Пс 15. 10, он сравнивает Давида с Иисусом: 1-й был земным царем, умер и истлел, тогда как Иисуса Бог воскресил, и Он не увидел тления (ср. уже в: Деян 2. 23–32). Завершает П. свое обращение к собравшимся в синагоге грозным предостережением о наказании за непонимание пророчеств, цитируя Авв 1. 5 (Деян 13. 40–41).

Необходимо отметить, что речь П. в антиохийской синагоге являет собой пример соответствия того, как сам П. излагает свое учение в Посланиях, и того, как оно изложено ап. Лукой в кн. Деяний. В частности, тема соотношения закона Моисеева и оправдания через Иисуса Христа получила развитие в Послании к Римлянам (Рим 3. 20, 28; Гал 2. 15–16; ср.: Еф 1. 7; Кол 1. 14; мысль об универсальном характере спасения, принесенного Христом, — в Рим 1. 16; 3. 21–22; 10. 4).

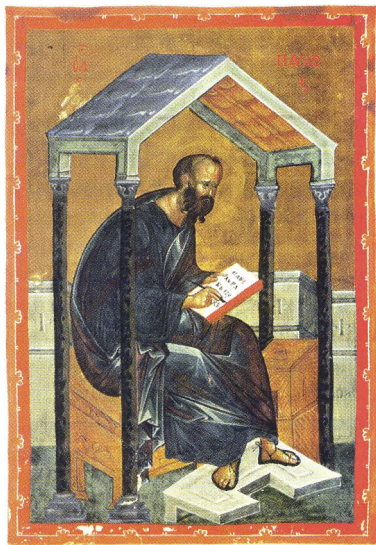
Говоря о реакции слушателей на проповедь, ап. Лука сначала отмечает, что при выходе П. и Варнавы из синагоги «язычники просили их говорить о том же в следующую субботу» (Деян 13. 42). Реакция иудеев, по крайней мере пек-рых из них, также была позитивной (Деян 13. 43). Неделью спустя расстановка сил меняется. Видимо, в течение недели,

прошедшей со дня 1-й проповеди, П. и Варнава общались с язычниками, приобретая у них все большую популярность. В иудейской же среде, напротив, оформилась оппозиция новоявленным проповедникам (Деян 13. 44–48).

Ап. Лука описывает реакцию иудеев на речь П., но само содержание речи не приводит, только ее окончание. Евангелист представляет и П., и Варнаву произносящими речи, но можно предположить, что от лица обоих говорил П. Он объявил о том, что отныне основное внимание будет уделять язычникам, и торжественно завершил речь цитатой из прор. Исаии (Ис 49. 6). Пребывание П. и Варнавы в Антиохии Писидийской закончилось тем, что они были оттуда изгнаны (Деян 13. 49–52).

Город Икония (Иконий, ныне Конья, Турция), куда отправились П. и Варнава, находился примерно в 140 км от Антиохии Писидийской и представлял собой важный политический и экономический центр в Юго-Вост. Фригии. Проповедь апостолов также началась в местной иудейской синагоге, где они «говорили так, что уверовало великое множество Иудеев и Еллинов». Но и здесь проповедников ожидала жесткая оппозиция, причем не только со стороны иудеев, но и со стороны язычников (Деян 14. 1–2). Автор кн. Деяний не уточняет, кто были эти язычники: носители фригийской, эллинской или римской религии или представители разных групп. Однако он указывает на то, что инициаторами возмущения против проповедников были местные иудеи. П. и Варнава пробыли в Иконии «довольно времени, смело действуя о Господе...», так что в итоге «народ... разделился: и одни были на стороне Иудеев, а другие на стороне Апостолов». Дело кончилось тем, что язычники и иудеи хотели побить апостолов камнями, но, узнав об этом, П. и Варнава «удалились в Ликаонские города Листру и Дервию и в окрестности их, и там благовествовали» (Деян 14. 3–7).

Листра (к северу от совр. Хатунсарая, Турция) была рим. колонией, находилась примерно в 35 км от Иконии. Здесь П. совершил чудо: исцелил человека, хромого от рождения (Деян 14. 8–10; ср.: Деян 3. 2–8). Это чудо имело неожиданный эффект. Народ, увидев происшедшее, «высвил свой голос.: боги в образе



Ап. Павел.
Миниатюра из Апостола.
1-я четв. XV в.
(ГРМ. Др. гр. 20)

от Пергии до Антиохии Писидийской (ок. 200 км) был долгим и трудным, включавшим горные перевалы (*Keener*. 2012–2015. Vol. 2. P. 2034–2035). При этом неизвестно, мино-



человеческом сошли к нам». Варнаву приняли за Зевса, а П. за Гермеса (само событие обычно объясняется в контексте местного мифа о Филемоне и Бавкиде, оказавших гостеприимство Зевсу и Гермесу — ср.: *Ovid. Met.* 8. 618–724; *Ramsay.* 1900. P. 226; *Fitzmyer.* 1998. P. 531; *Keener.* 2012–2015. Vol. 2. P. 2146). Дело закончилось тем, что Варнава и П. насилу уговорили народ отказаться от жертвоприношения и разойтись по домам (Деян 14. 11–18). После того как инцидент был исчерпан, П. и Варнава оставались в городе и продолжали проповедовать (Деян 14. 18). Как и в др. местах, основную оппозицию им составили иудеи, пришедшие из Иконии и Антиохии. Они настроили людей против П. и Варнавы, «говоря: они не говорят ничего истинного, а все лгут. И, возбудив народ, побили Павла камнями и вытащили за город, почитая его умершим» (Деян 14. 19). Присутствовал ли при этом Варнава, неизвестно, но очевидно, что П. пострадал потому, что был главным проповедником.

Несмотря на то что П. были нанесены тяжкие телесные повреждения, он быстро поправился: когда вокруг него собрались ученики, он «встал и пошел в город, а на другой день удалился с Варнавою в Дервию» (Деян 14. 20). Впосл., перечисляя бедствия, к-рые ему довелось претерпеть на пути, П. вспомнит и нек-рые детали 1-го путешествия, в частности, побиение камнями в Листре (2 Кор 11. 25).

О проповеди в Дервии ап. Лука почти ничего не сообщает, основное внимание уделяя рассказу об обратном пути 2 апостолов: через Листру, Иконию и Антиохию, далее через Писидию в Памфилию, проповедовали в Пергии, прошли от Атталии и далее отплыли в Антиохию (Деян 14. 21–28). Ап. Лука обозначает главную тему увещаний П. христ. общинам: путь в Царство Божие сопряжен со мн. скорбями, и отмечает, что для каждой Церкви П. и Варнава рукоположили пресвитеров (о епископском служении в апостольский век см. в ст. *Епископ*).

Апостольский Собор и возвращение в Антиохию. Основные источники для реконструкции хода событий — 15-я глава кн. Деяний и 2-я глава Послания к Галатам. Некоторые ученые полагают, что во 2-м источнике описано посещение Иерусалима во время голода, дру-



ан из язычников с речью к собравшимся обратил-

Апостольский Собор
в Иерусалиме.

Роспись

Спасо-Преображенского
собора

Мирожского мон-ря, Псков.
Рубеж 30-х — 40-х гг. XII в.

гие — что речь идет о путешествии на Апостольский Собор. Сопоставление обоих рассказов позволяет подтвердить 2-ю т. зр. (О проблеме см. также ст. *Иерусалимский Собор апостолов*).

І. Апостольский Собор. Согласно кн. Деяний, причиной созыва Собора в Иерусалиме стали серьезные разногласия между христианами, обращенными из евреев, и лидерами антиохийской общины, где в течение долгого времени велась миссионерская работа среди язычников. Споры начались в Антиохии, затем продолжились в Иерусалиме, и П. и Варнаве пришлось поехать туда, чтобы принять участие в дебатах (Деян 15. 1–6).

Несмотря на возникновение множества новых христ. общин благодаря проповеди апостолов, Иерусалим продолжал сохранять свое значение в качестве главного центра, откуда начала распространяться христ. вера и где находились «очевидцы и служители Слова» (Лк 1. 2). И хотя П. постоянно подчеркивал независимость от иерусалимской общины (ср.: Гал 2. 1–10), он считал нужным поехать на Собор, поскольку понимал, что его свидетельство об успехе проповеди у язычников может стать основным доводом в спорах.

Необходимо было решить принципиальный вопрос об отношении к закону Моисееву, включая его неотъемлемую составляющую — заповедь об обрезании. Но помимо этого, надо было сформулировать миссионерскую стратегию и определить, в каких конкретных формах это решение должно воплощаться.

Возглавлял собрание ап. Петр, абсолютное лидерство к-рого в миссии к язычникам оспаривал П., предлагая свое разделение сфер ответственности: себя он считал апостолом для язычников, а Петра — апостолом для иудеев (ср.: Гал 2. 8). После долгих споров об обязанностях христ-

ся Иаков. (Ап. Лука не уточняет, о каком именно Иакове идет речь (*Shillington.* 2015. P. 49–64), однако П., говоря об Иакове, называет его «братом Господним» (Гал 1. 19). Поскольку др. Иаков — брат Иоанна — к тому времени уже был убит (Деян 12. 2), нет оснований сомневаться в том, что именно Иаков, брат Господень, участвовал в Апостольском Соборе). Он предложил проект соборного решения: «...не затруднять (μὴ πᾶρενοχλεῖν) обращающихся к Богу из язычников, а написать им, чтобы они воздерживались от оскверненного идолами, от блуда, удавленины и крови, и чтобы не делали другим того, чего не хотят себе» (Деян 15. 13–21). Затем Иаков перешел к конкретным рекомендациям, касавшимся предписаний закона Моисеева, ограничив требования к ним лишь 5 конкретными пунктами (об учении о законе у П. и в Послании Иакова см.: *Иларион (Алфеев).* 2017. С. 130–133; см. также в ст. *Закон Моисеев*).

Составленное послание должна была отвезти в Антиохию группа «мужей, начальствующих между братьями», а именно, Иуда, прозванный Варсавой, и Сила, к-рым поручено сопровождать П. и Варнаву (Деян 15. 22–23). Послание адресовано «братьям из язычников» и не касается обращенных из иудеев (Деян 15. 23–29). Во-первых, они не должны есть «идоложертвенное», т. е. мясо животных, приносившихся в жертву языческим богам: остатки такого мяса можно было купить «на торгу» (1 Кор 10. 25). Для христиан, живших в диаспоре, вкушение идоложертвенного мяса было постоянным искушением: в рим. обществе званые обеды нередко начинались с жертвоприношения (*Willis.* 2004. P. 13–17, 49–63). Однако с т. зр. руководителей иерусалимской апостольской общины, человек, вкушающий идоложертвенное, даже если это происходит вне стен язы-



ческого храма, становится косвенным соучастником языческого культа (ср.: Исх 34.15). Во-вторых, обращенные в христианство из язычников должны воздерживаться от *блуда*, т. е. отказаться от половой распущенности в пользу единобрачия. В-третьих, они не должны есть «удавленину», т. е. мясо животного, к-рое не зарезано, а задушено (ср.: Втор 12. 21–24). Евр. традиция придавала особое значение правильному забою скота, и вкушение мяса неправильно умерщвленного животного считалось осквернением. В-четвертых, обратившиеся из язычников не должны «есть кровь», в соответствии с вышеприведенной заповедью, основанной на более ранней заповеди из Быт 9. 4. Наконец, в-пятых, христиане из язычников призываются не делать другим того, чего не хотят себе (ср.: Тов 4. 15; ср.: Иисус в Нагорной проповеди дает то же самое правило не в отрицательной, а в положительной модальности — Мф 7. 12).

П. описывает Апостольский Собор в Послании к Галатам (Гал 2. 1–10). Событие происходит «через четырнадцать лет» после 1-го посещения П. Иерусалима, когда он, недавний гонитель Церкви, провел 15 дней у ап. Петра (Гал 1. 18). Временной промежуток примерно совпадает с хронологией жизни П. Список параллельных мест между его текстом и повествованием ап. Луки об этом событии достаточно большой (ср.: *Иларион (Алфеев)*. 2017. С. 138; *Keener*. 2012–2015. Vol. 1. P. 244; см. ст.: *Иерусалимский Собор апостолов*) и служит подтверждением того, что в 15-й главе кн. Деяний и во 2-й главе Послания к Галатам речь идет об одном и том же событии.

Апостолы Петр и П. в Антиохии. В кн. Деяний за повествованием об Апостольском Соборе следует краткое упоминание о том, что П., Варнава, Иуда и Сила отправились в Антиохию и вручили общине апостольское послание, к-рое было с радостью прочитано. Иуда и Сила пробыли в Антиохии нек-рое время, наставляя членов общины, а затем Сила остался, а Иуда вернулся в Иерусалим. П. же и Варнава продолжили свое служение в Антиохии (Деян 15. 30–35). Далее следует рассказ о 2-м миссионерском путешествии П.

В Послании к Галатам за рассказом об Апостольском Соборе следу-

ет др. эпизод, отсутствующий в кн. Деяний. В этом эпизоде Петр и П. вновь сталкиваются лицом к лицу (Гал 2. 11–14). Судя по всему, П. упоминает об этом инциденте, чтобы доказать, что и «знаменитые» могут ошибаться, что и ап. Петр не непогрешим. В Иерусалиме ап. Петр был на первых ролях, но в Антиохии он был гостем, и П. ожидал, что он будет соблюдать местные правила (речь идет о правилах поведения, к-рых христиане должны придерживаться в отношении иудейских бытовых предписаний). Ап. Петр так и делал, пока не пришли «некоторые от Иакова» — представители консервативного иудейского крыла Иерусалимской Церкви, с которыми у П. были сложные отношения. Иудейский закон запрещал садиться за один стол с язычниками, и пришедшие от Иакова продолжали соблюдать это правило. В антиохийской же общине это правило не соблюдалось. Ап. Петр, раньше спокойно сядивший за стол вместе с язычниками, теперь, когда гости из Иерусалима за ним наблюдали, стал избегать этого и увлек с собой Варнаву. П. был недоволен этим и прилюдно обличил ап. Петра, сочтя такое поведение лицемерием и отходом от евангельской истины. В этом заключался один из аспектов той «свободы», которой так дорожил П. (ср.: Гал 5. 1–2, 4–5): обрезание и соблюдение иудейских обычаев — признаки рабства, Христос принес людям освобождение от ветхозаветного закона (ср.: Гал 5. 6). При этом П. нигде не объясняет, каким образом ап. Петр заставлял язычников «иудействовать»: из его слов следует только, что он сам иудействовал, воздерживаясь от совместных трапез с язычниками на глазах у гостей от Иакова.

Нек-рые исследователи полагают, что скорее конфликт между апостолами П. и Петром был до Апостольского Собора, чем после него (напр.: *Schreiner*. 2010. P. 139). Однако тема, к-рая вызвала конфликт, на Соборе не обсуждалась.

Второе миссионерское путешествие. Намерением П. в этом путешествии было посещение тех общин, в к-рых он вместе с Варнавой уже побывал, с целью закрепить успех, достигнутый в предыдущий раз, вновь встретиться с христианами тех городов, где проповедь уже прозвучала. Реальность, однако, ока-

залась иной. Второе миссионерское путешествие охватило мн. новые земли и было весьма продолжительным (по разным подсчетам, от 2 до 4 лет); П. пришлось преодолеть ок. 3,5 тыс. км, из них не менее 2,7 тыс. км пешком (ср.: *Jewett*. 1979. P. 59–61).

И. Начало. Путешествие началось с конфликта, когда П. с Варнавой не смогли договориться о том, кого брать с собой. Варнава хотел взять Иоанна Марка, но П. напомнил, что в Памфилии Марк отстал от них и не пошел с ними «на дело, на которое они были посланы». После спора П. и Варнава разлучились друг с другом; Варнава, взяв Марка, отплыл на Кипр, а Павел, избрав себе Силу, отправился, «быв поручен братьями благодати Божией» (Деян 15. 37–40). Разрыв с Варнавой и Марком не был для П. окончательным, оба они упоминаются в Посланиях апостола (ср.: Флм 24; 2 Тим 4. 11; 1 Кор 9. 6; возможно в 2 Кор 8. 18–18, ср.: *Ioan. Chrysost.* In Act. 34. 1–2).

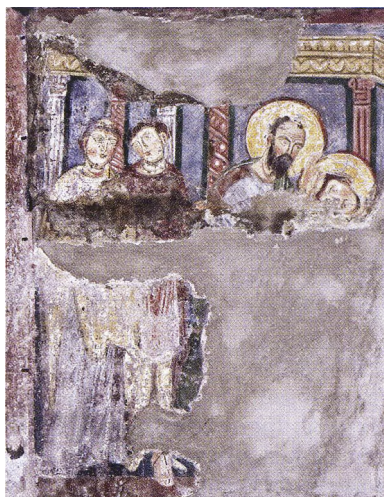
П. проходил Сирию и Киликию, «утверждая церкви» (Деян 15. 41), т. е. посещая те же общины, где он был ранее. Из Дервии П. дошел до Листры, и там к группе присоединился «некоторый ученик, именем Тимофей, которого мать была Иудеянка уверовавшая, а отец Еллин, и о котором свидетельствовали братья, находившиеся в Листре и Иконии» (Деян 16. 1–2). На долгие годы Тимофей станет ближайшим помощником и доверенным лицом П. (ср.: 1 Кор 4. 17; 16. 10; Флп 2. 19; 1 Фес 3. 2, 6; 2 Тим 1. 3–6; *Mounce*. 2000. P. LVIII; см. в ст. *Тимофей*). По этническому происхождению Тимофей был наполовину евреем, наполовину греком. С т. зр. более поздних иудейских источников, он должен был считаться иудеем (согласно Мишне. Киддушин. 3, 12; Йевамот. 7, 5; Вавилонскому Талмуду. Киддушин. 68б, иудейство передается по линии матери). Рождением Тимофей был воспитан в иудейской вере (ср.: 2 Тим 3. 15). Тем не менее он не был обрезан, а это означало, что в иудейской религ. среде его не могли считать своим. Двойственное положение Тимофея должно было вызвать недоверие к нему среди христиан, обратившихся из иудеев. Поэтому П. принял решение обрезать его «ради Иудеев», знавших о Тимофее (Деян 16. 3). Этот поступок на первый взгляд не увязывается с позицией П. относительно

того, что для принятия христианства человек не должен становиться евреем. Однако в вопросе о соотношении иудейской веры с христианством П. проявляет определенную гибкость (Деян 21. 20–26). К тому же Тимофей уже был христианином, известным в неск. общинах, т. е. его обрезание не было связано с принятием христианства. Пока Тимофей был рядовым членом своей общины, это не имело значения, но теперь, когда П. избрал его в свои соратники, положение изменилось (ср.: 1 Кор 9. 20–23).

Согласно автору кн. Деяний, проходя через разные города, П. со спутниками «предавали верным соблюдать определения, постановленные Апостолами и пресвитерами в Иерусалиме. И церкви утверждались верою и ежедневно увеличивались числом» (Деян 16. 4–5). Т. о., путешествие описано как осуществляемое в рамках миссии, в свое время возложенной иерусалимской апостольской общиной на П. и Варнаву.

Путь П. и Тимофея лежал через Фригию и Галатию (Деян 16. 6). Дискуссионным долгое время оставался вопрос о точном значении использованного автором кн. Деяний географического наименования: имел ли в виду ап. Лука 2 самостоятельные области, или «Фригию-Галатию» как единый регион, или Галатию, включая ее часть, населенную фригийцами? От ответов на эти вопросы зависит не только общее представление о маршруте 2 апостолов, но и вопрос об адресатах Послания к Галатам (см. в ст. *Галатам послание*).

Посещение Сев. Галатии означало бы, что путешественники по каким-то причинам сделали большой крюк и зашли туда, где они раньше никогда не бывали и где, соответственно, не было христ. общин. Между тем контекст Деян 16. 4 («проходя же по городам, они предавали верным...») говорит скорее в пользу того, что они шли по тем местам, которые уже посещали в ходе 1-го миссионерского путешествия и где уже были христианские общины. Города, упомянутые в Деян 16. 1–5 (Дервия, Листра, Икония), относятся к Юж. Галатии, и можно предположить, что выражение «проходя через Фригию и Галатийскую страну» в Деян 16. 6 суммирует тот маршрут, к-рый был описан в предыдущих стихах.



Ап. Павел рукополагает Тимофея.
Роспись ц. Санта-Пуденциана,
Рим. XI в.

Есть веские основания считать, что выражение, употребленное ап. Лукой, следует понимать как «Фригийская Галатия» (Riesner. 1998. P. 285; Witherington. The Acts. 1998. P. 478; Longenecker. 1971. P. 62), т. е. Юж. Галатия (подробности дискуссии и аргументы в пользу Юж. Галатии см.: George. 1994. P. 40–46; Keener. 2012–2015. Vol. 3. P. 2324–2330).

Путешествие описано как происходящее по прямому повелению Духа Святого (Деян 16. 6–7). Судя по всему, ап. Лука хотел показать, что апостолы получали прямые откровения о том, куда дальше идти. О том, что такие откровения имели



Ап. Павел и ап. Тимофей.
Мишатюра
из Деяний и посланий апостолов.
Нач. XII в.
(Walters. W. 533. Fol. 287r)

место, свидетельствует и следующий эпизод: «Миновав же Мисию, сошли они в Троаду. И было ночью видение Павлу: предстал некий муж, Македонянин, прося его и говоря:

приди в Македонию и помоги нам» (Деян 16. 8–9). О том, кто явился П. в ночном видении, существуют разные предположения (евангелист ап. Лука — Dunn. 1996. P. 218, Александр Македонский — Barclay. 1955. P. 122). Вполне, однако, можно предположить, что П. явился либо некий неизвестный македонянин, либо это был конкретный человек, к-рого потом П., придя в Македонию, крестил, но об этом крещении в кн. Деяний по каким-то причинам умалчивается.

Далее повествование ап. Луки приобретает неожиданный ракурс: впервые автор начинает говорить от 1-го лица мн. ч. — «мы»: «После сего видения, тотчас мы положили отправиться в Македонию, заключая, что призывал нас Господь благовествовать там» (Деян 16. 10).

II. В Македонии. В 1-й части путешествия П. со спутниками должны были пересечь пешком земли от Антиохии (ныне Антакья) до побережья Эгейского м. Троада, откуда П. и его спутники отправились в Македонию, находилась на малоазиатском берегу Эгейского м. Из Троады они отправляются на корабле на о-в Самофракию (ныне Самотраки, Греция), а оттуда на др. же день — в Неаполь (ныне Кавала, Греция). Из Неаполя они двигаются пешком в Филиппы, где остаются на неск. дней (Деян 16. 11–12).

Город Филиппы входил в состав рим. пров. Македония (об этом см. в ст. *Македония*) и, находясь на пересечении важных дорог, имел статус колонии (ср.: Деян 16. 12). Как и в др. случаях, П. начинает проповедовать местным иудеям. Однако, судя по всему, в городе не было синагоги. Для строительства синагоги требовалось не менее 10 мужчин-евреев, а их здесь не было; упоминаются только женщины (Dunn. 1996. P. 219). В синодальном переводе говорится: «В день же субботный мы вышли за город к реке, где, по обыкновению, был молитвенный дом, и, сев, разговаривали с собравшимися там женщинами» (Деян 16. 13). Однако в оригинальном тексте кн. Деяний слово «дом» отсутствует. Букв. перевод фразы может звучать так: «В день же субботный мы вышли за ворота к реке, где, как мы думали, было (место) молитвы (ἐξήλτομεν ἐξω τῆς πόλης παρὰ ποταμὸν οὗ ἐνομιζομεν προσευχὴν εἶναι)». Беседа с женщинами вполне могла происходить просто у реки, не в закрытом помещении.

Беседа П. с женщинами закончилась тем, что одна из них, *Лидия* из города Фиатир, уверовала, и П. крестил ее вместе с домашними. По приглашению Лидии П. со спутниками поселился в ее доме (Деян 16. 14–15). По церковному преданию, Лидия из Фиатир в посл. стала диакониссой в Филиппах (см. в ст. *Лидия*).

Др. женщина, о к-рой упоминает ап. Лука, — «служанка, одержимая духом прорицательным, которая через прорицание доставляла большой доход господам своим». Она встретила П. и его спутников, включая ап. Луку, когда они шли на то же самое место молитвенных собраний. В течение мн. дней она ходила за ними и кричала: «Сии человеки — рабы Бога Всевышнего, которые возвещают нам путь спасения». В конце концов «Павел, вознегодовав, обратился и сказал духу: именем Иисуса Христа повелеваю тебе выйти из нее. И дух вышел в тот же час» (Деян 16. 16–18).

Ап. Лука описывает это событие как одно из чудес П. Чудеса были частью того мира, в к-ром жил П., и неотъемлемой составляющей жизни раннехрист. Церкви (*Twelftree*. 2013. Р. 59–60, 109–118). В данном рассказе служанка «одержима духом прорицательным (ἑχούσα πνεῦμα πύθωνα)». Очевидно, П. распознал в ней одержимость нечистым духом (ср.: 1 Кор 12. 10), а потому решил изгнать его из нее (ср.: Деян 8. 18–23).

Чудо, совершённое П., не осталось без последствий. Господа, у к-рых работала служанка, «видя, что исчезла надежда дохода их, схватили Павла и Силу и повлекли на площадь к начальникам» (Деян 16. 19). Эти господа были язычниками, возможно даже жрецами, на к-рых прорицательница работала (*Keener*. 2012–2015. Vol. 3. Р. 2421). Поступок П. лишил их дохода, поэтому они решили расправиться с пришельцами: обвинили их перед городскими начальниками в том, что те возмущают город и проповедуют неприемлемые для римлян «обычаи». Избитых апостолов бросили в темницу, где сторож, выполняя приказ городских властей, «забил в колоду» их ноги (Деян 16. 20–24). (Избиение палками в Филиппах было одним из 3 подобных избиений, о к-рых П. упоминает в 2 Кор 11. 25; ср.: 1 Фес 2. 2.) В темнице П. и Сила не спали, но, изможденные и израненные, «воспевали Бога», т. е. пели псалмы.

Но произошло чудо — началось землетрясение, в результате чего было повреждено здание тюрьмы. П. и Сила могли бы воспользоваться этим, чтобы освободиться. Они, однако, этого не сделали. Вместе с ними остались в темнице все узники. Испуганный страж, самоубийство к-рого предотвращают П. и Сила, ведет их в свой дом, где в ту же ночь принимает крещение вместе со всей семьей. Крещению предшествует оглашение — проповедь «слова Господня». На вопрос стража о том, как спастись, П. отвечает: «Веруй в Господа Иисуса Христа, и спасешься ты и весь дом твой», сразу обозначая, т. о., сердцевинный пункт той веры, к-рую проповедует, и показывая, что это не евр. вера в единого Бога, а вера в Иисуса Христа, дарующая спасение и жизнь вечную (Деян 16. 25–34).

Повествование ап. Луки о пребывании П. и Силы в Филиппах завершается эпизодом, связанным с темой рим. гражданства П. (Деян 16. 35–40). Может показаться странным, почему, будучи оба рим. гражданами, П. и Сила не объявили об этом сразу, ведь это могло избавить их и от избиения палками, и от ареста. Возможно, они, подражая Христу, не желали избавления от страданий (ср.: Деян 14. 22).

Из Филипп П., пройдя через Амфиноль и Аполлонию, отправился в Фессалонику, «где была Иудейская синагога» (Деян 17. 1). Город представлял собой один из крупнейших портовых центров Средиземноморья. Наличие здесь синагоги означает, что в городе была иудейская колония. С синагоги П. и начинает свою миссию (Деян 17. 2–9).

Вновь ап. Лука говорит о том, как П. трижды посещал синагогу по субботам. Можно предположить, что в проч. дни недели он общался с язычниками и что результатом именно этого общения стало обращение в христианство «великого множества» благочестивых эллинов (σεβομένων Ἑλλήνων πλῆθος πολλὸν) и немалого числа знатных женщин (γυναικῶν τε τῶν πρώτων οὐκ ὀλίγαι). Дискуссионным остается вопрос, кого имеет в виду автор кн. Деяний, говоря о «благочестивых эллинах». Возможно, это — либо эллинизированные иудеи, либо язычники, уверовавшие в единого Бога и обратившиеся в иудаизм. Однако 1-е понимание противоречит употреблению в кн. Деяний слова «эллины», применяемого к привер-

женцам греч. религии, а 2-е не обязательно вытекает из термина σεβομένοι (благочестивые, букв. — чтущие, почитающие), обозначающего религиозность в широком смысле слова. (Перевод «чтущие Бога» в этом смысле тенденциозен. Вариант перевода: «чтущие богов».) Возможно, речь идет о язычниках, к-рые из приверженцев греч. религии благодаря проповеди П. стали ревностными христианами. Обращает на себя внимание характерное для ап. Луки упоминание знатных женщин (см. в ст. *Лука*). В данном случае подчеркивается, что они принадлежали к городской аристократии.

Третья названная ап. Лукой группа лиц — иудеи. В синодальном переводе говорится о «неуверовавших» иудеях, но в критическом издании греч. текста кн. Деяний слово «неуверовавшие» отсутствует (*Nestle-Aland*. NTG. S. 372). Об иудеях, слышавших П. в синагоге, говорится, что уверовали лишь «некоторые из них», тогда как массовое обращение зафиксировано только в отношении эллинов и знатных женщин. Иудеи же в основном, как и в др. случаях, выступали как ревностные обличители и гонители новоявленного учения. Обвинением в оппозиции к власти императора они пытались настроить местных начальников против апостолов.

Сторонником апостолов выступил некий Иасон (см. ст. *Иасон и Сосипатр*). Контекст повествования позволяет предположить, что в его доме нашли приют те, кого иудеи называли «всесветными возмутителями (οἱ τὴν οἰκουμένην ἀναστατώντες)». Однако апостолов в этот момент не было в доме Иасона, и тогда толпа повлекла его самого к городским властям. П. и его спутникам пришлось покинуть город.

О своем пребывании в Фессалонике сообщает и П. в 1-м Послании к Фессалоникийцам, написанном, судя по тексту, из Афин (1 Фес 3. 1), т. е. по горячим следам. Начальные строки Послания указывают на тех же лиц, что фигурируют в повествовании ап. Луки, — П., Силуана и Тимофея (1 Фес 1. 1–10). Силуан (лат. *Silvanus*) — рим. имя, этим именем *Сила* назван в Посланиях П. Упоминание об обращении к Богу «от идолов» соответствует информации ап. Луки о массовом обращении язычников благодаря проповеди П.: оно также свидетельствует о том, что

молодая фессалоникийская христ. община состояла преимущественно, если не исключительно, из бывш. язычников.

Упоминание в Послании о благовествовании «не в слове только, но и в силе и во Святом Духе, и со многим удостоверением» (1 Фес 1. 4), очевидно, указывает на чудеса. Хотя

ми и лукавством, проповедовал из корыстных соображений или из тщеславных побуждений. Об оппозиции со стороны иудеев речь идет и в отрывке 1 Фес 2. 14–20. Фессалоникийские христиане, согласно этому тексту, много претерпели от иудеев. Так, ап. Лука описал случай с Иасоном (Деян 17. 5–9), хотя, очевидно, он был не единственным. П. очень резко говорит об



Ап. Павел проповедует фессалоникийцам.
Миниатюра из Деяний и посланий апостолов.
Нач. XII в.
(Walters. W. 533. Fol. 254v)

в повествовании ап. Луки о чудесах, совершённых П. в Фессалонике, ничего не сказано, это не значит, что их не было.

В 1 Фес 2. 1–13 П. сообщает значительно больше информации о своих взаимоотношениях с фессалоникийскими христианами, чем в скупом отчете кн. Деяний. Но параллели тем не менее достаточно многочисленны. Во-первых, он пишет, что со своими спутниками он пришел в Фессалонику после Филипп, где они были «поруганы»: это

иудеях, потому что фессалоникийская христианская община состояла из обращенных из язычества и испытывала, как и он, гонения со стороны иудеев. П. выражает сожаление в связи с тем, что был вынужден покинуть фессалоникийских христиан и не может к ним вернуться. Это соответствует информации из кн. Деяний о его изгнании оттуда по решению городских властей.

Далее в тексте 1-го Послания к Фессалоникийцам есть и др. дополнительные параллели к повествованию в кн. Деяний. Так, П. сообщает о своем желании остаться в Афинах и об отправлении Тимофея в Фес-



Алтарь над ступенями,
где проповедовал ап. Павел
в Верии.

Фото: Municipality
of Veria Tourism Department

салонику (1 Фес 3. 1–3). В кн. Деяний будет сказано о том, как после посещения Верии (Веррии)

П. отправился в Афины, а Тимофей и Сила должны были присоединиться к нему позже (Деян 17. 14–15). К П. они придут «из Македонии», только когда он окажется в Коринфе (Деян 18. 5). Следов., в течение некоторого времени они оставались в Верии, находившейся недалеко от Фессалоники, и Тимофей вполне мог вновь посетить этот город и по возвращении к П. принести ему оттуда «добрую весть» (1 Фес 3. 6).

Из Фессалоники П. и Сила отправились в Верию, находившуюся на расстоянии ок. 70 км. (неск. дней пе-

шего пути) от Фессалоники. В рассказе Деян 17. 10–14 автор сообщает, что П. и Сила понадобилось покинуть Фессалонику ночью немедленно, после того как хозяин дома, где они проживали, предстал перед городскими начальниками и смог от них откупиться.

В Верии П. и Сила отправились в синагогу, где их проповедь имела больший успех, чем в др. городах. Вновь ап. Лука выделяет из числа уверовавших эллинских знатных женщин, ставя их на 1-е место перед мужчинами. Успех П. у местных иудеев не остался неизвестным в Фессалонике, и иудеи оттуда специально отправляются в Верию, чтобы настроить своих соплеменников против апостолов и организовать народное возмущение их проповедью. Тогда группа из 3 человек разделяется, и П. отправляется к морю. Хотя Сила и Тимофей временно разлучились с П., он продолжил путешествие не один: фессалоникийские христиане сопровождали его до Афин.

III. В Афинах. Город был одним из главных культурных и интеллектуальных центров Др. мира. В 146 г. до Р. Х. они подпали под власть Рима, но пользовались привилегированным статусом «города-союзника». Во времена Римской империи они утратили свое бывшее политическое могущество, существенно сократилось население города, но Афины сохраняли свое значение в качестве важнейшего образовательного центра, где велись философские споры и сохранялись традиции свободомыслия.

В Афинах П. «возмущился духом при виде этого города, полного идолов» (Деян 17. 16). По числу храмов и статуй языческих богов Афины намного превосходили любой др. город Средиземноморья. Ярким свидетельством этого является описание города, сделанное во II в. по Р. Х. греч. географом Павсанием, к-рый воссоздает картину мультикультурного мегаполиса с выраженной религ. составляющей (см. в ст. Афины).

Речь П. в *ареопаге* (Деян 17. 22–31) представляет яркий пример его миссионерского подхода, к-рый он, стремясь «для всех сделаться всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» (1 Кор 9. 22), последовательно применял в разных ситуациях. Обращаясь к высокому собранию, П. начал с похвалы набожности афинян: эта похвала разительно контрастирует с тем, что ап. Лука сообщает



рим. историка, ратора и философа Диона Хри-
состоста (ср.: *Dio Chrysost.*
Or. 27–29, 32). П. ссыла-

*Проповедь ап. Павла
на Ареопаге в Афинах.
1515 г.
Худож. Рафаэль
(Музей Виктории и Альберта,
Лондон)*

ется на высказывание
нек-рых поэтов, не на-
зывая их по имени: τοῦ
γὰρ καὶ γένος ἐσμέν («ибо

о 1-й реакции П. на афинскую язы-
ческую культуру. Прилагательное
δεῖσθαι νομῆστεροι, которое П. упо-
требляет в отношении афинян, мо-
жет означать как «набожные», «ре-
лигиозные», «благочестивые», так
и «суеверные».

О существовании упомянутого
ап. Лукой жертвенника с надписью:
«Неведомому богу» (ἀγνώστῳ θεῷ)
из др. источников неизвестно, но
нек-рые комментаторы считают, что
в действительности в Афинах мог
быть жертвенник «неведомым бо-
гам» (*Hieron.* In Tit. 1. 12; *Cadbury.*
1955. P. 51). Для П. эта надпись ста-
ла отправным пунктом его философ-
ского экскурса, главная цель к-рого
заключалась в том, чтобы, устано-
вив точки соприкосновения между
монотеизмом и греч. философией,
рассказать афинянам о едином Боге.
Этого Бога, утверждает он, эллины
чтут, сами того не осознавая. О Нем
П. говорит прежде всего как о Твор-
це. Идея Демиурга, Бога-Творца, не
была чужда античной философии
(см.: *Plat.* Tim. 28с–29b; 34b; ср.: *Epict.*
Diss. 1. 6). Следующей точкой сопри-
косновения мысли П. с греч. филосо-
фией является мысль о том, что Бог
не нуждается в рукотворных храмах
(ср.: *Clem. Alex.* Strom. V 11. 76; осно-
ватель стоической школы Зенон так-
же учил об этом). Излагая идеи, со-
звучные мыслям греч. философов, П.
тем не менее стоит на почве иудейско-
го монотеизма с его представлением
о том, что сам видимый мир является
храмом Божиим (ср.: Ис 66. 1). От кон-
цепции Бога-Творца, не нуждающе-
гося в служении рук человеческих,
П. переходит к библейскому учению
о том, что Бог произвел весь род люд-
ской «от одной крови» (Быт 1. 27;
2. 7; ср. также: 1 Кор 15. 21–22, 45–49).

В качестве параллели к речи П.
в ареопаге нередко приводят речь

мы — его род»). Одни ученые (см.,
напр.: *Швейцер.* 1996. С. 190; *Bock.*
2007. P. 568; *Dunn.* 1996. P. 236; *Schna-
bel.* 2012. P. 737) видят здесь цитату
из поэмы Арата из Сол «Явления»
(Феномены). В поэме таких слов
нет, но считается, что они созвучны
ее основным мыслям. Другие (см.,
в частности: *Farrar.* 1909. P. 696; ср.:
Keener. 2012–2015. Vol. 3. P. 2659) по-
лагают, что П. цитирует «Гимн Зев-
су» Клеанфа (ср.: «мы — порожденье
твое» (ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν) — *Кле-
анф.* Гимн Зевсу. 4 // Эллинские
поэты VIII–III вв. до н. э. М., 1999.
С. 202). Мысль о том, что Божество
(τὸ θεῖον) не может быть подобно
«золоту, или серебру, или камню,
получившему образ от искусства
и вымысла человеческого», также
созвучна идеям нек-рых греч. ав-
торов (см.: *Keener.* 2012–2015. Vol. 3.
P. 2665–2666), однако П. излагает ее
в выражениях, близких к ВЗ (ср.:
Втор 7. 25; 29. 17; Пс 134. 15–17).

Заключительная часть речи П.,
как она приведена ап. Лукой, пред-
ставляет собой сжатое изложение
Евангелия. В ней 3 основные идеи,
изложенные им в одной фразе: по-
каяние, приближение Суда Божия,
Воскресение Иисуса Христа. П. пе-
рестал слушать, когда он заговорил
о Воскресении (Деян 17. 32–34), идея
к-рого была чужда греч. лит-ре. Так,
напр., за словами Эсхила: «Нет мерт-
вым воскресения» (*Aeschyl.* Eume-
nid. 648), вложенными в уста высту-
павшего в афинском ареопаге Апол-
лона, стоит твердое убеждение в том,
что возвращение из загробного мира
невозможно. Тем не менее, как и в др.
случаях, за П. последовала группа
людей, к-рых его слова убедили. Сре-
ди них ап. Лука называет *Дионисия
Ареопагита* и Дамарь.

IV. В Коринфе. Неск. раз в Посла-
ниях П. упоминаются *Акила и При-*

скилла, супружеская пара из Рима
(Рим 16. 3–4; 1 Кор 16. 19; 2 Тим 4. 19).
О них известно также и из кн. Дея-
ний: в рассказе о пребывании П.
в *Коринфе* сообщается, что Акила
и Прискилла были из Рима (Деян
18. 1–3). Ап. Лука пишет об изгна-
нии иудеев из Рима при имп. *Клав-
дии*. Упоминание об этом встречает-
ся также у Светония (*Suet.* Claud.
25), и мн. ученые считают эти слова
свидетельством о том, что в это вре-
мя в Риме уже были христиане. Их
появление внутри иудейской общи-
ны могло сопровождаться конфлик-
тами, что и послужило для Клавдия
поводом изгнать иудеев из Рима (об
этом см. в ст. *Клавдий (I)*). В то же
время вполне вероятно, что Акила
и Прискилла уже были христиана-
ми на момент прибытия П. в Коринф
(иначе ап. Лука упомянул бы об их
обращениях П.). Значит, они могли
быть изгнаны из Рима, уже христиа-
нами, и само изгнание могло иметь
связь с конфликтами внутри иудей-
ской общины, возникшими с появле-
нием последователей «Хреста» (см.:
Das. 2003. P. 55).

В Коринфе П. поселился у Акилы
и Прискиллы «по одинаковости ре-
месла». Он жил здесь за собствен-
ный счет, и, хотя средств не хватало,
не брал в долг у местных христиан,
как П. пишет в 2 Кор 11. 8–9 (ср.:
1 Фес 2. 5, 9; 2 Кор 7. 2; Деян 28. 30).
Это принцип П. — чтобы его не обви-
нили в том, что он проповедует из
корыстных побуждений; ему даже
приходилось извиняться за это, од-
нако свои принципы он не нарушал
(2 Кор 11. 11–15).

Очередное столкновение с иудея-
ми произошло после того, как к П.
присоединились его прежние спут-
ники (Деян 18. 4–7). П. вновь вы-
ступает как миссионер во время суб-
ботних синагогальных собраний.
В какой-то момент П. как будто бы
отчаялся и, поскольку иудеи про-
должали противиться ему, отряс
одежды свои и сказал им, что пой-
дет к язычникам. Этот жест указы-
вает на еще более сильное возмуще-
ние, чем то, к-рое выражали, отрясая
прах от ног своих (ср.: Неем 5. 13).
Сказанные в синагоге слова П. —
«кровь ваша на главах ваших» —
следует понимать как указание на
вину иудеев за гонения против него.
Жест П. и его грозные слова иуде-
ям, могли бы указывать на оконча-
тельный разрыв П. с ними, однако
в Эфесе он вновь посетит синагогу

и будет проповедовать иудеям (Деян 19. 8). Следовательно, никакого разрыва не было, а был лишь очередной конфликт с очередной группой иудеев, отказавшихся уверовать во Христа.

Оставив дом Акилы и Прискиллы, П. поселяется в доме Иуста неподалеку от синагоги. Наличие рим. имени (Тит Иуст, вариант в рукописях: Титий Иуст), по-видимому, свидетельствует о том, что этот человек был рим. гражданином. Иуст (Юстус) не имя собственное, а прозвище (Meeks. 1983. Р. 63, 218) (см. ст. *Иуст*).

Еще один персонаж, упоминаемый в данном рассказе, по имени *Крисп*, — начальник местной синагоги, к-рый «уверовал в Господа со всем домом своим...» (Деян 18. 8). Будучи иудеем, Крисп имел рим. имя. Ап. Лука ничего не сообщает о Криспе, кроме того, что он уверовал, однако его имя встречается в 1-м Послании к Коринфянам, где П. говорит, что лично крестил его (см. в ст. *Крисп*).

Это Послание проливает дополнительный свет на деятельность П. в Коринфе. П. был не единственным христ. миссионером, проповедовавшим в Коринфе, коринфская община была достаточно многочисленной, чтобы поделиться на несколько групп (1 Кор 1. 10–17; 3. 21–23). Научная дискуссия вокруг этого вопроса длится уже почти 2 столетия, и точная идентификация упомянутых в нем партий затруднительна (см.: *Dutch*. 2005. Р. 17–20). П. подчеркивает, что подлинным главой христ. общины является Сам Христос, а он и др. апостолы — лишь Его служители (см. в ст. *Коринфянам послания*).

Из того же Послания известно и о социальном статусе большинства коринфских христиан. Как и в др. общинах, среди них было немного знатных и богатых (ср.: 1 Кор 1. 26–29). И хотя Коринф был центром эллинского образования (ср.: *Dutch*. 2005. Р. 131–138; *Pausan.* Descript. II 4. 5–6; 10. 1, 6), судя по всему, средний образовательный ценз ранних христиан был невысоким (ср.: 1 Кор 2. 1–8).

В Коринфе П. прожил полтора года. Причинами такой долгой остановки могли быть разные обстоятельства, однако ап. Лука объясняет ее откровением Божиим: «Господь же в видении ночью сказал Павлу:



Первое Послание к Коринфянам
ап. Павла.

Новый Завет. Кон. XI — нач. XII в.
(Lond. Brit. Lib. Add. Ms. 5116.
Fol. 30v)

не бойся, но говори и не умолкай, ибо Я с тобою, и никто не сделает тебе зла, потому что у Меня много людей в этом городе...» (Деян 18. 9–11). Таких откровений было немало в жизни П. (ср.: 2 Кор 12. 1), и именно они были главной движущей силой его миссии. Ночное откровение в Коринфе должно было укрепить П. в решимости продолжить миссию в этом городе. Оно имело особый смысл в преддверии нового конфликта, к-рый должен был развернуться вокруг личности и проповеди П.

Как и в предыдущих случаях, инициаторами конфликта становятся иудеи, обвинившие П. и привлечшие его на суд к проконсулу Юнию Аннею Галлиону (Деян 18. 12–17). Галлион упоминается в ряде источников. Будучи старшим сыном Сенеки Старшего, братом философа Сенеки Младшего и дядей поэта Лукиана, он принадлежал к рим. политической и интеллектуальной элите (*Tajra*. 1989. Р. 51–54). Время его проконсульства в Ахаии (Ахайе, Ахее) устанавливается благодаря упоминанию о нем на каменной плите, найденной в Дельфах: мн. ученые датируют его прибытие в Коринф маем 51 г., а отбытие из Коринфа — периодом между маем и ранней осенью 52 г. (см.: *Keener*. 2012–2015. Vol. 3. Р. 2760–2763). Упоминание о Галлионе, т. о., дает важный хронологический ориентир, касающийся времени пребывания П. в Коринфе и его 2-го миссионерского путешествия в целом (см. в ст. *Коринфянам послания*).

Галлион не заинтересовался спорами в иудейской общине. Главным пострадавшим в результате конфликта оказался на этот раз не П., а начальник синагоги Сосфен. Толпа язычников выместила на нем злобу, вызванную общим для мн. римлян предубеждением против евреев, живших в империи. Отказ Галлиона от участия в разрешении конфликта вокруг П. был вызван, вероятно, тем же предубеждением против евреев (его разделял и брат Галлиона философ Сенека, ср.: *Aug. De civ. Dei*. VI 11; блж. Августин, возможно, ссылается на утраченное сочинение Сенеки или на приписываемое ему высказывание — *Witherington*. The Acts. 1998. Р. 551).

Пробыв в Коринфе «еще довольно дней», П. «простился с братьями и отплыл в Сирию, — и с ним Акила и Прискилла, — остригши голову в Кенхреях, по обету» (Деян 18. 18). Фраза ап. Луки построена так, что слова «остригши голову в Кенхреях, по обету» (κεράμενος ἐν Κενχρεαῖς τὴν κεφαλὴν, εἶχεν γὰρ εὐχὴν) может относиться как к П., так и к Акиле и Прискилле. Однако, учитывая, что ап. Лука описывает жизнь П., нужно понимать эти слова как относящиеся именно к нему. Речь идет, очевидно, об обете назорейства, к-рый П. дал в соответствии с ветхозаветными установлениями (Числ 6. 2–5) (см. в ст. *Назореи*).

П. мог обрить голову в 2 случаях: либо если он ранее дал обет назорейства и теперь срок этого обета закончился, либо он теперь обривал голову и давал обет, предполагая не стричься до окончания срока обета. Более вероятным представляется 2-е понимание, поскольку конечной точкой путешествия П. был Иерусалим, а именно там в ознаменование окончания обета назорейства остригали волосы и затем приносили их в храм (Числ 6. 18). Т. о., П. остригся в Кенхреях, дав обет соблюдать назорейство до прихода в Иерусалим (*Dunn*. 1996. Р. 246–247). В то же время некие ученые считают, что П. мог по окончании срока обета остричь волосы, не дожидаясь прихода в Иерусалим: в этом случае он просто принес бы с собой в храм остриженные волосы (*Marshall*. 1980. Р. 300; *Witherington*. The Acts. 1998. Р. 557).

Первой остановкой на пути в Сирию стал *Эфес*. П. воспользовался этим, чтобы по своему обычаю посетить местную синагогу. Акилу и

Прискиллу он оставил в городе, «а сам вошел в синагогу и рассуждал с Иудеями». И здесь произошло неожиданное: иудеи «просили его побыть у них долее» (Деян 18. 20). Возможно, с первого раза они не оценили опасность, к-рую новая религия, проповедуемая П., несет их собственной религии. В дальнейшем они изменяют свое отношение к нему (ср.: Деян 19. 9).

Описание событий, последовавших за 1-м посещением П. Эфеса (Деян 18. 20–22), существует в рукописной традиции кн. Деяний в 2 вариантах: зап. традиция, отраженная в Кодексе Безы, и в *textus receptus*, отличающаяся от более краткой версии большинства ранних рукописей, на к-рых основан текст критического издания. Разница между 2 вариантами в том, что в одной версии путешествие в Иерусалим упоминается, в другой — нет. В критическом издании предпочтение отдано краткому варианту, но большинство ученых склоняется к тому, что зап. версия текста в данном случае отражает более вероятный маршрут (аргументы см.: *Keener*. 2012–2015. Vol. 3. P. 2794–2796; см.: *Иларион (Алфеев)*. 2017. С. 233–234).

Краткость, с к-рой ап. Лука упоминает об этих визитах, вызывает много вопросов у исследователей. Нек-рые полагают, что посещение Кесарии и Иерусалима вообще не входило в планы П., но противные ветры воспрепятствовали ему высадиться в Антиохии, и пришлось плыть в Кесарию, а оказавшись в Кесарии, уже нельзя было не посетить Иерусалим (*Dunn*. 1996. P. 247). При таком толковании текста, однако, не получает объяснения предшествующее упоминание о том, что П. остриг волосы по обету. Лаконичность рассказа ап. Луки об этом посещении могла быть связана либо с тем, что апостол в нем не участвовал и не знал подробностей, либо с тем, что посещение не было богато событиями.

Так или иначе П. вернулся в Антиохию, где смог сделать передышку перед следующим большим путешествием (Деян 18. 23: «проведя там несколько времени»). Однако, судя по дальнейшему рассказу, П. провел в Антиохии не более неск. недель или месяцев.

Третье миссионерское путешествие — самое продолжительное из всех по времени и содержавшее много драматических событий. Оно про-

должалось ок. 5 лет и завершилось в Иерусалиме. Первая его часть описана в кн. Деяний очень кратко: «И, проведя там (в Антиохии. — *Авт.*) несколько времени, вышел, и проходил по порядку страну Галатийскую и Фригию, утверждая всех учеников» (Деян 18. 23). Далее следует отступление, касающееся пребывания *Аполлоса* в Эфесе, после чего говорится, что П., «пройдя верхние страны, прибыл в Ефес» (Деян 19. 1).

Из Антиохии П. должен был направиться в сторону Тарса. Можно предположить, что там он сделал остановку. Далее шел по тем же городам Юж. Галатии, к-рые посетил в ходе 1-го миссионерского путешествия и еще раз в ходе 2-го (ср.: «утверждая всех учеников», т. е. П. не создавал новые общины, но посещал те, которые уже были созданы ранее).

Под «верхними странами», очевидно, следует понимать гористую местность, к-рую П. и Тимофей должны были пересечь. Точная идентификация этой области является предметом споров: одни указывают на долину Мсандра (*Макпей*. 2009. С. 204; *Mitchell*. 1993. Vol. 2. P. 4), другие — на долину Цеста (*Riesner*. 1998. P. 286). Целью этого путешествия был Эфес, к-рый П. ненадолго посетил в ходе предыдущего путешествия и куда обещал вернуться (Деян 18. 20–21).

Эфес был одним из крупнейших городов Римской империи, по количеству населения уступая лишь Риму, Александрии и, возможно, Антиохии Сирийской (население Эфеса составляло, по разным подсчетам, от 200 до 400 тыс. чел. (*Kee*. 1997. P. 226 (более 200 тыс.); *McDonagh*. 1989. P. 270 (более 250 тыс.); *Jeffers*. 1999. P. 57, 267 (400 тыс.)). Это был большой центр торговли (*Ios. Flav. Antiq.* XIV 10. 11). Здесь располагался храм Артемиды — один из крупнейших храмов в мире (см. в ст. *Эфес*). Городская евр. диспора была достаточно многочисленной в городе. Евреи издавна проживали в Эфесе и имели нек-рые привилегии: в частности, могли не служить в рим. армии (*Ibid.* 13–19).

Первое, о чем упоминает ап. Лука в связи с приходом П. в Эфес, — его встреча с группой последователей Аполлоса (Деян 19. 1–7), к-рый проповедовал там. Он «был наставлен в начатках пути Господня и, горя духом, говорил и учил о Господе правильно, зная только крещение Иоан-

ново. Он начал смело говорить в синагоге». Акила и Прискилла, в то время тоже находившиеся в Эфесе, «приняли его и точнее объяснили ему путь Господень». Затем Аполлос отправился в Коринф, получив рекомендательные письма от эфесских христиан. В Коринфе он участвовал в полемике с иудеями, «доказывая Писаниями, что Иисус есть Христос» (Деян 18. 24–28).

К тому моменту, когда П. прибыл в Эфес, Аполлос находился в Коринфе, но в Эфесе осталась небольшая группа его сторонников. Как следует из рассказа, Аполлос, будучи последователем *Иоанна Предтечи*, благодаря наставлению Акилы и Прискиллы уверовал в Иисуса Христа.

Мнение о том, что Аполлос, будучи в Коринфе, создал в христ. общине секту своих последователей, конкурировавшую с группами последователей Петра и П., вытекает из тенденциозного прочтения слов о том, что коринфские христиане поделились на партии (1 Кор 1. 12). Однако такое прочтение опровергается словами апостола о том, что Аполлос — член той же миссии, к-рую осуществляет П. (1 Кор 3. 5–6; ср. также: 1 Кор 16. 12; Тит 3. 13). В дальнейшем он станет соратником П., однако на момент прихода П. в Эфес он еще таковым не был (см. в ст. *Аполлос*). Везде, где появлялся Аполлос, его речь производила яркое впечатление и создавались группы его последователей. Одна такая группа зафиксирована в Коринфе, другая — в Эфесе. Но если коринфская группа в вероучительном плане не отличается от группы последователей П., то в Эфесе П. встречается с теми, кто стали учениками Аполлоса еще в то время, когда он проповедовал Иоанново крещение. Их мнения нуждались в коррекции.

Как и в др. городах, П. избрал эфесскую синагогу первым местом своей проповеди. Однако сценарий повторился, и П. не смог продержаться там долго из-за оппозиции со стороны иудеев. Пришлось найти новое место (Деян 19. 8–10). П. пробыл в Эфесе 2 года, из них только 3 месяца он проповедовал в синагоге, а затем перешел в заведение («училище Тиранна»), к-рое ап. Лука обозначает термином *σχολή* («школа», «училище»). Можно предположить, что это было одно из греч. уч-щ философии или риторики (об этом см. в ст. *Эфес*).

Имя Тиранна может указывать как на начальника уч-ща, где проповедовал П., так и на наименование аудитории, в к-рой проводились занятия. В зап. редакции текста кн. Деяний говорится, что П. «ежедневно проповедовал в училище Тиранна от пятого до десятого часа» (*Nestle-Aland*. NTG. S. 379), т. е. с 11 до 16 ч. по счету времени. Учитывая, что П. в Эфесе сам зарабатывал себе на хлеб (ср.: Деян 20. 34 и 1 Кор 4. 12), можно предположить, что с рассвета до 11 ч. он работал, а затем посвящал 5 ч. занятиям (*Keener*. 2012–2015. Vol. 3. P. 2829–2830). Лекции П. в уч-ще Тиранна, где могли собираться самые разные слушатели, по своему содержанию отличались от тех «продолжительных бесед», которые П. вел в ночное время в узком кругу христиан, собравшихся для преломления хлеба (Деян 20. 7–9). Если такие беседы должны были включать толкование ВЗ и благовестие об Иисусе Христе как обетованном Мессии, то на лекциях в уч-ще П. мог обращаться и к наследию греч. философов, сопоставляя его с христианством (ср.: Рим 1. 18–32).

Автор кн. Деяний утверждает, что «все жители Азии слышали проповедь о Господе Иисусе, как Иудеи, так и Еллины», т. е. не говорит, что все, к кому обращался П., уверовали, но отмечает, что все имели возможность его услышать.

Повествуя о пребывании П. в Эфесе, ап. Лука особо останавливается на совершавшихся им чудесах: «Бог же творил немало чудес руками Павла, так что на больных возлагали платки и опооясания с тела его, и у них прекращались болезни, и злые духи выходили из них» (Деян 19. 11–12). Чудеса совершались руками П., но это могло происходить и без его присутствия: достаточно было коснуться его одежды, чтобы человек исцелился. Ап. Лука подчеркивает, что многие из уверовавших «приходили, исповедуя и открывая дела свои. А из занимавшихся чародейством довольно многие, собрав книги свои, сожгли перед всеми...» (Деян 19. 18–20).

Деятельность П. в Эфесе ознаменовалась происшествием, в к-ром он не участвовал, но к-рое затронуло его учеников и повлияло на его дальнейшие планы. Эпизод характеризует общую атмосферу, сложившуюся вокруг П. под конец его пребывания в Эфесе.

Ап. Лука называет этот эпизод «мятежом против пути Господня». Его инициатором стал некий Димитрий, серебряных дел мастер (*ἀργυροκόπος*). Собрав художников и «других подобных ремесленников», он обратился к ним с речью, в к-рой указал на то, что деятельность П. нанесит им немалый материальный ущерб, поскольку учит, что изделия человеческих рук не суть боги. «А это нам угрожает тем, что и храм великой богини Артемиды ничего не будет значить, и испровергнется величие той, которую почитает вся Асия и вселенная». Услышав это, они «исполнились ярости и стали кричать, говоря: велика Артемида Ефесская!» (Деян 19. 23–28).

Разъяренная толпа схватила 2 спутников П. — Гаия и Аристарха из Маке-



Одеон в Эфесе
Фото: Will Collin

донии и повлекла их «на зрелище» (*εἰς τὸ θέατρον* — в театр). П. хотел «войти в народ», но ученики не пустили его. Также и «некоторые из асирхов» (в синодальном переводе: «Асийские начальники»), «будучи друзьями его, послав к нему, просили не показываться на зрелище» (Деян 19. 29–31). Ап. Лука с юмором описывает развитие событий. Из участников мятежа «одни кричали одно, а другие другое, ибо собрание было беспорядочное...». По предложению иудеев «из народа вызван был Александр». Он попытался утихомирить толпу. Но ему не дали открыть рот, а как только узнали, что он иудей, «то закричали все в один голос, и около двух часов кричали: велика Артемида Ефесская!» (Деян 19. 32–34). Учитывая, что ап. Лука не снабжает имя Александр прилагательным «некий» (*τις*), можно предположить, что он был из числа христиан иудейского происхождения (аргументы в пользу этой версии см.: *Strelan*. 1996. P. 134, 148; *Rowe*. 2009. P. 47).

Затем появляется чиновник, которого ап. Лука называет *ὑπαρχα-τεὺς τὸν ὄχλον* (в синодальном переводе: «блюститель порядка»), судя по всему — секретарь городской ассамблеи, избираемый на год и обладающий высоким статусом (*Keener*. 2012–2015. Vol. 3. P. 2927). Местному начальнику пришлось тщательно подбирать слова, чтобы утихомирить людей и убедить их в том, что на культ Артемиды никто не покушается.

О своем пребывании в Эфесе П. пишет в 1-м Послании к Коринфянам. Он упоминает, что в Эфесе у него было много противников (1 Кор 16. 9): «По рассуждению человеческому, когда я боролся со зверями в Эфесе, какая мне польза, если мертвые не воскресают?..» (1 Кор 15. 32;

ср.: 2 Тим. 4. 17). Исследователи высказывали предположение о том, что П. мог быть брошен на арену театра в то вре-

мя, когда там находились звери (напр., *Stackhouse*. 1817. P. 497; Кинер, отказываясь понимать слова «боролся со зверями» буквально, видит в дан-

ном случае аллюзию на соответствующее театральное действо — *Keener*. 2005. P. 128). Ап. Лука, однако, ничего не говорит о том, что П. в Эфесе был подвергнут такому истязанию. И сам П. не упоминает борьбу со зверями при перечислении бедствий, к-рые он перенес (2 Кор 11. 24–27). Поэтому можно согласиться с тем, что слова «боролся со зверями в Эфесе» — фигуральное выражение, указывающее на серьезную оппозицию П. в этом городе (*Perkins*. 2012. P. 185; *Mounce*. 2000. 597–598).

Во 2-м Послании к Коринфянам, говоря о своем пребывании в Азии (столицей к-рой был Эфес), П. упоминает о постигших его тяжелых испытаниях. Суть их не ясна, но они поставили апостола на грань выживания (2 Кор 1. 8–11). Ученые высказывают различные предположения относительно причин этого (тяжелая болезнь — *Collins*. 2013. P. 36–37; заключение в тюрьме, ср.: Фил 1. 13–14 — *Hansen*. 2009. P. 23–24; мятеж в Эфесе, поставивший жизнь П. под угрозу — *Stegman*. 2009. P. 43).

И. На пути в Иерусалим. О дальнейших намерениях П. становится известно из Деян 19. 21–22, где в целом вырисовывается следующий планируемый маршрут: Эфес — Македония и Ахαιа — Иерусалим — Рим. Маршрут, описанный в Деян 20. 1–6, в значительной степени повторяет часть 2-го миссионерского путешествия. Возможно, именно по этой причине ап. Лука в описании его столь краток и схематичен. В рассматриваемом отрывке 7 спутников П. впервые названы по именам. Эта группа сопровождала П. до Азии (т. е. до Эфеса), а далее отправилась в Троаду. Др. группа, обозначаемая как «мы», т. е. включавшая ап. Луку, отбыла туда же 7 дней спустя.

Краткий и сухой отчет ап. Луки о неск. месяцах путешествия, в котором он (по крайней мере на завершающем этапе) принимал участие, дополняется гораздо более детальной информацией, содержащейся в посланиях П. На ее основании маршрут П. можно восстановить подробнее.

Первоначально был намечен маршрут, о к-ром П. говорит в 1-м Послании к Коринфянам (1 Кор 16. 5–8). П. сначала хотел осенью отправиться в Македонию, а в Коринфе намеревался перезимовать. Оттуда он должен был весной, с началом навигации, перебраться в Эфес, где собирался провести время до Пятидесятницы. Из Эфеса он намеревался либо идти в Иерусалим, чтобы лично доставить туда денежное пожертвование, либо послать в Иудею учеников с собранными деньгами.

Однако планы П. изменились, о чем он сообщает во 2-м Послании к Коринфянам (2 Кор 1. 15–16): теперь он хочет прийти в Коринф, затем посетить Македонию и снова вернуться в Коринф. В итоге и этот план пришлось изменить и П. из Эфеса отправил Тита в Коринф, а сам пошел по суше в Троаду, где они договорились встретиться (Макрей. 2009. С. 217–218). В Троаде П. ждал Тита, но так и не дождался (ср.: 2 Кор 2. 12–13). Из Троады, находящейся в М. Азии, П. через пролив Дарданеллы переправляется на европ. континент, в Македонию (2 Кор 2. 13). Там — в Фессалонике или Филиппах — он наконец встречает Тита, прибывшего из Коринфа (2 Кор 7. 5–7).

Говоря об этом, П. упоминает о «нападениях и страхах», к-рые пережил по пути. Очевидно, П. вновь встре-

тился с оппозицией со стороны иудеев, а возможно и со стороны язычников. Если он пошел в Фессалонику, то там во время его 2-го миссионерского путешествия уже имела место конфликтная ситуация, вынудившая его покинуть город (Деян 17. 2–10). Но и в Филиппах П. претерпел многие испытания, включая тюремное заключение (Деян 16. 16–40).

Из 2 Кор 1. 16 («а вы проводили бы меня в Иудею») известно об окончательно принятом решении идти в Иерусалим. А о том, что за Иерусалимом должен последовать Рим, известно из Послания к Римлянам (Рим 1. 13; 15. 25, 28–29), к-рое было написано в Коринфе (Barrett. 2011. Р. 3; Pate. 2013. Р. 8–10). Нет достоверных сведений о том, что упомянутое здесь намерение П. посетить Испанию осуществилось. Рим действительно станет финальным пунктом всех его путешествий. Т. о., информация, содержащаяся в кн. Деяний, в целом подтверждается сведениями из Павловых посланий (см.: Иларион (Алфеев). 2017. С. 268).

Послания к Коринфянам являются важнейшим источником для восстановления истории посещения П. Коринфа. Из сохранившихся Посланий к Коринфянам известно о 3 визитах П. в этот город, в т. ч. о двух, предпринятых в ходе 3-го миссионерского путешествия. Целью этих 2 визитов была необходимость лично вмешаться в конфликт внутри коринфской общины.

В канон вошли 2 Послания П. к Коринфянам, однако их было не менее 4. О содержании 1-го, несохранившегося послания известно из того текста, к-рый в корпусе НЗ получил название 1-го Послания к Коринфянам (1 Кор 5. 9–13) (о вопросе о целостности этого послания см.: Иларион (Алфеев). 2017. С. 274; а также в ст. Коринфянам послания).

П. посещал Коринф трижды. Первое посещение имело место в ходе 1-го миссионерского путешествия, и о нем ап. Лука рассказал подробно: оно длилось полтора года (Деян 18. 1–11). Второе состоялось предположительно во время 2-летнего пребывания П. в Эфесе (Деян 19. 10) (Keener. 2012–2015. Vol. 3. Р. 2950). Этот визит был кратким и принес П. огорчение (2 Кор 2. 1) (Collins. 2013. Р. 8–9). Третье посещение Коринфа имело место в ходе 3-месячного пребывания П. в Элладe (Деян 20. 2–3).

Об этом последнем посещении П. пишет во 2-м Послании к Коринфянам (2 Кор 12. 14–21; 13. 1–2).

Существуют разные теории относительно того, как 2 сохранившихся Послания к Коринфянам соотносятся с 3 визитами П. в Коринф. Наиболее вероятным представляется следующий сценарий: впервые посетив Коринф в ходе 2-го миссионерского путешествия, П. предварил свой 2-й визит 1-м Посланием, а 3-й визит — 2-м Посланием.

С учетом 2 несохранившихся посланий учеными предлагается следующая реконструкция посещений П. Коринфа: 1) П. проводит 18 месяцев в Коринфе (Деян 18. 1–18); 2) П., находясь в Эфесе, пишет Коринфянам свое 1-е, утраченное Послание (1 Кор 5. 9); 3) П. посылает в Коринф Тимофея с этим Посланием, а затем пишет еще одно, известное ныне как 1-е Послание к Коринфянам; 4) П. вторично посещает Коринф во время пребывания в Эфесе (визит «с огорчением», упомянутый во 2 Кор 2. 1); 5) П. пишет Послание «со многими слезами» (2 Кор 2. 4), ныне утраченное; 6) Тит сообщает П. новости из Коринфа (2 Кор 7. 7); 7) П. через Тита направляет в Коринф свое 4-е Послание, известное ныне как 2-е Послание к Коринфянам (Stegman. 2009. Р. 19–24). После этого П. в 3-й раз посещает Коринф.

Нек-рые ученые считают, что П. написал не 4, а 5 Посланий к Коринфянам (Bruce. 2000. Р. 318). Данный вывод делается на основе предположения о том, что текст, известный как 2-е Послание к Коринфянам, в действительности представляет собой 2 Послания (1-е включало главы 1–9, 2-е — главы 10–13), собранные в одно позднейшим редактором (Roetzel. 2007. Р. 26–29). Тем не менее большинство ученых склоняется к тому, что 2-е Послание к Коринфянам является цельным текстом.

Из 1-го Послания к Коринфянам известно, что П. занимался сбором пожертвований для Иерусалимской Церкви (данная информация подтверждается в Деян 24. 17). Этот сбор он начал еще во время пребывания в Галатии и намеревался продолжить в Коринфе (1 Кор 16. 1–4). Цель этого проекта П. объясняет в Послании к Римлянам, где он пишет о том, почему христиане Македонии и Ахαιии «усердствуют... подаянием для бедных между святыми в Иерусалиме» (Рим 15. 26).

В этом тексте подаяние представлено как взнос не для иерусалимской общины как таковой, а только для ее малоимущих членов. Возможно, путешествуя в Иерусалим во время голода с целью передачи пожертвования, собранного антиохийской общиной (Деян 11. 29–30; 12. 25), П. ближе познакомился с братьями, находившимися в нужде.

Однако помимо соображений гуманитарного характера П. приводит и иной аргумент: христиане из числа язычников являются должниками перед христианами из числа иудеев. Одни толкователи считают, что П. говорит о духовном долге бывш. язычников перед христианами из иудеев (ср.: *Ioan. Chrysost.* In Rom. 30. 1 // PG. 60. 662; *Barrett.* 2011. P. 255), другие думают, что речь идет о том, что христиане, находившиеся в более благополучных обстоятельствах, должны помогать своим бедствовавшим братьям (*Käsemann.* 1980. P. 399).

Дополнительные богословские соображения П. представляет во 2-м Послании к Коринфянам, в к-ром приводит в пример щедрость македонских христиан. На этот раз используется христологический аргумент (2 Кор 8. 1–9). Тема обнищания Бога ради спасения человека занимает важное место в богословии П. Но здесь он разворачивает ее в практической плоскости. Христиане должны подражать Христу и делиться с бедными тем, что имеют (2 Кор 8. 10–15).

П. сознаёт, что настойчивые призывы к сбору пожертвований могут не только раздражать адресатов этих призывов, но и вызвать подозрение в том, что сбор осуществляется с корыстными целями. Желая защитить себя от этих подозрений, П. отказался получать содержание от общин и сам зарабатывал себе на хлеб. Кроме того, во избежание подозрений П. посылает для сбора пожертвований Тита и еще одного доверенного брата, к-рого св. Иоанн Златоуст отождествляет с Варнавой (*Ioan. Chrysost.* In Ep. 2 ad Cor. 18. 1), однако П. по неизвестным причинам (обзор мнений см. в: *Thrall.* 2004. Vol. 2. P. 561–562) не называет его имени (2 Кор 8. 18–21).

П. настаивает на том, что сбор должен быть осуществлен до его прихода, чтобы собранные средства воспринимались «как благословение, а не как набор» (2 Кор 9. 5,



Ап. Павел пишет послание.
Миниатюра из Апостола.

XV в.

(РГБ. Ф. 173. 1. № 4. Л. 134 об.)

6–7). Щедрость по отношению к бедным не останется без награды: Бог обогатит дарителей Своей благодатью, а одаряемые будут за них молиться (2 Кор 9. 8–14).

О причинах инициированного П. сбора пожертвований высказываются различные мнения. Одни комментаторы ищут в этом поступке какой-то скрытый богословский смысл (*Nickle.* 1966. P. 100–143), другие полагают, что тем самым П. хотел задобрить находившихся в Иерусалиме апостолов, отношения с которыми у него были напряженными (*Ренан.* 1907. С. 176–177). Однако соображения, изложенные П. в его посланиях, лучше объясняют причины сбора, чем предположения ученых.

Ситуация в Иудее была близка к катастрофической (ср.: *Ios. Flav. Antiq.* XX 8. 5). Терзаемая распрями, насилием, массовыми убийствами, грабежами и разбоем, постоянными конфликтами между евреями и рим. властью, внутренними междоусобицами (*Ibid.* 8. 6–8), Иудея как этническое образование внутри Римской империи приближалась к своему концу. До разграбления Иерусалима оставалось немного, и население города становилось все труднее. Бедствия не могли не затронуть и молодую христ. общину, к-рая ко всему прочему страдала от гонений со стороны иудеев. П. считал, что крупное пожертвование на нужды иерусалимских бедных станет «даром любви» (*George.* 1994. P. 165),

жестом солидарности с ними со стороны бывш. язычников, из которых преимущественно состояли церковные общины диаспоры. Кроме того, он надеялся, что это пожертвование станет видимым подтверждением того успеха миссии среди язычников, о к-ром он намеревался рассказать лидерам Иерусалимской Церкви. Наконец, предметом его постоянной заботы было то, чтобы христиане из иудеев и христиане из язычников жили мирно в лоне единой Церкви, и щедрый дар, к-рый он готовил, должен был способствовать этому.

П. намеревался прибыть в Иерусалим к празднику Пятидесятницы (Деян 20. 16), до к-рого оставалось всего 6 недель. В конце пребывания П. в Троаде произошло чудо (Деян 20. 7–12). Событие происходит в тот момент, когда община собралась «для преломления хлеба». П. возглавлял совершение *Евхаристии*: на это указывает выражение «преломив хлеб и вкусив». П., продолжая соблюдать иудейские праздники (опресноки, Пятидесятницу) и посещать синагогу по субботам, по воскресеньям возглавляет евхаристические собрания в домах христиан (см.: Деян 27. 35; о связанной с этим текстом календарной проблеме см.: *Иларион (Алфеев).* 2017. С. 282–283). В данном случае дело происходило «в горнице», т. е. на верхнем этаже. Наличие в комнате большого количества людей потребовало обилия светильников, к-рые горели и коптили, поэтому окна были открыты. На подоконнике одного из окон и сидел юноша по имени Евтих, к-рого разморило, пока П. говорил с собравшимися (*Williams.* 1990. P. 230; *Bruce.* 1990. P. 373; *Longenecker.* 1995. P. 305). Он выпал из окна и погиб. Апостол воскресил юношу.

Нек-рые детали рассказа о воскрешении Евтиха напоминают о др. рассказах о воскрешениях (ср.: Мф 9. 18–19, 23–26; Мк 5. 21–24, 35–43; 8. 41–42, 49–56; Лк 7. 11–16; Ин 11. 1–44). Налицо вербальное сходство между этим рассказом из кн. Деяний и 2 эпизодами из жизни пророков Илии и Елисея (3 Цар 17. 17–24; 4 Цар 4. 8–37). В частности, падая на отрока и обнимая его, П. почти буквально воспроизводит действия обоих пророков. Несомненно, автор кн. Деяний видел в описанном событии одно из главных чудес П., стоящее в одном ряду с др. совершёнными

ми им чудесами. Параллели с повествованиями из ВЗ неслучайны: ап. Лука усматривает прямую связь между всеми этими чудесами (см.: *Иларион (Алфеев)*. 2017. С. 283–285, 287). Наличие параллелей с др. библейскими повествованиями не обязательно должно указывать на отсутствие исторической основы у данного эпизода. В частности, рассказы об Илии и Елисее могли повлиять не на автора кн. Деяний и не на некоего позднейшего писателя, якобы вставившего в эту книгу историю воскрешения Евтиха, а на самого П. в тот момент, когда он, узнав о смерти отрока, думал, как поступить (*Dunn*. 1996. Р. 268).

За оставшиеся до Пятидесятницы 4 недели П. предстояло преодолеть большое расстояние от Трояды до Иерусалима. Чтобы успеть к празднику Пятидесятницы, нужно было двигаться морским путем. Тем не менее часть пути (50 или более километров — *Meinardus*. 1979. Р. 5) он проходит пешком, отправив своих спутников на корабле. Возможно, пройти пешком напрямую было в данном случае быстрее, чем огибать на корабле мыс Асс вдоль извилистой береговой линии (*Haenchen*. 1971. Р. 587; *Hemer*. 2001. Р. 125). На Ассе П. воссоединяется со спутниками и садится на корабль (Деян 20. 13–16).

П. минует Эфес, понимая, что, если он туда придет, местные христиане не позволят ему быстро уйти. Корабль делает остановку в Митилине на о-ве Лесбос, на следующую ночь — возле о-ва Хиос, затем плывет к о-ву Самос, сделав краткую остановку на малоазийском берегу, позволившую П. посетить Трогиллию — мыс напротив Самоса к югу от Эфеса.

На 4-ю ночь по выходе из Трояды корабль делает остановку в Милете, в 50 км к югу от Эфеса. В городе была иудейская община (*Ios. Flav. Antiq.* XIV 10. 21). Однако П., спешивший в Иерусалим, вопреки своему обыкновению, не посетил ее. Вместо этого он посылает своих людей в Эфес, чтобы призвать оттуда пресвитеров церкви (Деян 20. 17). Когда они приходят, он обращается к ним с прощальной речью.

Первая половина речи П. начинается с апологии, в к-рой он говорит о своем служении в Эфесе, затем предсказывает скорби, ожидающие его на дальнейшем пути, предостерегает, что эфесские пресвитеры больше

не увидят его, после чего возвращается к апологетической теме (Деян 20. 18–27). П. апеллирует к опыту эфесских пресвитеров: они сами были свидетелями и его смиренномудрия, и его слез (ср.: Деян 19. 23–30; 2 Кор 1. 8–11). Он напоминает им, что проповедовал «всенародно и по домам», указывая на публичные выступления в синагоге и в уч-ще Тиранна, а также на беседы с отдельными лицами и семьями и на поучения в евхаристических собраниях, совершавшихся в домах христиан. И далее еще раз подчеркивает, что его проповедь была адресована как иудеям, так и эллинам.

П. идет в Иерусалим δεδεμένος τῷ πνεύματι (букв. «связанный духом»). Это выражение в синодальном переводе передано при помощи словосочетания «по влечению Духа», однако, учитывая то, что П. говорит далее, возможно и др. понимание: Дух Святой свидетельствует, что в Иерусалиме его ждут узы (тюремное заключение), и он движется туда уже как бы мысленно (τῷ πνεύματι) находящийся в узах (см., напр.: *Pesch*. 1986. S. 200). Слова: «Дух Святой по всем городам свидетельствует, говоря, что узы и скорби ждут меня» можно понимать как указание на то, что в разных местных церквях П. предупреждали об ожидающих его в Иерусалиме опасностях (ср.: Деян 21. 10–13).

П. говорит, что не дорожит своей жизнью, и дает понять, что сознательно идет на страдания, ожидающие его в Иерусалиме. Он не знает точно, ждет ли его в Иерусалиме смерть или все-таки осуществится его намерение пойти в Рим, но он знает, что в Эфес больше не вернется. Свою миссионерскую программу он считает в основном выполненной, поэтому и спешит в Иерусалим.

Во 2-й половине речи П. преподает наставления эфесским пресвитерам, а в завершение вновь возвращается к апологии своего служения среди них (Деян 20. 28–35). П. напоминает, что Сам Дух Святой поставил пресвитеров «блюстителями» (ἐπισκόπους — епископами), чтобы пасти Церковь (можно отметить характерное для того периода бытия Церкви синонимичное использование терминов «пресвитеры» (Деян 20. 17) и «епископы» (ср.: Деян 20. 28)). Епископы, они же пресвитеры, призваны пасти «Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе

Кровию Своею». В этом месте текста имеются существенные разночтения в рукописной традиции: некие рукописи содержат выражение «Церковь Господа», другие — «Церковь Бога» (на эту группу рукописей ориентируются совр. критические издания (*Nestle-Aland*. NTG. S. 384)), третьи — «Церковь Господа и Бога» (на эту группу рукописей ориентируются *textus receptus* и соответственно синодальный перевод). Последний вариант чтения, трудный с т. зр. богословия (но предпочтительный), можно понимать т. о., что в выражении «Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе Кровию Своею» оба слова — «Господь» и «Бог» — относятся к Иисусу Христу, а не к Богу Отцу (см.: *Иларион (Алфеев)*. 2017. С. 293–296).

П. предупреждает эфесских пастырей о том, что после его ухода к ним придут «лютые волки, не щадящие стада»; они будут «говорить превратно». Ученые высказывали различные предположения о том, кого именно имеет в виду П. (обзор мнений см.: *Keener*. 2012–2015. Vol. 3. Р. 3044). Но очевидно, что П. дает самое общее предупреждение — такое же, как Иисус, когда говорил ученикам о будущем Церкви. Апостол знал, что наряду с преемниками апостолов в нее будут внедряться лжеучители, к-рые будут распространять ереси.

Завершается монолог П. увещанием поддерживать слабых, он цитирует слова Иисуса Христа: «Блаженнее давать, нежели принимать». Таких слов в Евангелиях нет, и вокруг их происхождения в науке не утихают споры. Некоторые считают, что П. воспроизвел здесь слова Иисуса, к-рые передавались из уст в уста как одно из Его незаписанных изречений (см. *Аграф*); другие — что в этой формуле выражено общее содержание учения Иисуса; третьи — что П. цитирует афоризм, принадлежащий кому-то из греч. философов (обзор мнений см. в: *Ibid*. Р. 3064–3066). Наиболее приемлемым представляется 1-е понимание — П. завершил свое наставление цитатой из слов Иисуса Христа, подчеркивая преемственность своих наставлений от Его учения.

В целом в данной речи можно отметить многочисленные, общие и даже вербальные параллели с Посланиями П. (см.: *Иларион (Алфеев)*. 2017. С. 297–300). Некоторые

исследователи видят в этом свидетельство того, что ап. Лука составил милетскую речь П. из его же Посланий. Более вероятным представляется, что он записал речь, к-рую слышал в Милете, а параллели с Посланиями П. обусловлены тем, что одни и те же темы и выражения возникали как в его устной речи, так и в его письменных Посланиях.

Речь П., приводимая ап. Лукой, обладает характерным для прощального слова эмоциональным напряжением. Кульминации вся сцена достигает после того, как речь П. заканчивается, и эфесские пресвитеры прощаются с ним (Деян 20. 36–38). При прощании с П. они плачут, целуют его, скорбят о его отъезде. Автор кн. Деяний воссоздает ту атмосферу искренней дружбы, к-рая складывалась вокруг П. в созданных им общинах. (Об этом свидетельствует не только ряд эпизодов кн. Деяний, но и многочисленные поименные упоминания соратников П. в его Посланиях — 1 Фес 2. 7–8, 11–12, 17, 20; 3. 9–10; Рим 16. 1, 3, 5, 8–9, 12; ср.: 1 Тим 1. 18; 2 Тим 2. 1 и др.).

Путешествие П. из Милета в Кесарию было небогато событиями: упоминаются лишь 2 остановки, сделанные для того, чтобы пообщаться с местными церковными общинами, — в *Тире* и *Птолемаиде*. В 1-м городе он задержался на неделю, во 2-м — на день (Деян 21. 1–8).

В Милете П. со спутниками удалось найти корабль, который шел в нужном направлении; миновав 2 крупных острова, они пристали в Патаре. Здесь путешественники пересели на др. корабль. Семидневная остановка в Тире могла быть вызвана не столько желанием П. пообщаться с местной общиной, сколько необходимостью разгрузить корабль.

О решимости П. дойти до Иерусалима свидетельствует повествование ап. Луки о пребывании П. в *Кесарии Приморской*. Этот город служил главным опорным пунктом рим. власти в Палестине. Здесь постоянно проживал прокуратор, управлявший Иудеей от имени императора, был расквартирован рим. легион. Население города состояло преимущественно из «эллинов» (*Ios. Flav. Antiq.* III 9. 1), но к моменту прихода туда П. в Кесарии уже была христ. община.

В повествовании о пребывании П. в Кесарии автор кн. Деяний вновь обозначает свое присутствие при помощи местоимения «мы» (Деян 21. 8–14).

Ап. Лука сообщает, что в Кесарии П. остановился в доме «благовестника» *Филиппа*. Затем говорится о приходе прор. *Агава* из Иудеи, о котором уже упоминалось в кн. Деяний (ср.: Деян 11. 28). Он предсказывает арест П. (Деян 21. 10–14). Ап. Лука сообщает о «многих днях» пребывания П. со спутниками в доме Филиппа. Однако вряд ли П. там надолго задержался, учитывая, что к Пятидесятнице он хотел успеть в Иерусалим. Совр. ученые отмечают, что в общей сложности ап. Лука упоминает более 13 дней между Пасхой и Пятидесятницей: 7 дней праздника опресноков (Деян 20. 6); 5 дней пути в Троаду (Деян 20. 6); 7 дней в Троаде (Деян 20. 6); 3 дня до Милета (Деян 20. 13–15); 2 дня от Милета до Коса и от Коса до Патары (Деян 21. 1); 7 дней в Тире (Деян 21. 3–4); один день в Птолемаиде (Деян 21. 7). К этому следует добавит неск. дней пребывания в Милете (не менее 3, учитывая необходимость сходить в Эфес за местными пресвитерами), путь от Патары до Тира (ок. 5 дней) и неск. дней в Кесарии (Деян 21. 10) (см.: *Keener*. 2012–2015. Vol. 3. P. 2961–2962; сходные расчеты приводит уже свт. Иоанн Златоуст, ср.: *Ioan. Chrysost.* In Act. 45. 2).

Услышав пророчество Агава, спутники П. и местные христиане начинают уговаривать его не ходить в Иерусалим. Но, как и в Милете, он вновь заявляет о желании пострадать за Христа (ср.: Гал 2. 19, где он пишет, что хочет пострадать, чтобы не только в переносном, но и в буквальном смысле «сораспяться» Христу). П. и его спутники, «приготовившись, пошли в Иерусалим». К ним присоединились нек-рые кесарийские христиане, проводившие их до дома «давнего ученика», Мнасона Кипрянина, где П. должен был поселиться (Деян 21. 15–16). Можно предположить (ср.: Деян 21. 17), что дом Мнасона находился где-то на подступах к Иерусалиму, но не в самом городе.

Пребыванию П. в Иерусалиме и Кесарии в кн. Деяний посвящены 5 с половиной глав (Деян 21. 17–26. 32), или более трети от общего объема текста, в к-ром речь идет о П. Остановка в Иерусалиме будет недолгой — менее 2 недель. Пребывание же в Кесарии растянется более чем на 2 года и закончится отправкой П. в Рим.

Целью путешествия П. в Иерусалим была передача местной христ.

общине пожертвований, собранных христианами в разных общинах, где П. проповедовал. Сбор продолжался в течение года или даже более того (ср.: 2 Кор 8. 10 и 9. 2) во мн. городах. Нек-рые ученые считают, что пожертвование, собранное П., не было принято иерусалимской общиной (см., напр.: *Dunn*. 1996. P. 266, 284; *Idem*. 1988. P. 880), т. к. в кн. Деяний нет к.-л. упоминания о принятии дара. П. в Послании к Римлянам выражал неуверенность в том, что его служение будет «благоприятно святым» (Рим 15. 30–31). Др. ученые, однако, полагают, что пожертвование, принесенное П., было с благодарностью принято (*Bruce*. 1994. P. 102–106; *Moo*. 1996. P. 911; ср.: *Keener*. 2012–2015. Vol. 3. P. 3115). Тот факт, что пожертвование не было отвергнуто, косвенно подтверждается фразой ап. Луки: «По прибытии нашем в Иерусалим братья радушно приняли нас» (Деян 21. 17).

В то же время дальнейшее описание пребывания П. в Иерусалиме показывает, что напряжение между христианами из иудеев, каковых в иерусалимской общине было, вероятно, большинство, и христианами из язычников, к-рых было большинство в общинах диаспоры, сохранялось. П. рассказывает об успехе миссии среди язычников, но в ответ получает информацию об отношении к этой миссии и лично к П. в среде бывш. иудеев. Иерусалимские братья предлагают П. на деле доказать свою приверженность закону Моисееву, чтобы тем самым снять существующее напряжение (Деян 21. 18–26).

Ап. Лука называет группу лиц, с к-рыми встретился П. в Иерусалиме, «пресвитерами» (старцами). Отмечая, что пришли «все» пресвитеры, ап. Лука дает понять, что встреча имела статус специального собрания руководства иерусалимской общины во главе с Иаковом для разговора с П.

В ответ на рассказ П. о призвании язычников Иаков и пресвитеры указывают на то, «сколько тысяч уверовавших Иудеев». Никакой даже приблизительной статистики общего количества христиан в рассматриваемый период нет, однако очевидно, что обращение в христианство нигде не было массовым. Многие видят в указании Иакова на тысячи обращенных из иудаизма гиберболу (см., напр.: *Dunn*. 1996. P. 285). Тем

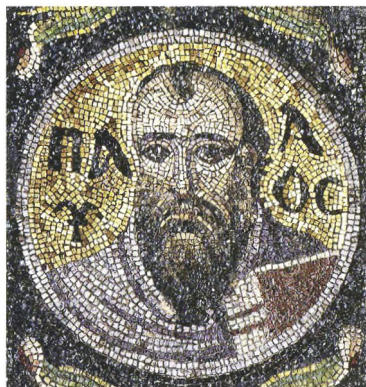
не менее можно вспомнить, что уже в 1-й день христ. Пятидесятницы уверовали ок. 3 тыс. чел. (Деян 2. 41). К этой группе за прошедшие годы должны были прибавиться новые уверовавшие, как, напр., те, что составили христ. общину в Кесарии.

В этой среде и распространялись слухи о П. как нарушителе отеческих преданий (ср.: 1 Кор 7. 18–20). Иерусалимские старцы не обвиняют П. напрямую в пренебрежении законами и обычаями, но ссылаются на циркулирующие о нем слухи.

Автор кн. Деяний неслучайно говорит о том, что П. предлагается не только принять участие в обряде очищения вместе с 4 членами общины, у к-рых заканчивался их срок назорейства, но и оплатить их долги. Судя по всему, жертвоприношение по окончании обета было весьма дорогостоящим. Вероятно, те 4 члена общины, к-рые дали обет, не имели средств, чтобы расплатиться за него, и П., пришедшему с большими деньгами, было предложено часть из них потратить именно на это (Макрей. 2009. С. 249).

П. предстает перед общиной как человек, строго соблюдающий закон Моисеев (как назорей) и «обычаи», в нарушении к-рых его обвиняли. В этом случае более понятной становится логика иерусалимских старцев: зная, что П. так или иначе завершит обет очищения в храме, они предложили ему присоединиться к 4 братьям, намеревавшимся сделать то же самое.

Мн. комментаторы, основываясь на более поздних иудейских источниках, полагают, что очищение, в к-ром П. принял участие, было связано не с обетом назорейства, а с практикой очищения по окончании путешествия в иные страны, где иудей неизбежно осквернялся через соприкосновение с язычниками (Fitzmyer. 1998. Р. 694). Есть и др. толкования. Нек-рые считают, что очищение П. не было связано с обетом 4 братьев, к-рые должны были пройти обряд очищения после осквернения (напр., через прикосновение к мертвому телу), П. должен был очиститься после посещения др. стран (Schnabel. 2012. Р. 876). Наконец, считается, что предложение Иакова потратить деньги на оплату жертвоприношения, связанного с обрядом очищения для 4 братьев, было компромиссным: деньги, к-рые П. собирал для иерусалимских хри-



Ап. Павел.
Мозаика кафолика
мон-ря в мц. Екатерины на Синае.
3-я четв. VI в.

стиан, ему было фактически предложено пожертвовать на Иерусалимский храм. Тем самым был найден не прямой способ принять жертвоприношение, но назначение его было пересмыслено (Gignac. 2014. Р. 550).

Весь эпизод оказывается одним из наиболее показательных в вопросе о взаимоотношениях разных групп в раннехрист. общине (Dunn. 1996. Р. 284). Однако толкуют этот эпизод по-разному. Нек-рые — ввиду последующего рассказа из кн. Деяний о пападении иудеев на П. (Деян 21. 27) — считают, что Иаков с пресвитерами сознательно заманил П. в ловушку (Porter. 1999. Р. 179). Др. комментаторы справедливо отмечают, что у иерусалимской общины не было причин поступать с П. подобным образом: они могли быть недовольны нек-рыми его действиями, но не до такой степени, чтобы принять подобные меры (Keener. 2012–2015. Vol. 3. Р. 3134).

Судя по повествованию ап. Луки, П. так и не успел принести жертвы за себя и 4 братьев, а успел только «объявить окончание дней очищения», после чего должны были пройти 7 дней. Исполнению планов мешали пришедшие из Азии на праздник в Иерусалим иудеи, которые стали инициаторами мятежа против П. (Деян 21. 27–36). Очевидно, это были те же самые люди, которые «злословили путь Господень» в Эфесе (Деян 19. 9). Вместе с П. был Трофим — житель Эфеса, обращенный из язычества. Эфесские иудеи знали его как язычника и обвинили П. в том, что он ввел его в храм (об устройстве храма см. *Храм иерусалимский*). Однако данное обвинение было лишь частью основного: «Этот человек всех повсюду учит против

народа и закона и места сего». Согласно этому обвинению, П. выступал не только против иудейского народа и закона Моисеева, но и против Иерусалимского храма и существующих в нем порядков (см.: *Иларион (Алфеев)*. 2017. С. 334–336).

Двери храма были заперты сразу же после того, как П. вывели оттуда. Помимо буквального этот акт имеет для автора кн. Деяний также и символическое значение: двери храма навсегда закрываются для П. и его проповеди (Witherington. The Acts. 1998. Р. 652).

Рим. власть в лице тысяченачальника Клавдия Лисия (ср.: Деян 23. 26) должна была вмешаться в конфликт, поскольку беспорядки грозили подорвать стабильность в городе. Первым делом Клавдий Лисий заковал П. в кандалы, а потом уже спросил, кто он и что сделал. Поскольку в народе «одни кричали одно, а другие другое», к тому же кричали на евр. языке, тысяченачальник так и не понял, в чем суть дела, и решил вести его в «крепость Антония» (см. *Антониева башня*), построенную Иродом Великим к северу от Иерусалимского храма.

П. по-гречески обращается к Клавдию Лисию и просит позволить ему объяснить случившееся (Деян 21. 37–38). Греч. язык П., с одной стороны, удивил Клавдия Лисия, с другой — усилил его подозрения. Однако П. говорит о себе как об «иудее» и «гражданине небезызвестного киλικийского города». Он просит позволения обратиться с речью к народу (Деян 21. 39), и неожиданно «сделалось глубокое молчание... Павел начал говорить на еврейском языке» (Деян 21. 40; 22. 1–5). Первая часть его речи была посвящена истории П. до обращения в христианство. П. не считал нужным скрывать от иудеев ни свое происхождение, ни свое воспитание, ни тот факт, что он был жителем первохрист. общины. Он в полной мере разделял тот негативный взгляд на эту общину, к-рый был характерен для лидеров израильского народа. П. говорит о том, как на пути в Дамаск его осиял свет и он услышал голос Христа (Деян 22. 6–10). Для П. главным аргументом в пользу новой веры является тот факт, что Иисус Христос Сам явился ему на пути в Дамаск и заставил его полностью изменить образ жизни и присоединиться к числу адептов нового учения. Рассказав о своем крещении

от Анании (Деян 22. 11–16), П. повествует о том, как он вернулся в Иерусалим и как ему снова явился Христос со словами: «Поспеш и выйди скорее из Иерусалима, потому что здесь не примут твоего свидетельства о Мне... Иди; Я пошлю тебя далеко к язычникам» (Деян 22. 17–21).

После этих слов обстановка резко изменилась: «...подняли крик, говоря: истреби от земли такого! ибо ему не должно жить» (Деян 22. 22). Свое негодование слушатели выражали тем, что «кричали, метали одежды и бросали пыль на воздух» (Деян 22. 23).

Развитие сюжета приобретает неожиданный оборот, когда П. заявляет о своем рим. гражданстве (Деян 22. 23–29). Согласно рим. законодательству, заявление того или иного человека (Bruce. 2000. Р. 39) о том, что он рим. гражданин, считалось достаточным основанием для того, чтобы он пользовался соответствующими привилегиями до тех пор, пока его вина не будет документально доказана (Keener. 2012–2015. Vol. 3. Р. 3253–3254). Апостол, т. о., не мог быть подвергнут бичеванию до того, как в судебном порядке будет доказана его вина. Сотнику пришлось донести об этом тысяченачальнику, т. к. он не хотел брать на себя ответственность за противозаконное избивание рим. гражданина. Тысяченачальнику ничего не оставалось, как лично допросить П. Благодаря проведенному дознанию П. освободили от бичевания. Однако его не отпустили на свободу, а оставили в крепости под арестом (Деян 22. 30).

Далее события разворачиваются в *синедрione* — главном судебном и законодательном органе Иерусалима, в состав к-рого входили представители высшего духовенства и знати и к-рый возглавлял действующий первосвященник. Как и все органы власти в Иудее того времени, *синедрion* находился в подчинении у римлян. Из рассказа ап. Луки следует, что экстренное заседание *синедрiona* по делу П. было созвано Клавдием Лисием (Деян 22. 30; 23. 1–10).

Нек-рые ученые считают, что Клавдий Лисий не имел формального права созывать *синедрion* (Karris. 1978. Р. 204). Другие, наоборот, полагают, что он таким правом обладал (Dunn. 1996. Р. 299), тем более что речь не шла о выдаче П. иудеям для судеб-

ного решения (это было бы нарушением рим. законодательства — Schnabel. 2012. Р. 924), а лишь о необходимости узнать, в чем конкретно обвиняют П. *Синедрion*, т. о., должен был сыграть консультативную роль. Остается спорным вопрос о том, кто мог председательствовать на заседании *синедрiona*. Ап. Лука сначала говорит о «первосвященниках» во мн. ч., а затем упоминает по имени одного из них — Ананию. (О том, был ли он действующим первосвященником см.: *Иларион (Алфеев)*. 2017. С. 349–351.)

П. начинает апологетическую речь словами о том, что он «всею доброю совестью жил пред Богом до сего дня». Однако первосвященник не дает ему договорить и приказывает ударить его по губам. Возможно, это объясняется тем, что у П. среди иудеев была репутация нарушителя закона Моисеева, осквернителя храма. На это П. отвечает резко и оскорбительно: «Бог будет бить тебя (τὸ πτεῖν σε μέλλει ὁ θεός)». Согласно позднейшей раввинистической традиции, выражение «пусть Бог ударит тебя» считалось формулой проклятия (Fitzmyer. 1998. Р. 717; Schnabel. 2012. Р. 926; *Иларион (Алфеев)*. 2017. С. 352–354; ср.: Мишна. Шевуот. 4. 13).

П. предпринимает 2-ю попытку произнести апологию, начав ее с торжественного заявления: «Мужи братья! я фарисей, сын фарисея». Этими словами он должен был расположить к себе по крайней мере нек-рых из заседавших в *синедрione* фарисеев. Однако П. знает, что фарисеи и саддукеи не сходятся во мнениях относительно воскресения мертвых (Ios. Flav. Antiq. II 8. 14). Заявляя, что его судят за веру в *воскресение мертвых*, П. пытается вызвать конфликт среди членов *синедрiona* (Dunn. 1996. Р. 304) и перевести его, т. о., из области правовой в область вероучительную, не подпадающую под рим. судебную юрисдикцию. Саддукеи во главе с первосвященниками были настроены против П. На его защиту встали нек-рые книжники из числа фарисеев, к-рые предположили, что П. мог явиться ангел или дух. Но поскольку саддукеи не верили ни в ангелов, ни в духов, эта ремарка вызвала еще больший раздор. Итогом заседания стало то, что Клавдию Лисию пришлось увести П. обратно в крепость, чтобы иудеи не растерзали его. Тысяченачальни-

ку так и не удалось узнать, в чем обвиняли апостола.

Следующая ночь, проведенная П. в крепости, ознаменована явлением ему Христа, сказавшего: «Держай, Павел; ибо, как ты свидетельствовал о Мне в Иерусалиме, так надлежит тебе свидетельствовать и в Риме» (Деян 23. 11). Явление Христа П. в крепости Антония последнее из нескольких, описанных в кн. Деяний (Деян 9. 3–6; 22. 6–10; 26. 12–18; 22. 17–21; 18. 9–10; наконец, 4-е явление, снова в Иерусалиме; ср.: 1 Кор 15. 1–8; 2 Кор 12. 1–4, 8–9).

Дальнейшее повествование ап. Луки подчинено общей мысли о действии Промысла Божия о том, что происходило с П. Иудеи продолжают добиваться его смерти, но на помощь приходят самые неожиданные люди. Рим. судебная машина действует по своим правилам, но она становится исполнительницей божественного плана — П. предстоит идти в Рим и там свидетельствовать о Христе.

Первым, кто приходит на помощь П., оказывается его юный племянник, проживавший в Иерусалиме (Деян 23. 12–24). Ап. Лука сообщает, что иудеи поклялись не есть и не пить, пока не убьют П. Если бы не юный сын сестры П., внезапно появившийся в крепости, иудеи вполне могли добиться от Клавдия Лисия, чтобы П. был повторно приведен в *синедрion*.

Тысяченачальник принимает решение переправить П. ночью в Кесарию под непосредственную юрисдикцию рим. прокуратора. Тот факт, что для сопровождения П. он приказывает приготовить почти целую когорт, свидетельствует о серьезности, с какой он отнесся к информации, полученной от племянника П.

Вместе с отрядом тысяченачальник отправляет прокуратору письмо (аргументы в пользу достоверности документа см.: *Иларион (Алфеев)*. 2017. С. 367), в котором сообщает о заговоре иудеев с целью убить П. и о необходимости разбора дела самим прокуратором (Деян 23. 26–30). Главным пунктом письма является утверждение, что в поступках П., по мнению Клавдия Лисия, нет «никакой вины, достойной смерти или оков». Это важное утверждение должно предварить суд рим. прокуратора: оно свидетельствует о том, что тысяченачальник так и не понял, в чем обвиняли П., но все же

скорее принял сторону П., а не его обвинителей.

П. в Кесарии. Ап. Лука подробно описывает путь П. в Кесарию. Отряд воинов сопровождает П. из Иерусалима к Феликсу (Деян 23. 31–33). (Рассказ ап. Луки в целом подтверждает тот образ Феликса, к-рый известен из др. источников, сообщающих о нем как о жестоком, коварном и алчном правителе (см.: *Иларион (Алфеев)*. 2017. С. 369–372).) Годы пребывания Феликса в должности прокуратора являются предметом споров. Нек-рые ограничивают этот период 53–55 гг. (*Conzelmann*. 1987. Р. 195), однако столь короткий срок противоречит утверждению о том, что Феликс «многие годы» справедливо судит «народ сей» (Деян 24. 10). Др. ученые относят окончание пребывания Феликса в должности прокуратора, когда его на этом посту сменил Фест: к 56, 57, 58 или 59 г. (*Макрей*. 2009. С. 72; *Keener*. 2012–2015. Vol. 3. Р. 3331). В зависимости от даты приезда Феста к месту служения определяется и возможная дата прибытия П. в Кесарию — за 2 года до этого события (Деян 24. 27).

Когда конный отряд привел П. к Феликсу, ему передали также письмо от Клавдия Лисия (Деян 23. 34–35). Феликс не стал вникать в суть вопроса, но решил дожидаться, пока придут те, кто обвиняли П., чтобы, в соответствии с рим. правом, могли быть заслушаны обе стороны одновременно.

Он поместил П. в преторию (praetorium) — дворец, построенный Иродом Великим в качестве своей офиц. кесарийской резиденции. Обвинители не заставили себя долго ждать (Деян 24. 1–9). В качестве главного противника П. выступил первосвященник Анания, вне зависимости от того, был ли он на тот момент действующим первосвященником или бывшим, но сохранившим влияние. Он взял с собой группу старейшин и профессионального обвинителя — ритора Тертулла. Из обвинений, выдвинутых против П., главным, с т. зр. рим. права, было то, что П. якобы подстрекал иудеев диаспоры к мятежу. Имелся в виду, конечно же, мятеж против рим. власти. Если бы это обвинение было доказано, П. ждала бы смертная казнь.

Тертулл называет П. представителем «назорейской ереси» (τῆς τῶν Ναζωραίων αἵρέσεως — букв. «ереси

Назореев»). Во враждебной христианству иудейской среде по отношению к христианам употреблялось наименование «назорей» или «назаряне», по месту рождения Иисуса из Назарета. Тертулл говорил о «назорейской ереси», т. к. этот термин в его устах имел негативные коннотации (*Rapske*. The Book of Acts. 1994. Р. 161), отражая убеждение, что христианство — не новое религиозное движение, а опасная ересь — уклонение от вероучения иудаизма.

Речь П., как и речь Тертулла, начинается со вступления-приветствия, затем излагаются обстоятельства дела, сопровождаемые его заявлением о бездоказательности выдвинутых против него обвинений. Далее П. переходит к доказательству своей невиновности и опровержению возведенных на него обвинений (Деян 24. 10–21). Его речь обращена к рим. прокуратору, но произносится в присутствии враждебно настроенных иудеев, поэтому он излагал как свою гражданскую позицию, так и основные пункты проповедуемого им учения.

Гражданская позиция П. основывается на лояльности к рим. власти (ср. также: Рим 13. 1–5). Его обвинение в нелояльности к власти бездоказательно: весь его образ жизни в Иерусалиме свидетельствует о том, что у него не было никаких планов по организации мятежа или к.-л. политического выступления. Цель прибытия в Иерусалим П. обозначает словами «доставить милостыню народу моему и приношения».

Говоря о своем учении (букв. «пути»), П. подчеркивает, что проповедует не просто какую-то ересь внутри иудейской традиции, но путь, т. е. образ жизни и образ мысли, основанный на учении Христа. При этом П. ничего не говорит о Христе: Напротив, он делает акцент на соответствии того пути, к-рому учит, вере своих отцов и на том, что сам он, П., верует «всему, написанному в законе и пророках». Из конкретных пунктов своего вероучения он упоминает один — тот самый, о к-ром говорил в синедрионе: воскресение мертвых.

Главным пунктом христ. вероучения было для него воскресение Христа (ср.: 1 Кор 15. 1, 3–4). Но вера в воскресение Христа основывается у П. на общей вере в воскресение мертвых (1 Кор 15. 12–14). П. знал

о том, что саддукеи эту веру не разделяют и что первосвященник принадлежал к партии саддукеев. Отступление высшего духовенства от этой важнейшей вероучительной истины было безразлично для П. Он продолжал чувствовать себя частью народа, духовным главой к-рого был первосвященник, и не мог смириться с тем, что столь важный догмат иудаизма был отвергнут первосвященническим кланом.

Ответом П. на обвинение в том, что он осквернил храм, стал рассказ о прохождении обряда очищения: П. не только храм не осквернил, но, наоборот, пришел туда с целью выполнить предписание закона Моисеева относительно данного обряда.

В завершающей части речи П. продолжает отстаивать свою невиновность, указывая на конкретную группу лиц, возбудивших против него подозрения, — на асийских иудеев. Именно они стали причиной вызова П. в синедрион. Следуя судебной логике, они, как главные свидетели обвинения, должны были бы предстать и перед Феликсом, а не те иудеи во главе с первосвященником, к-рые слышали речь П. в синедрионе, где он засвидетельствовал свою веру в воскресение мертвых. Если бы Феликс устроил перекрестный допрос 2 групп иудеев, он без труда выяснил бы истину, считает П. (*Риз*. 2006. С. 665).

Прокуратор не принял никакого решения, а отложил его на будущее (Деян 24. 22–23). Феликс решил последовать совету иудеев и дожидаться прихода Лисия.

Феликс оставил П. под стражей, приказав сотнику стеречь его, но при этом максимально ослабил режим его содержания. Близким было позволено «служить» ему, т. е. приносить еду, одежду и, возможно, книги и материалы для письма (*Dunn*. 1996. Р. 315).

Последующее участие Феликса в деле П. в основном сводится к тому, что он постоянно откладывал решение его вопроса на более поздний срок. Т. о. разбирательство длилось 2 года, в течение которых Феликс неоднократно встречался с П. (Деян 24. 24–27). На одну из встреч с П. прокуратор пришел вместе со своей 2-й женой, иудейкой по вероисповеданию. Главной темой разговора П. с Феликсом и Друзиллой ап. Лука называет «веру во Христа Иисуса», включающую также проповедь

МИССИОНЕРСКИЕ ПУТЕШЕСТВИЯ АПОСТОЛА ПАВЛА



«о правде, о воздержании и о будущем суде».

В дальнейшем Феликс не раз еще призывал к себе П., но не столько из интереса к его учению, сколько в надежде на получение взятки, к-рой он так и не дождался. Продержав 2 года узника, вина к-рого не была доказана, Феликс передал должность прокуратора своему преемнику, Порцию Фесту, а вместе с ней и все нерешенные дела, включая дело П. Сведения о Порции Фесте приводит Иосиф Флавий (сообщает о его напряженных отношениях с евреями и римлянами — *Ios. Flav. Antiq.* XX 8. 11; умер на посту прокуратора, ср.: *Ibid.* 9. 1; см.: *Иларион (Алфеев)*. 2017. С. 390–398). Точное время его пребывания на посту прокуратора неизвестно: большинство комментаторов указывают даты с 59 по 62 г. (напр.: *Dunn*. 1996. P. 319).

Встреча Порция Феста с П. произошла, согласно кн. Деяний, не позднее чем через 2 недели после его вступления в должность. О П. он услышал, будучи в Иерусалиме, куда отправился спустя 3 дня по прибытии в Иудею (Деян 25. 1–6). Среди тем его бесед с первосвященником и знатью была и судьба П. Действующим первосвященником в то время был Измаил, сын Фаба: царь Агриппа назначил его на эту должность незадолго до отъезда Феликса (*Ios. Flav. Antiq.* XX 8. 8). Как сле-

дует из свидетельств источников, между различными группами храмового духовенства велась ожесточенная борьба. Дело П., видимо, было далеко не единственным вопросом, занимавшим умы первосвященников. Однако, несмотря на прошедшие с момента ареста П. 2 года, иудеи по-прежнему хотели его казни.

Порций Фест не согласился выдать П. иудеям, но предложил им самим прибыть в Кесарию, чтобы он мог заслушать дело в их присутствии. Как и Феликс Порций Фест хотел, чтобы в слушаниях приняли участие обе стороны. По окончании своего 1-го визита в Иерусалим Порций Фест вернулся в Кесарию и принял решение отправить П. на суд кесаря (Деян 25. 6–12).

В описании суда ап. Лука не повторяет обвинения, ограничиваясь лишь упоминанием о том, что они были «многие и тяжкие», но бездоказательные. На этот раз иудеи сами формулируют их. Ответ П. суммирован ап. Лукой в одной фразе, из к-рой следует, что П. не совершил никакого преступления ни «против закона Иудейского», ни против храма, ни против императора.

Порций Фест, очевидно, не воспринял всерьез 3-е обвинение и решил, что иудеи вполне могут сами разобраться в своих разногласиях с П. Порций Фест предложил это сделать не иудеям, а П., чтобы не иудеи

судили его, а он их, но не в Кесарии, а в Иерусалиме. Очевидно, что Порций Фест пытается найти выход из ситуации. Отпустить П. он не может ввиду настойчивости иудеев, а осудить его на смерть он не хочет, боясь ответственности перед рим. правосудием. Но П. отвергает его предложение, настаивая на том, что он, как рим. гражданин, должен быть судим «судом кесаревым». П. не оспаривает легитимность суда, осуществляемого Порцием Фестом от имени императора. Но, поскольку обвинения бездоказательны, он требует суда высшей инстанции: пусть сам император примет решение по его делу. (О практике апелляции к императору или сенату см.: *Suet. Nero.* 17; *Tac. Ann.* XIV 28; *Dio Cassius. Hist. Rom.* LIX 8. 5; LXIV 2. 3.)

В отличие от более позднего рим. права решение императора в ответ на апелляцию не обязательно было вердиктом суда высшей инстанции по отношению к вердикту суда низшей инстанции: оно могло быть 1-м и единственным решением по конкретному делу (*Schnabel.* 2012. P. 993). Т. о., П. не обязательно было дожидаться приговора Порция Феста, чтобы потребовать «суда кесарева»: он мог сделать это и раньше. И он воспользовался этой привилегией рим. гражданина.

Учитывая возможные последствия, Порций Фест проводит кон-

сультации со своим «советом», по итогам к-рых принимает решение отправить П. в Рим.

Дело П. приобретает неожиданный оборот, когда в Кесарию приезжает царь Иудеи Агриппа (см.: *Агриппа II Ирод*) вместе с Вереникой. Несмотря на свое иудейское происхождение, по воспитанию и образу мыслей Агриппа имел мало общего с иудаизмом. Среди иудеев он уважением не пользовался. К тому же ходили слухи о его кровосмесительной связи с родной сестрой (см.: *Иларион (Алфеев)*. 2017. С. 401–403; ср.: Деян 25. 13–22).

Агриппа и Вереника пробыли в Кесарии достаточно долго для того, чтобы Порций Фест среди проч. дел мог вспомнить о П. и представить им суть вопроса. К тому же события, к-рые ап. Лука уже однажды описал, теперь пересказывает Порций Фест. Это характерный для ап. Луки прием. Автор кн. Деяний не считает излишним дважды или трижды изложить одну и ту же историю, даже если во 2-й или в 3-й раз рассказчиком становится другой ее участник, к-рый вносит дополнения в повествование. Только из уст Порция Феста становится известно о том, что ему пришлось разъяснять иудеям основы рим. права, что иудеи с самого начала требовали от Порция Феста обвинительного вердикта против П. (в Деян 25. 7 говорилось лишь о мн. и тяжких обвинениях), а также о собственной позиции Порция Феста по делу П. (иудеи не представили ни одного обвинения, каких он ожидал: спор был о религ. проблематике, не имеющей отношения к рим. судебной юрисдикции). Предмет спора обозначен прокуратором обобщенно: спор идет «об их Богопочитании и о каком-то Иисусе умершем, о Котором Павел утверждал, что Он жив».

На допросе П. Агриппой, куда явилась и Вереника, нет обвинителей, есть только обвиняемый (Деян 25. 23–27). Тот факт, что на допрос не пригласили обвинителей, означает, что это не было офиц. судебное разбирательство и можно было открыто обозначить свое несогласие с обвинениями, заявив о том, что П. не преступник, к-рый заслуживал бы казни по рим. закону. Необходимость созыва этого высокого собрания Порций Фест объяснил тем, что узник потребовал суда у императора, а он, прокуратор, так и не смог понять суть выдвинутых против П. обвинений.

Речь П. представлена автором кн. Деяний как защитительная. Однако П. пользуется возможностью выступить перед собранием не столько для того, чтобы опровергнуть обвинения, сколько для изложения своей веры (Деян 26. 1–8).

П. обращается к Агриппе как к представителю той же веры и того же народа: он говорит о «нашем» вероисповедании и о «наших» 12 коленах (Dunn. 1996. Р. 326). Исповедуемая им вера не означает, с его т. зр., разрыва с той религ. традицией, к к-рой он принадлежит с юности. Напротив, именно эта традиция на протяжении веков сохраняла мессианские чаяния. И в этой традиции сложилось то представление о воскресении



П. говорит о своей проповеди как о проповеди *покаяния* (ср.: Деян 20. 21). Он подходит к сердцевинному пункту своего символа веры — к учению о воскресении Христа (ср. также: 1 Кор 15. 20). За этими словами стоит учение о том, что воскресение Христа открыло путь к воскресению для всех уверовавших в Него.

Речь П., обращенную к Агриппе, неожиданно грубо прерывает Порций Фест (Деян 26. 24–29). Очевидно, прокуратору надоело слушать богословские рассуждения П.: он мало что в них понял, но пришел к убеждению, что перед ним стоит религ. фанатик, одержимый безумными идеями. Но П. отвечает ему спокойно, что то, о чем он говорит, — «слова истины», к-рые, как надеется П., сумеет понять царь Агриппа. Не всту-

Ап. Павел
объясняет догмы веры
в присутствии царя Агриппы,
Вереники
и проконсула Феста.
1875 г.
Худож. В. И. Суриков
(ИТГ)

пая в дискуссию с Порцием Фестом, П. вновь обращается к Агриппе,

к-рый, как он верит, должен знать о страданиях, смерти и воскресении Христа.

Реакция царя на слова П. в отличие от реакции Порция Феста была не грубой, а ироничной. Греч. текст (Ἐν ὀλίγῳ με πεῖθεις Χριστιανὸν ποιῆσαι) позволяет разные варианты перевода. Один вариант: «Еще немного, и ты убедишь меня стать христианином». Другой: «В которое время ты пытаешься убедить меня стать христианином!». Третий вариант — читать слова Агриппы с вопросительным знаком: «За столь короткое время ты хочешь убедить меня стать христианином?». Первый вариант перевода предпочтителен, но при том понимании, что во фразе звучит ирония. Ответ Агриппы тем не менее демонстрирует толерантность к новому религ. движению. П. не реагирует на иронию Агриппы. Вместо этого он дерзновенно заявляет о том, что хотел бы, чтобы все его слушатели уверовали во Христа (ср. также: 1 Кор 4. 16; 7. 7–8).

В целом описание диалога П. с Агриппой создает впечатление, что оба собеседника уважительно относятся

к-рый, как он верит, должен знать о страданиях, смерти и воскресении Христа.

В целом описание диалога П. с Агриппой создает впечатление, что оба собеседника уважительно относятся

За рассказом о небесном видении следует описание миссионерского служения П. и событий, ставших причиной его ареста (Деян 26. 19–23).

друг к другу. Это ясно и из частного разговора, к-рый последовал за допросом П. (Деян 26. 30–32).

Путешествие в Рим. Вплоть до прибытия П. в Рим ап. Лука ведет повествование от 1-го лица. Нек-рые комментаторы видели в 27-й главе кн. Деяний лит. обработку рассказов о бурях и кораблекрушениях из античной лит-ры (напр., из «Одиссеи» Гомера) и из ВЗ (в частности, из Книги прор. Ионы) (Bruce. Comment on the Book of Acts. 1977. P. 498; Petro. 2009. P. 645). Зависимость рассказа ап. Луки от «Одиссеи» все же маловероятна, тогда как Книгу прор. Ионы ап. Лука должен был знать. Тем не менее рассказ ап. Луки основан не на лит. источниках, а на событиях, сомневаться в реальности к-рых нет оснований. И ценность его рассказа в том, что он — очевидец и участник этих событий.

Путешествие предполагало неск. пересадок с корабля на корабль. Первый корабль назван Адрамитским, т. е. его портом приписки был г. Адрамиттий в рим. пров. Асия, напротив о-ва Лесбос (Деян 27. 1–5).

Помимо ап. Луки в путешествии участвовал Аристарх (ср.: Кол 4. 10), к-рый, не будучи сам под стражей, разделял с осужденным П. тяготы тюремного заключения. Для того чтобы сопровождать П., ему и ап. Луке необходимо было получить разрешение от сотника. Наличие последнего, судя по всему, было необходимо потому, что корабль вез в Рим партию заключенных.

Первая часть путешествия завершилась в Мирах Ликийских, где путешественникам необходимо было сменить корабль. В некоторых рукописях западной редакции говорится, что П. со спутниками прибыл в Миры Ликийские через 15 дней после начала путешествия (Nestle-Aland. NTG. S. 402). Это вполне реалистичная оценка времени, необходимого для такого морского путешествия, однако фрагмент, добавленный в текст, не считается частью оригинального текста. Сотник нашел в Мирах «Александрийский корабль, плывущий в Италию», и посадил на него всех заключенных (Деян 27. 6).

Из дальнейшего повествования ап. Луки известно, что общее число пассажиров, отправившихся из Мир Ликийских в Рим, составило 276 чел. (Деян 27. 37): П. со спутниками, др. узники, сотник с охраной, корабель-

ная команда, обслуживающий персонал.

С самого начала плавание было неблагоприятным: «Медленно плавающая многие дни и едва поравнявшись с Книдом, по причине неблагоприятного нам ветра, мы подплыли к Криту при Салмоне», — пишет ап. Лука (Деян 27. 7). П. предлагал перезимовать в одном месте, называемом Хорошие Пристани (Деян 27. 8–12). Сотник предпочел следовать советам других.

В какой-то момент «подул южный ветер, и они... поплыли поблизости Крита». До Финика им оставалось 36 миль. «Но скоро поднялся против него ветер бурный, называемый эвроклидон» (Деян 27. 13–14). В наиболее ранних рукописях кн. Деяний этот ветер обозначен как εὐρακὼν (эвракίлон) — производное от греч. εὐρος (восточный) и лат. aquilo (северный) (Nestle-Aland. NTG. S. 403). Речь идет о сев.-вост. штормовом ветре, к-рый налетел внезапно, и корабль стал неуправляемым (Деян 27. 15–20), его отнесло к острову, лежащему в 30 морских милях (55 км) от побережья о-ва Крит, к юго-западу от мыса Матала.

Подойдя к о-ву Клавда с подветренной стороны, моряки смогли предпринять нек-рые меры для спасения корабля: на следующий день начали освобождать корабль от груза (Деян 27. 38). Шторм продолжался, и из-за плохой видимости корабль окончательно сбился с курса. В открытом море ориентировались только по солнцу и звездам, но и их вскоре не было видно на небе из-за непогоды. Корабль, на к-ром находился П. со спутниками, еще не потерпел кораблекрушение, но страх и отчаяние уже охватили тех, кто находились на его борту. В течение мн. дней они не ели — очевидно, из-за морской болезни, но, возможно, также от страха и отчаяния. П. старался их ободрить: от имени Бога он заверял всех в том, что они будут спасены (Деян 27. 20–26).

Ученые, сомневающиеся в том, что П. мог обращаться к сотнику в Хороших Пристанях, высказывают сомнения и относительно историчности данного эпизода (Haenchen. 1971. P. 704; Conzelmann. 1987. P. 218). В нем видят лит. фикцию, смоделированную ап. Лукой по образцу рассказов о морских приключениях (список параллелей из Гомера, Вергилия и др. древних авторов см.:

Praeder. 1984. P. 696). Однако серьезных оснований сомневаться в реалистичности описанной сцены нет. В испытаниях и скорбях П. получал укрепление через «видения и откровения Господни» (ср.: 2 Кор 12. 1). Явление ангела П. стоит в одном ряду с др. ангельскими посещениями. Оно произошло, по словам П., «в эту ночь». Ангел сообщил П., что он предстанет перед императором. Поэтому жизнь его, а вместе с нею и жизнь остальных пассажиров будет спасена. В речи, обращенной ко всем, кто были на корабле, П. не только заверял их в том, что они будут спасены, но и сообщал, как это произойдет: корабль будет выброшен на мель.

Корабельная команда, почувствовав приближение суши, останавливает судно, бросив в воду 4 якоря, чтобы корабль не сел на мель. Действия экипажа, заботившегося только о своем спасении, резко контрастируют с заботой П. о том, чтобы спасены были все. Увидев (или узнав от кого-то), что экипаж под предлогом выравнивания судна отправился на нос и там начал спускать иллюнку на воду, П. сообщил об этом сотнику и страже. Они отсекали канаты, лодка упала в воду, и ее унесло в открытое море. После того как корабль лишился спасательной лодки, все находившиеся на борту оказались связаны единой судьбой. В течение 14 дней люди не ели, и П. считает нужным не только духовно укрепить их, снова внушив им надежду на спасение, но и убедить их в необходимости принять пищу (Деян 27. 27–38).

Рассказывая об этих событиях, ап. Лука описывает общую трапезу П. и находившихся на корабле. Трапеза предваряется благодарственной молитвой, произнесенной в присутствии всех пассажиров и обращенной к Единому Богу. Благодаря этому трапеза превращается в еще один акт свидетельства о Боге Израилевом, служителем Которого является П. (Dunn. 1996. P. 341; о проблеме интерпретации ее как свхарактеристического собрания см.: Иларион (Алфеев). 2017. С. 438–439). Приняв пищу, пассажиры корабля ободрились и перешли к активным действиям по спасению судна и своих жизней. Они начали выбрасывать за борт зерно — тот груз, ради доставки к-рого в Рим осуществлялось плавание. Наутро на горизонте появилась земля. Худшие опасения корабельщиков сбылись —

корабль мог сесть на мель, но одновременно сбылось и предсказание П. (Деян 27. 39–44; 28. 1).

Ап. Лука подробно описывает действия, предпринятые для того, чтобы корабль снова пришел в движение (об этом см.: Риз. 2006. С. 716). От его внимания не ускользнул и плач воинов умертвить узников. Однако сотник останавливает солдат, «желая спасти Павла». За время путешествия он смог убедиться в том, что от благополучия П. зависеть и его собственное благополучие, и благополучный исход дела. Он останавливает солдат, велит всем спастись, кто как может, и плыть до берега ближайшего острова. Им оказался о-в Мелит.

Мелит — греч. название о-ва *Мальта*. Путешественников отнесло значительно дальше, чем они могли предполагать (Keener. 2012–2015. Vol. 4. P. 3650, 3662). Местные жители оказали им «немалое человеколюбие» (Деян 28. 2) и помогли согреться. Истощенные путешественники были рады их гостеприимству. П. со спутниками участвовал в сборе хвороста для костра, и здесь произошло еще одно чудо — предпоследнее из описанных в кн. Деяний: его укусила ядовитая змея, но он остался жив (Деян 28. 3–6).

Жители Мальты были язычниками и верили в судьбу (рок) (именно это значение имело слово «δίκη», в синодальном переводе — «суд Божий»), т. е. в предназначение человека, в его заранее предначертанную богами судьбу. В том, что произошло с П., тотчас увидели действие злого рока, коль скоро его, спасшегося во время бури на море, судьба не оставляет в живых. Однако смерть не наступала, и тогда суеверные язычники приняли П. за «бога».

Последнее чудо П., описанное ап. Лукой, происходит в доме важного местного чиновника Публия, оказавшего гостеприимство П. и его спутникам. Апостол исцелил отца Публия, «страдавшего горячкою» (Деян 28. 7–10).

В общей сложности П. провел на Мальте 3 месяца (Деян 28. 11). Ап. Лука не упоминает ни об обращении местных жителей ко Христу, ни о создании П. христ. общины. Возможно, отсутствие миссионерской активности было обусловлено положением П.: несмотря на оказываемые ему почести, он оставался арестантом. Тем не менее местное предание

связывает начало христианизации острова именно с визитом П. (см. в ст. *Мальта*).

Путешествие в Рим было, по-видимому, лишено ярких событий, поэтому ап. Лука описывает его кратко. До Сиракуз путешественники плыли на корабле «Диоскуры» (Деян 28. 11–14). Упоминание о названии корабля вслед за рассказом о том, как мальтийцы приняли П. за одного из богов, не случайно. Тем самым в очередной раз подчеркнуто, что сила Божия разнообразно проявляется в мире, в к-ром продолжают верить в ложных богов. От кораблекрушений спасают не Диоскуры, а Единый истинный Бог.

Следующей остановкой была Ригия, или Регий (в 65 морских милях (120 км) от Сиракуз). Отсюда до Рима можно было дойти пешком, однако сотник предпочитает продолжить морской путь, чтобы сократить время. За 2 дня корабль достиг Путеол, крупного торгового порта, расположенного в непосредственной близости от Неаполя. Здесь П. встретили члены христ. общины, уговорившие его и спутников пробыть у них неделю. Поскольку дальнейший путь предстояло пройти пешком, сотник и воины, охранявшие П. и др. заключенных, согласились задержаться в городе.

Расстояние от Путеол до Рима составляет 240 км. Это расстояние можно преодолеть пешком за 10–12 дней. Идти надо было по Аппиевой дороге (Via Appia), соединяющей Рим с Брундизиумом. В Риме П. ждали давно и с нетерпением (ср.: Рим 1. 9–12; 15. 28), местные христиане «вышли... навстречу до Аппиевой площади и трех гостиниц» (Деян 28. 15)). Аппиева пл. находилась в 62 км от Рима, Три гостиницы (лат. Tres Tabernae) — в 48 км (Schnabel. 2012. P. 1056). Оба упомянутых места были перевалочными пунктами на Аппиевой дороге. Судя по всему, навстречу П. вышли 2 группы рим. христиан — одна встретила его у Аппиевой пл., другая — у Трех гостиниц.

П. в Риме. О прибытии в Рим ап. Лука сообщает лишь одной фразой: «Когда же пришли мы в Рим, то сотник передал узников военачальнику, а Павлу позволено жить особо с воином, стерегущим его» (Деян 28. 16). В наиболее древних греч. рукописях слова о том, что «сотник передал узников военачальнику», отсутствуют (Nestle-Aland. NTG. S. 407). Если эти

слова не являются частью оригинального текста, остается непонятным, кто принял решение поместить П. под домашний арест. Если же это оригинальный текст, то решение, надо полагать, принял военачальник по рекомендации сотника. Военачальником мог быть префект преторианской гвардии, осуществлявшей охрану императора и отвечавшей за заключенных (варианты понимания термина обсуждаются, см.: Keener. 2012–2015. Vol. 4. P. 3723–3724).

Тот факт, что с П. оставили только одного воина, свидетельствует об отсутствии серьезных подозрений в его адрес со стороны рим. власти: режим его домашнего ареста был максимально облегчен.

Из Послания к Филиппийцам становится ясно, что П., несмотря на статус узника, беспрепятственно проповедовал в Риме (это подтверждается и Деян 28. 30–31), а также то, что в качестве заключенного он находился в подчинении преторианской гвардии. Свое заключение он воспринимал прежде всего с т. зр. новых возможностей, открывшихся ему в миссионерском деле, которому он посвятил жизнь (ср.: Фил 1. 12–14, где П., как и в др. Посланиях, написанных в Риме, упом. кандалы).

Проповедь П. в Риме распространялась преимущественно на язычников. Однако прежде чем приступить к ней, П., по своему обычаю, встретился с местной иудейской общиной (о рим. иудеях см.: Levinskaya. 1996. P. 167–193; подробнее об этой общине см. в ст. *Рим*). Ап. Лука рассказывает о 2 таких встречах (Деян 28. 17–29).

В кн. Деяний это последний эпизод перед заключительной фразой, что придает ему значение своеобразного эпилога. В нем суммированы основные мотивы книги. Главный из них — сопротивление иудеев христ. проповеди и переключение основного внимания христ. миссионеров на язычников.

П. обращается к иудеям как к своим братьям по крови и по вероисповеданию и считает нужным изложить им причины своего ареста. Он не скрывает, что его арест был инициирован иерусалимскими иудеями, но настаивает на том, что обвинения были ложными: он не сделал ничего против своего народа или против «отеческих обычаев». Римляне

судили его и «хотели освободить», но не смогли из-за упорства иудеев. П. потребовал суда императора, но не для того, чтобы в чем-то обвинить свой народ. Речь он заключает словами о том, что закован в кандалы «за надежду Израилеву», т. е. за веру в обетованного Мессию.

Иудеи реагируют осторожно: о П. они не слышали, писем по его поводу не получали, приходившие из Иерусалима иудеи ничего о нем не сообщали. Несмотря на общую отстраненность, выраженную в словах иудеев, они изъявляют готовность выслушать его, поскольку им известно, что «об этом учении везде спорят».

В 1-й встрече с П. участвовали только лидеры иудейской общины. На 2-ю приходят «очень многие». П. беседует с ними в течение целого дня, доказывая на основании ветхозаветных пророчеств, что Иисус есть обетованный Мессия израильского народа. Как считают мн. исследователи, к тому времени в христ. традиции уже существовало собрание свидетельств из ВЗ, к-рые интерпретировались как указывающие на Иисуса Христа (см.: *Иларион (Алфеев)*. 2017. С. 463).

То учение, к-рое П. проповедует и к-рое иудеи обозначали словом «ересь», ап. Лука называет «учением о Царствии Божием».

Рим. иудеи не были столь агрессивны, как в др. городах. Однако реакция большинства выразилась в том, что иудеи в конце концов начали вставать и уходить. Цитата из прор. Исаии (Ис 6. 9–10) о людях, к-рые будут слышать и не понимать, смотреть и не видеть, звучит как брошенная им вслед.

Окончательным сигналом к тому, чтобы покинуть помещение, стало для иудеев слово «язычники». В завершение речи П. цитирует те же самые слова из Книги прор. Исаии (Ис 6. 9–10), к-рые цитировал Иисус, говоря об израильском народе (Мф 13. 14–15; Мк 4. 12; Лк 8. 10). Т. о. устанавливается смысловое единство между Евангелием и кн. Деяний. Завершая 2-ю часть диалогии, написанную как прямое продолжение 1-й части, ап. Лука показывает, что в проповеди Иисуса и П. действует одна и та же закономерность: и ту и другую иудеи отвергают. Но итогом проповеди П. становится распространение евангельской вести на язычников. В Послании к Римлянам П. говорил о том, что через отвержение Христа,

которое предсказывали ветхозаветные пророки, иудеи становятся подобны ветви, отломившейся от ствола; язычников же, напротив, он уподобляет ветви, привитой к стволу (Рим 11. 17–20; ср.: Гал 3. 28–29).

Пребыванию П. в Риме в кн. Деяний посвящена лишь 2-я половина 28-й главы, и создается впечатление, что труд оборван на полуслове. Он завершается фразой: «И жил Павел целых два года на своем изгнании и принимал всех, приходивших к нему, проповедуя Царствие Божие и уча о Господе Иисусе Христе со всяким дерзновением невозбранно» (Деян 28. 30–31). Существует неск. объяснений причин, по к-рым ап. Лука мог оставить свое произведение как бы неоконченным. Одни ученые считают, что причиной тому был размер свитка, но это предположение малоубедительно. Если бы ап. Лука считал необходимым сообщить читателю, чем закончился судебный процесс над П. или чем закончилась его жизнь, он бы нашел способ сократить часть предшествующего повествования, чтобы добавить неск. строк об этом. Другие ищут ответ в богословской плоскости; по их мнению, ап. Лука хочет, чтобы его читатели помнили П. «не как мученика, не как политического апологета христианства, а как проповедника, который жил и умер за надежду Израилеву... История Павла оборвана, а история воскресшего Иисуса продолжается» (*Anderson*. 2006. Р. 286). Данное объяснение также неубедительно: если бы ап. Лука на момент окончания книги знал об исходе судебного процесса над П. или о его мученической кончине, он не преминул бы упомянуть об этом.

Согласно еще одному предположению, ап. Лука знал о смерти П., но решил окончить свой рассказ раньше, поскольку, описав торжественную встречу П. в Риме (Деян 28. 14–16), он тем самым символически указал и на его последующую мученическую кончину, и на Рим как на место, с к-рым связано будущее христианства (*Reynier*. 2016. Р. 195–196). Это объяснение представляется натянутым, не соответствующим логике повествования.

Неизвестно, предстал ли П. перед кесарем (ср.: Деян 27. 24). В начале своего правления имп. Нерон воздерживался от личного вмешательства в судебные дела (*Tac. Ann.* 13. 4–5), поэтому маловероятно, чтобы Не-

рон лично встречался с П. Скорее после окончания 2-летнего пребывания П. в Риме его дело было рассмотрено к.-н. имп. чиновником.

Как считают мн. ученые, указывая на 2 года пребывания П. в Риме, ап. Лука тем самым дает понять, что по окончании этого срока что-то произошло. По мнению одних, П. был казнен (*Haenchen*. 1971. Р. 732; *Conzelmann*. 1987. Р. 228; *Jewett*. 1979. Р. 45), другие полагают, что он был освобожден (*Longenecker*. 1995. Р. 368; *Rapske*. The Book of Acts. 1994. Р. 191; *Witherington*. The Acts. 1998. Р. 618–620; *Schnabel*. 2012. Р. 1076). Можно представить, что П. был сначала освобожден, но в посл. снова арестован и казнен.

Нет оснований сомневаться в том, что на момент завершения ап. Лукой кн. Деяний П. был еще жив и находился под домашним арестом в Риме. Прошло 2 года с момента прибытия П. в город, но его дело еще не было рассмотрено. Вероятно, именно за эти 2 года ап. Лука и написал свою дилогию, состоящую из Евангелия и кн. Деяний. И завершил ее на том моменте жизни П., за к-рым пока еще не последовали др. события.

Указание на 2 года пребывания П. под домашним арестом иногда увязывают с рим. судебной практикой, высказывая предположение, что таков был максимальный срок ожидания узником разбора своего дела. Суды в Риме и др. крупных городах империи были переполнены, и ожидание начала процесса могло быть долгим (*Rapske*. The Book of Acts. 1994. Р. 322–323; *Talbert*. 2005. Р. 230). Но оно, по нек-рым свидетельствам, не должно было превышать 2 лет (*Tajra*. 1989. Р. 195–196; ср.: *Philo*. In Flacc. 16; *Plin. Jun.* Ep. 10. 56–57). Судебные инстанции в Риме после того, как туда был доставлен П., могли дожидаться поступления жалобы со стороны иерусалимских иудеев, инициировавших процесс, но, так и не дождавшись ее, через 2 года отпустили П. (*Tajra*. 1989. Р. 196; *Макрей*. 2009. С. 289–290). О том, что П. был освобожден, свидетельствовали в своих произведениях древние церковные писатели (напр.: *Hieron*. De vir. illustr. 5 // PL. 23. 615; *Euseb*. Hist. eccl. II 22. 1–2).

Дальнейшие путешествия; повторный арест? Как продолжилась жизнь П., можно предположить из Посланий П., написанных, судя по всему, во время 1-го римского

заклучения. К этому периоду ученые относят 4 Послания — к Ефессянам, к Колоссянам, к Филиппийцам и к Филимону. Это т. н. Послания «из уз»: они называются так потому, что в каждом из них П. упоминает о своих узах. К числу Посланий «из уз» относится также Второе послание к Тимофею, но оно написано в таком случае незадолго до смерти П., когда он вновь находился в узах (2-е рим. заключение).

В Посланиях к Филиппийцам и к Филимону П. предвосхищает свое недолгое заключение и освобождение (Флп 1. 23–26; 2. 24; Флм 22). Можно допустить, что вскоре после написания Послания к Филиппийцам он был освобожден и направился в Филиппы, мог также посетить Филимона в Колоссах (Макрей. 2009. С. 290–291). В какой-то момент П. вновь посетил Эфес, где оставил Тимофея, а сам отправился в Македонию (1 Тим 1. 3). В ходе дальнейших путешествий П. посетил о-в Крит, где оставленный им Тит должен был довершить «недоконченное, и поставить по всем городам пресвитеров» (Тит 1. 5). П. также вновь посетил Милет, а по пути, возможно, и Коринф (2 Тим 4. 20). Из Милета П. мог вернуться в Эфес (1 Тим 3. 14–15), а оттуда проследовать в Троаду, где он оставил нек-рые вещи (2 Тим 4. 13). Наконец, П. прибыл в Никополь, где провел зиму и откуда написал Послание к Титу (Тит 3. 12) (Риз. 2006. С. 744).

Это лишь одна из гипотез, позволяющая восстановить передвижения П. после его предполагаемого освобождения из 1-го рим. заключения. Гипотеза исходит из того, что упомянутые Послания «из уз» были написаны им в Риме. Если к-н. из них были написаны из кесарийского заключения, тогда возможны альтернативные варианты датировки указанных посещений, за исключением визита на о-в Крит, к-рый не вписывается ни в одно из миссионерских путешествий П., обозначенных в кн. Деяний, и, следов., мог произойти только после периода, описанного в этой книге.

В Послании к Римлянам П. упоминал о своем намерении предпринять путешествие в Испанию (Рим 15. 24, 28). О том, что П. посещал Испанию, говорится в *Муратори каноне* (II–IV вв.), в раннехрист. апокрифах (Тажра. 2010. Р. 115–116) и в ряде произведений древних авторов (см.: Иларион (Алфеев). 2017. С. 478–479).

В испан. г. Таррагоне есть предание о том, что П. посетил его (Тажра. 2010. Р. 104). Тем не менее мн. ученые считают, что свидетельства древних авторов посещения П. Испании недостоверны.

В том же Послании П. отмечает, что его проповедь распространилась



Послание ап. Павла к Филиппийцам
(Флп 3. 10–17; 4. 2–8).

Папирус Ф 16.

III в.

(Египетский музей, Каир)

до «окрестностей Иллирика» (Рим 15. 17–19). Иллириком называлась рим. провинция, основанная на месте древнего Иллирийского царства. Сведений о том, что П. посещал эту территорию, не сохранилось. Если П. и был там, то только в ходе 3-го миссионерского путешествия (Макрей. 2009. С. 219–221). Судя по всему, объяснение следует искать в самом выражении «до Иллирика»: его можно понять как «до Иллирика включительно», так и «до Иллирика», т. е. без посещения Иллирика (предлог *μέχρι* позволяет и то и др. понимание). Скорее всего в данном случае следует предпочесть 2-й вариант: П. проповедовал в Македонии, к-рая граничит с Иллириком, следов., его проповедь дошла вплоть до Иллирика (Тажра. 2010. Р. 102).

В какой-то момент П. был снова арестован, но неизвестно, где и при каких обстоятельствах. Церковное Предание увязывает его арест и последующую казнь с гонениями на христиан, развернутыми имп. Нероном после пожара в Риме в июле 64 г. (Suet. Nero. 16; Tac. Ann. 15. 42, 44; подробнее см. в ст. *Гонения на христиан в Римской империи*). Сведения о том, что жертвами этих го-

нений стали апостолы Петр и П., сохранялись в церковном Предании с самого раннего периода (Clem. Rom. 1 ad Cor. 5).

Местом последнего заключения П. считается Мамертинская тюрьма (лат. Carcer Mamertinum, или Tullianum), построенная на сев.-вост. склоне Капитолийского холма, неподалеку от Форума. Согласно одному из достаточно поздних преданий, апостолы Петр и П. ожидали казни в одной камере, прикованные цепями к одному столбу. Совр. ученые, однако, считают это предание недостоверным (Тажра. 2010. Р. 99–101).

Второе послание к Тимофею П. мог написать из места последнего заключения. В отличие от др. Посланий «из уз» оно проникнуто предчувствием скорого конца. В нем П. многократно говорит о своих страданиях (2 Тим 1. 12; 2. 9; ср.: 2. 3; 3. 12), о тяжелых условиях, в к-рых он находился (2 Тим 4. 6–10, 16–18, 21). Эти условия не похожи на те, к-рые были описаны ап. Лукой, когда П. проживал под домашним арестом (Деян 28. 30–31). В тюрьме П. одинок; только ап. Лука сохраняет верность: его присутствие может быть особенно важно, т. к. он не только близкий ученик, но и врач. Место пребывания П. известно немногим: Онисифору, пришедшему в Рим, пришлось употребить «великое тщание», чтобы его найти (2 Тим 1. 16–17). П. знает, что не будет освобожден, и просит Тимофея поспешить с приходом. Судя по всему, П. пишет Послание осенью. В тюрьме холодно, и П. просит Тимофея принести плащ, к-рый он оставил в Троаде, и книги (2 Тим 4. 13).

Выражение «при первом моем ответе» уже древними авторами воспринималось как указание на 1-й судебный процесс по делу П., закончившийся его оправданием (Euseb. Hist. eccl. II 22. 2–6). Евсевий уточняет, что «мученичество Павла пришлось не на то пребывание его в Риме, о котором пишет ап. Лука». По словам историка, «вероятно, в начале своего управления Нерон был настроен более кротко и спокойно выслушал защиту веры Павла; когда же он дошел до дерзких и незаконных поступков, он наложил руку как на других, так и на апостола» (Ibid. 7–8).

Древнее предание свидетельствует о том, что П. отрубили голову. Самое

раннее свидетельство о том, каким образом был казнен П., принадлежит рим. писателю П — нач. III в. Тертуллиану: «Сколь счастлива эта церковь! Все учение ее апостолы на-



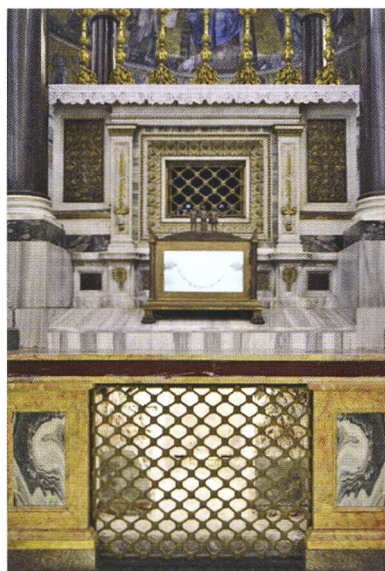
Усекновение главы ап. Павла.
Клеймо иконы
«Апостолы Петр и Павел, с житием».
Сер. XVI в. (ИГОМЗ)

питали своей кровью; в ней Петр уравнился с Господом в страдании, Павел венчался кончиной Иоанновой». Слова о том, что Петр «уравнился с Господом», указывают на казнь через распятие. Под «кончиной Иоанновой» понимается отсечение головы, по мысли Тертуллиана уподобившее П. Иоанну Крестителю (*Tertull. De prescript. haer.* 36. 3). *Лактанций* (кон. III — нач. IV в.) менее конкретен: Петр был распят, а П. «убит» (*Lact. De mort. persecut.* 2 // *PL.* 7. Col. 196–197).

Церковное Предание свидетельствует о том, что Петр и П. были казнены одновременно. Говоря об этом, Евсевий Кесарийский ссылается на свидетельство Коринфского еп. сщмч. Дионисия, жившего во II в. (*Euseb. Hist. eccl.* II 25. 1. 5, 8). Блж. Иероним говорит о смерти П. следующее: «В четырнадцатый год правления Нерона в один день с казнью Петра Павел был обезглавлен в Риме во имя Христа и похоронен у города Остии через тридцать семь лет после Страстей Господних» (*Hieron. De vir. illustr.* 5). Если следовать этой датировке, то П. прибыл в Рим в 56 г., а казнен был в кон. 67 или в 68 г., но не позднее 9 июня, когда Нерон покончил с собой. Евсевий датирует смерть П. предпоследним годом правления Нерона — по Евсевию, это год от Авраама 2083-й

(*Euseb. Chron.* // *GCS.* 20. Col. 216; *Idem* // *PG.* 19. Col. 544). Согласно рим. христ. поэту *Пруденцию*, оба апостола были погребены по разные стороны Тибра. Могила П. расположена у Остийской дороги (*Prudent. Perist.* 12. 29–30, 45 // *PL.* 60. Col. 561, 564).

Гробница. Место захоронения П. было известно рим. христианам с древних времен. О нем свидетельствует Евсевий, ссылаясь на пресв. Гая (II в.) (*Euseb. Hist. eccl.* II 25. 5–7). Указываемое Гаем место находится на древней Остийской дороге (Via Ostiensis), связывающей Рим с Остией. Здесь, по преданию, рим. матрона Луцина (Луциния) похоронила тело П. на фамильном участке кладбища (*Tajra.* 2010. Р. 160–162). Совр. раскопки выявили наличие на этом месте большого некрополя, от которого сохранились многочисленные надгробия с надписями на латинском, греческом, еврейском языках. Мн. сохранившиеся надгробия относятся к дохристианской эпохе; более поздние принадлежат христианам: на нек-рых из них имеются христ. символы и письменные указания на то, что рядом захоронен П. (*Dossi.* 2006. Р. 20–23). В эпоху имп. *Константина Великого* (не ранее 313 и не позднее 337) на месте погребения П. был



Гробница ап. Павла
в базилике Сан-Паоло-фуори-ле-Мура,
Рим

Фото: Jeffrey C. Kormadowski

построен храм в его честь: от него до наст. времени сохранились фрагменты алтарной апсиды (*Filippi.* 2000. Р. 59). При папе *Дамасе I* (366–384) и имп. *Феодосии I* (379–395) нача-

лось строительство более вместительного храма на том же месте, оно завершилось в период от 384 до 400 г. (или 402–403 — *Ibidem*; *Иларион (Алфеев).* 2017. С. 495–496). (О памятниках, связанных с почитанием П. см. в ст.: *Петра и Павла праздник*).

Послания ап. Павла. Общий контекст. Основным миссионерским проектом П., к-рому он посвятил всю жизнь после обращения в христианство, было создание новых и пастырское окормление уже созданных христ. общин, которое он осуществлял либо посредством личных посещений, либо по переписке. О том, что переписка была не односторонней, свидетельствуют упоминания П. о полученных им письмах (ср.: 1 Кор 7. 1).

Адресатами Посланий П. были члены молодых христ. общин, не имевших в отличие от общин последующих поколений ни Евангелий, ни катехизисов, ни к.-л. иных вероучительных документов. Новобращенным христианам необходимо было преподать основы вероучения и нравственности. Этим и занимался П. в промежутках между миссионерскими путешествиями. Покидая общину, он продолжал помнить о ней и считал необходимым время от времени отправлять ее членам Послания, дабы напоминать им о том, что они от него слышали (ср.: 2 Фес 2. 15). Эти наставления в форме Посланий, написанных как бы по разным случаям, в совокупности составили единый свод вероучительных и нравственных истин, знание к-рых необходимо каждому христианину. При этом П. исходил из того, что его Послания, направленные тем или иным общинам, будут читаться вслух на собраниях не только одной общины, которой они адресованы, но и др. общин (ср.: Кол 4. 16), а также их будут переписывать и передавать, чтобы христ. весть достигла как можно большего числа людей.

Свои Послания П. нередко (а может быть, и всегда) диктовал секретарю. В Послании к Римлянам секретарь даже обозначил свое имя: «Приветствую вас в Господе и я, Терттий, писавший сие послание» (Рим 16. 22). Диктовка представляет собой способ самовыражения, требующий особых навыков. Внесение исправлений в уже написанный текст было весьма трудоемким и дорогостоящим процессом, поэтому писать

старались сразу набело. И тем не менее письменный текст сохранял особенности устной речи (Мейгер. 1998. С. 233).

Как отмечает Б. Мейгер, профессиональные секретари во времена П. могли пользоваться одной из систем греч. скорописи. Далее такую скоропись необходимо было транскрибировать в обычный греч. шрифт. Готовый текст несомненно редактировался самим П., а затем собственноручно им визировался (Там же. С. 233–234). Об этом свидетельствуют формулы в концовках некоторых Посланий (1 Кор 16. 21; Гал 6. 11; Кол 4. 18; 2 Фес 3. 17).

Характерно, что в Посланиях П. не пересказывает то, о чем повествуется в Евангелиях: не излагает истории из жизни Иисуса Христа, не воспроизводит Его поучения (за исключением упоминания о преломлении хлеба на Тайной вечере (1 Кор 11. 23–25)). Это можно объяснить, во-первых, тем, что он не был непосредственным свидетелем земной жизни Иисуса и мог лишь повторить то, что услышал от других, а это не входило в его правила. Во-вторых, он вполне мог знать о том процессе, который описан в начальных строках Евангелия от Луки: «Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях...» (Лк 1. 1).

Написание Евангелий, по всей видимости, происходило одновременно в разных местах. К тому времени, когда П. писал и рассылал свои Послания, этот процесс уже начался, но еще не был завершен. Свой эпистолярный труд П. считал важным дополнением к этому еще далекому от завершения творческому делу.

Литературные особенности текста. По внешней форме Послания П. вполне соответствуют сложившемуся в античности эпистолярному канону (см. также в ст. *Канон библейский*). Каждое его Послание состоит из вступления, основной части и заключения. В свою очередь вступление содержит 3 обязательных элемента: имя автора (или авторов), наименование адресата (индивидуального или коллективного) и приветствие или благословение.

Устоявшуюся форму П. наполняет новым, христ. содержанием. Так, напр., обычное начальное приветствие превращается у него в развернутую формулу благословения с непременным упоминанием Бога Отца

и Господа Иисуса Христа (Рим 1. 1, 7; ср.: Еф 1. 1–2; 1 Тим 1. 1–2). В каждом случае П., обозначив свое имя, начинает Послание с указания на свое апостольское достоинство. Тем самым П. подчеркивает, что он не самопровозглашенный апостол, но призванный волей Божией (ср.: Деян 9. 1–9; ср.: 1 Кор 15. 9–10).

Большинство Посланий написано как бы от имени 2 или неск. лиц (ср.: 1 Кор 1. 1; 2 Кор 1. 1; Кол 1. 1; Флп 1. 1; Флм 1; 1 Фес 1. 1; 2 Фес 1. 1; Гал 1. 1–2). Эти упоминания др. лиц в зачинах Павловых Посланий вряд ли можно трактовать как указания на совместное авторство. В лучшем случае речь может идти о том, что упомянутые лица (Сосфен, Тимофей, Силуан) помогали П. в качестве секретарей, записывая текст под его диктовку (подобно Третьей из Послания к Римлянам). Однако более вероятно, что П. просто включал их в текст Посланий в качестве своих соратников: будучи единоличным автором Посланий, он писал как бы и от их имени.

Сказанное подтверждается тем, что имена сподвижников П. присоединяет к собственному имени только в начале Послания, тогда как сам текст Послания написан всегда от 1-го лица единственного, а не мн. ч. Выражение «я, Павел» встречается в т. ч. в тексте Посланий, надписанных именами 2 и более авторов (Гал 5. 2; Кол 1. 23; Флм 9).

Большинство Посланий завершается формулой: «Благодарить Господа нашего Иисуса Христа со всеми вами. Аминь» (Рим 16. 24) — или подобными христологическими формулами (1 Кор 16. 23; Гал 6. 18; Еф 6. 24; Флп 4. 23; 1 Фес 5. 28; 2 Фес 3. 18; Флм 25; ср.: 1 Тим 6. 21; Тит 3. 15; 2 Тим 4. 22). Можно предположить, что эти формулы П. писал своей рукой, о чем свидетельствует следующее добавление, сделанное уже после слов «приветствие моею рукою, Павловою» (2 Фес 3. 17–18).

Особняком среди завершающих формул стоит следующая: «Благодарить Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святого Духа со всеми вами» (2 Кор 13. 13). В отличие от приветственных формул, в которых упоминаются Бог Отец и Господь Иисус Христос, и большинства заключительных формул, в к-рых упоминается только Иисус Христос, данный текст имеет тринитарный характер.

Финальное благословение в большинстве Посланий предваряется списками лиц, к-рым или от к-рых автор Послания передает приветствия. Это, с одной стороны, вполне соответствует правилам античной эпистографии, с другой — отражает реальную ситуацию, в к-рой он находился. П. не изолированный индивидуум, обращающийся к безликой массе «прихожан»: в момент написания каждого из Посланий он окружен членами конкретной общины и свое Послание пишет как бы от их имени; адресатом же его становятся конкретные люди, многие из к-рых ему известны по имени. Это придает Павловым Посланиям уникальный характер личной переписки, имеющей тем не менее общественную значимость. Более того, Послания П. благодаря в т. ч. используемым в начале и конце формулам благословения, имеют ярко выраженный литургический характер.

К своим адресатам П. обращается по-разному: «братья», «возлюбленные», «святые», «призванные». Эти наименования не просто дань уважения к членам христ. общин. За ними стоит видение Церкви как единой семьи, скрепленной узами любви и братства, призванной к святости по образу Самого Христа. Он — тот образ, к-рому должны быть подобны все призванные Богом ко спасению (Рим 8. 29). При этом П. не стесняется говорить о самом себе как об образе, на к-рый должны ориентироваться члены христ. общин: «Подражайте мне, как я Христу» (1 Кор 4. 16; ср.: Флп 3. 17; 1 Тим 4. 12).

В зависимости от содержания той или иной части Послания она может иметь благодарственный, хвалебный, увещательный или обличительный характер. Соответственно цели меняются стиль, язык, тональность письменной речи.

Благодарственные и хвалебные пассажи нередки в Посланиях к разным общинам, особенно в их начальных сегментах. Однако благодарность П., как правило, обращена не к самим членам общин, а к Богу (Рим 1. 8; 16. 19; 1 Кор 1. 4; Еф 1. 15–16; Флп 1. 3–4). П. нередко хвалит адресатов своих Посланий за веру, усердие, послушание, щедрость, преданность общему делу. Эти похвалы также могут иметь форму благодарения Богу (1 Кор 11. 2; Флп 2. 12; Кол 1. 3–6; 1 Фес 1. 2–3).

Мн. фрагменты Посланий П. имеют увещательный характер. Нередко увещания сопровождаются формулой «умоляю вас, братия» (Рим 12. 1; 15. 30; 16. 17; 1 Кор 1. 10), призванной усилить содержащийся в словах П. нравственный посыл. Адресатами этих увещаний могут быть как церковные общины в целом, так и отдельные категории лиц внутри них: жены и мужья, дети и отцы (Кол 3. 18–21), рабы и господа (Кол 3. 22; 4. 1; 1 Тим 6. 1–2), безбрачные и вдовы (1 Кор 7. 8), епископы (1 Тим 5. 17), диаконы и их жены (1 Тим 3. 8–12). Иногда увещание переходит в предостережение (Рим 16. 17; Гал 5. 15; Кол 2. 8; Флп 3. 2). Нередко звучат недоумение, удивление, разочарование или даже прямое обличение, сопровождаемое угрозой (2 Кор 3. 1; Гал 1. 6; 1 Кор 4. 18–21; 6. 1, 5; Гал 3. 1). Из Посланий П. складывается образ пастыря, хорошо знакомого с жизнью паствы, болеющего за нее, живущего ее нуждами и проблемами. П. не идеализирует своих адресатов: он хорошо знает их реальную жизнь. В то же время он стремится поднять их на новый, более высокий духовно-нравственный уровень, вдохновить их вестью о Христе и собственным примером.

Лит.: *Stackhouse T.* A History of the Holy Bible, from the Beginning of the World to the Establishment of Christianity. L., 1817. Vol. 3; *Zeller E.* Die Apostelgeschichte: Nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht. Stuttg., 1854; *Baur F. C.* Paul: The Apostle of Jesus Christ. L., 1873–1875². 2 vol.; *Hobart W. K.* The Medical Language of St. Luke. Dublin, 1882; *Meyer H. A. W.* Critical and Exegetical Handbook to the Epistle to the Ephesians. N. Y., 1884⁴; *Hatch E.* Essays in Biblical Greek. Oxf., 1889; *Ramsay W. M.* A Historical Comment. on St. Paul's Epistle to the Galatians. L., 1900²; *idem.* Pauline and Other Studies in Early Church History. N. Y., 1906; *idem.* Luke the Physician, and Other Studies in the History of Religion. L., 1908; *Вреде В.* Павел. М., 1907; *Ренан Э.* Ап. Павел. СПб., 1907; *Farrar F. W.* The Life and Work of St. Paul. L.; N. Y., 1909; *Burkitt F. C.* The Gospel History and Its Transmission. Edinb., 1911³; *Deissmann A.* Paulus: Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze. Tüb., 1911 (англ. пер.: *Idem.* St. Paul: A Study in Social and Religious History. Eugene, 1912, 2004¹); *Ungern-Sternberg A., von.* Der traditionelle alttestamentliche Schriftbeweis «de Christo» und «de Evangelio» in der Alten Kirche bis zur Zeit Eusebs von Caesare. Halle, 1913; *Ritter S.* Il frammento muratoriano // RACr. 1926. Bd. 3. S. 215–263; *Hitchcock E. M.* The Latinity of the Pastorals // Expository Times. L., 1928. Vol. 39. N 8. P. 347–352; *Preisendanz K. L.* Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri. Lpz., 1928. Bd. 1; *Schmid J.* Der Epheserbrief des Apostels Paulus: Seine Adresse, Sprache und literarischen Beziehungen untersucht. Freiburg i. Br., 1928; *Oates W. J.* The Population of Rome // Classical Philology. Chicago, 1934. Vol. 29. N 2. P. 101–

116; *Leonard W.* The Authorship of the Epistle to the Hebrews. L., 1939; *Broneer O.* Colonia Laus Julia Corinthensis // Hesperia. Princeton, 1941. Vol. 10. N 4. P. 388–390; *idem.* Paul and the Pagan Cults in Isthmia // HarvTR. 1971. Vol. 64. N 2/3. P. 169–187; *Scott E. F.* The Epistles of Paul to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians. L., 1942; *Cary M., Haarhoff T. J.* Life and Thought in the Greek and Roman World. L., 1946⁴; *Percy E.* Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe. Lund, 1946; *Tasker R. V. G.* The Gospel in the Epistle to the Hebrews. L., 1950; *Dodd C. H.* According to the Scriptures: The Sub-Structure of the NT Theology. L., 1952; *Dibelius M., Greeven H., ed.* An die Kolosser, Epheser, an Philemon. Tüb., 1953³; *Lohmeyer E.* Die Briefe an die Kolosser und an Philemon. Gött., 1953⁹; *Barclay W.* The Acts of the Apostles. Phil., 1955²; *idem.* Educational Ideals in the Ancient World. Phil., 1959; *Cadbury H. J.* The Book of Acts in History. L., 1955; *Bruce F. F.* The Epistle to the Ephesians. L., 1961; *idem.* Comment. on the Book of Acts: The Engl. Text with Introd., Exposition and Notes. Grand Rapids, 1977; *idem.* The History of New Testament Study // NT Interpretation / Ed. I. H. Marshall. Carlisle, 1977. P. 21–59; *idem.* The Epistle to the Galatians. Grand Rapids, 1982; *idem.* 1 & 2 Thessalonians. Waco, 1982; *idem.* The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introd. and Comment. Grand Rapids, 1990³; *idem.* Peter, Stephen, James and John: Stud. in Non-Pauline Christianity. Grand Rapids, 1994; *idem.* Paul: Apostle of the Heart Set Free. Grand Rapids, 2000; *Lindars B.* New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations. Phil., 1961; *O'Neill J. C.* The Theology of Acts in Its Historical Setting. L., 1961; *idem.* Paul Wrote Some of All, but not All of Any // The Pauline Canon / Ed. S. E. Porter. Leiden; Boston, 2004. P. 169–188; *Braun H.* Zur nachpaulinischen Herkunft des zweiten Thessalonicherbriefes // *Idem.* Gesammelte Studien zum NT und seiner Umwelt. Tüb., 1962. S. 205–209; *Osborne R. St.* Paul's Silent Years // JBL. 1965. Vol. 84. N 1. P. 59–65; *Pokorný P.* Der Epheserbrief und die Gnosis: Die Bedeutung des Haupt-Glieder-Gedankens in der entstehenden Kirche. B., 1965; *idem.* Der Brief des Paulus an die Kolosser. B., 1987; *Nickle K. F.* The Collection: A Study in Paul's Strategy. L., 1966; *Мюллер Т. А.* Античные теории эпистолярного стиля // Античная эпистолография. М., 1967. С. 5–25; The Acts: In the Revised Standard Version // Comment. R. P. C. Hanson. Oxf., 1967; *Mattingly H.* Christianity in the Roman Empire. N. Y., 1967; *Афанасьев Н., протопр.* Церковь Духа Святого. П., 1971; *Gnilka J.* Der Epheserbrief. Freiburg i. Br., 1971; *Haenchen E.* The Acts of the Apostles. Phil., 1971; *Longenecker R. N.* The Ministry and Message of Paul. Grand Rapids, 1971; *idem.* Acts. Grand Rapids, 1995; *Roon A., van.* The Authenticity of Ephesians. Leiden, 1974; *Neusner J.* Early Rabbinic Judaism: Hist. Studies in Religion, Literature and Art. Leiden, 1975; *Reicke B.* Chronologie der Pastoralbriefe // ThLZ. 1976. Bd. 101. Tl. 2. S. 81–94; *Hengel M.* Crucifixion. L., 1977; *idem.* Zur urchristlichen Geschichtsschreibung. Stuttg., 1984²; *idem.* The Pre-Christian Paul. L., 1991; *Lohse E.* Die Briefe an die Kolosser und an Philemon. Gött., 1977; *Karris R. J.* Invitation to Acts: A Comment. on the Acts of the Apostles with Complete Text from the Jerusalem Bible. Garden City (N.Y.), 1978; The Acts of the Apostles. Grand Rapids, 1979. Vol. 4 / Ed. K. Lake, H. J. Cadbury; *Jewett R. A.* Chronology of Paul's Life.

Phil., 1979; *idem.* Romans: A Comment. Minneapolis, 2007; *Meinardus O. F. A.* St Paul's Last Journey. New Rochelle, 1979; *Schürer E.* The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ. Edinb., 1979. Vol. 2; *Käsemann E.* Comment. on Romans. Grand Rapids, 1980; *Marshall I. H.* The Acts of the Apostles: An Introd. and Comment. Grand Rapids, 1980; *Johnson H. R.* Who then is Paul? Wash., 1981; *Hurd J. C.* The Origin of 1 Corinthians. Macon, 1983; *Kümmel W. G.* Einleitung in das NT. Heidelberg, 1983²¹ (англ. пер.: *Idem.* Introduction to the NT / Transl. H. C. Kee. Nashville, 1975); *Lindemann A.* Der Kolosserbrief. Zürich, 1983; *Meeks W. A.* The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul. New Haven; L., 1983; *Murphy O'Connor J.* The Corinth that St. Paul saw // BiblArch. 1984. Vol. 47. N 3. P. 147–159; *idem.* Paul: A Critical Life. Oxf., 1997; *Praeder S. M.* Acts 27.1–28.16: Sea Voyages in Ancient Literature and the Theology of Luke-Acts // CBQ. 1984. Vol. 46. N 4. P. 683–706; *Pesch R.* Apostelgeschichte. Zürich, 1986. Bd. 2. Tl. 13–28; *Conzelmann H.* Acts of the Apostles. Phil., 1987; *Ferguson E.* Backgrounds of Early Christianity. Grand Rapids, 1987; *Walsh J. E.* The Bones of St. Peter. Manila, 1987; *Dunn J. D. G.* Romans 9–16. Dallas, 1988; *idem.* The Epistle to the Galatians. Peabody (Mass.), 1993; *idem.* The Acts of the Apostles. Valley Forge (Penn.), 1996; *idem.* The Theology of Paul the Apostle. Grand Rapids; Camb., 1998; *Holland G. S.* The Tradition that You Received from Us: 2 Thessalonians in the Pauline Tradition. Tüb., 1988; *Riesner R.* Jesus als Lehrer: Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung. Tüb., 1988³ (англ. пер.: *Idem.* Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology. Grand Rapids, 1998); *idem.* Die Frühzeit des Apostels Paulus: Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie. Tüb., 1994; *Arnold C. E.* Ephesians: Power and Magic: The Concept of Power in Ephesians. Camb. etc., 1989; *Ernst J.* Kolosserbrief // TRE. 1989. Bd. 19. S. 370–376; *Hughes F. W.* Early Christian Rhetoric and 2 Thessalonians. Sheffield, 1989; *McDonagh B.* Turkey: The Aegean and Mediterranean Coasts. L.; N. Y., 1989; *Prior M.* Paul the Letter-Writer and the Second Letter to Timothy. Sheffield, 1989; *Segal P.* The Penalty of the Warning Inscription from the Temple of Jerusalem // IEJ. 1989. Vol. 39. N 1/2. P. 79–84; *Tajra H. W.* The Trial of St. Paul: A Juridical Exegesis of the Second Half of the Acts of the Apostles. Tüb., 1989; *idem.* The Martyrdom of St. Paul: Historical and Juridical Context. Traditions, and Legends. Eugene (Oregon), 2010; *Kistemaker S. J.* Exposition of the Acts of the Apostles. Grand Rapids, 1990; *Meier J. P.* Matthew. Collegeville (Minn.), 1990; *Williams D. J.* Acts. Grand Rapids, 1990; *Baslez M. F.* Saint Paul. P., 1991; *Smith T. C.* Studies in Acts. Greenville, 1991; *Becker J.* Paul: Apostle to the Gentiles. Louisville (Ky.), 1993; *Lentz J. C.* Luke's Portrait of Paul. Camb., 1993; *Mitchell S.* Anatolia: Land, Men, and Gods in Asia Minor. Oxf., 1993. 2 vol.; *O'Brien P. T.* Caesar's Household, Imperial Household // Dictionary of Paul and His Letters / Ed. G. E. Hawthorne, R. P. Martin. Downers Grove (Ill.), 1993. P. 83–84; *Rudich V.* Political Dissimulation under Nero: The Price of Dissimulation. L. etc., 1993; *Barrett C. K.* Paul: An Introd. to His Thought. Louisville, 1994; *idem.* A Critical and Exegetical Comment. on the Acts of the Apostles. Edinb., 1998. 2 vol.; *idem.* The Epistle to the Romans. Grand Rapids, 2011; *George T.* Galatians. Nashville (Tenn.), 1994; *Rapske B. M.* Acts. Travel and Shipwreck // The Book of Acts

in Its Graeco-Roman Setting / Ed. D. W. J. Gill, C. Gempf. Grand Rapids, 1994. P. 1–47; *idem*. The Book of Acts and Paul in Roman Custody. Grand Rapids; Carlisle, 1994; *Bornkamm G.* Paul. Minneapolis, 1995; *Williams M. H.* Palestinian Jewish Personal Names in Acts // The Book of Acts in Its Palestinian Setting / Ed. R. Baukham. Grand Rapids; Carlisle, 1995. P. 79–114; *Тампу Д.* Введение в НЗ. СПб., 1996; *Швейцер А.* Мистика ап. Павла // Он же. Жизнь и мысли / Пер. с нем., послесл., примеч. и указ.: А. Л. Чернявский. М., 1996. С. 178–480; *Barclay J. M. G.* Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (332 B. C. E.–117 C. E.). Berkeley, 1996; *Levinskaya I. A.* The Book of Acts in Its Diaspora Setting. Grand Rapids, 1996; *она же (Левинская И. А.)*. Деяния апостолов: Гл. 1–8: Ист.-филол. коммент. М., 1999; *она же*. Деяния апостолов на фоне свр. диаспоры. СПб., 2000; *она же*. Деяния апостолов: Гл. 9–28: Ист.-филол. коммент. СПб., 2008; *Moo D. J.* The Epistle to the Romans. Grand Rapids; Camb., 1996; *Sanders E. P.* Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion. L., 1996³; *idem*. Paul: The Apostle's Life, Letters, and Thought. L., 2016; *Strelan R.* Paul, Artemis, and the Jews in Ephesus. B.; N. Y., 1996; *Wehr L.* Petrus und Paulus – Kontrahenten und Partner: Die beiden Apostel im Spiegel des Neuen Testaments, der Apostolischen Väter und früher Zeugnisse ihrer Verehrung. Münster, 1996; *Hengel M., Schwemer A. M.* Paul between Damascus and Antioch: The Unknown Years. Louisville, 1997; *Hubaut M. A.* Paul de Tarse. P., 1997⁴; *Kee H. C.* To Every Nation under Heaven: The Acts of the Apostles. Harrisburg, 1997; *Меуер Б.* Канон НЗ. М., 1998; *idem (Metzger B.)*. A Textual Comment on the Greek NT. Stuttgart, 2002⁵; *он же*. НЗ: Контекст, формирование, содержание. М., 2013; *Brändle R., Stegmann E. W.* The Formation of the First «Christian Congregations» in Rome in the Context of the Jewish Congregations // Judaism and Christianity in First-Century Rome / Ed. K. P. Donfried, P. Richardson. Grand Rapids, 1998. P. 117–127; *Fitzmyer J. A.* The Acts of the Apostles: A New Transl. with Introd. and Comment. N. Y., 1998; *Reinmuth E. e. a.* Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon. Gött., 1998; *Witherington B.* The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Comment. Grand Rapids, 1998; *idem*. The Paul Quest: The Renewed Search for the Jew of Tarsus. Downers Grove; Leicester, 1998; *Jeffers J. E.* The Greco-Roman World of the New Testament Era: Exploring the Background of Early Christianity. Downers Grove, 1999; *Porter S. E.* The Paul of Acts: Essays in Literary Criticism, Rhetoric, and Theology. Tüb., 1999; *Stahlmacher P.* Biblische Theologie des NT. Gött., 1999. Bd. 2; *Engberg-Pedersen T.* Paul and the Stoics. Louisville, 2000; *Filippi G.* La basilica di San Paolo Fuori le mura // Pietro e Paolo: La storia, il culto, la memoria nei primi secoli / Ed. A. Donati. Mil., 2000. P. 59–62; *GruDEM W.* The Gift of Prophecy in the NT and Today. Wheaton (Ill.), 2000; *Malherbe A. J.* The Letters to the Thessalonians: A New Transl. with Introd. and Comment. N. Y., 2000; *Mazzoleni D.* Pietro e Paolo nell'epigrafia Cristiana // Pietro e Paolo. Mil., 2000. P. 67–72; *Mounce W. D.* Pastoral Epistles. Nashville etc., 2000; *Robinson J. A. T.* Redating the NT. Eugene, 2000⁶; *Saxer V.* Il culto degli apostoli Pietro e Paolo delle origini all'epoca carolingia // Pietro e Paolo. Mil., 2000. P. 73–85; *Walton S.* Leadership and Lifestyle: The Portrait of Paul in the

Miletus Speech and 1 Thessalonians. Camb., 2000; *Калуст (Уэр), митр.* Православная Церковь. М., 2001; *Clark A. C.* Parallel Lives: The Relation of Paul to the Apostles in the Lucan Perspective. Carlisle etc., 2001; *Hemer C. J.* The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History. Winola Lake, 2001⁷; *Hezser C.* Jewish Literacy in Roman Palestine. Tüb., 2001; *Bauchham R.* Gospel Women: Studies in the Named Women in the Gospels. Grand Rapids etc., 2002; *Lüdemann G.* Paul: The Founder of Christianity. Amherst (N. Y.), 2002; *Das A. A.* Paul and the Jews. Peabody, 2003; *Fant C. E., Reddish M. G.* A Guide to Biblical Sites in Greece and Turkey. Oxf., 2003; *Haacker K.* Paul's Life // The Cambridge Companion to St. Paul / Ed. J. D. G. Dunn. Camb., 2003. P. 19–33; *Malherbe A. J.* Social Aspects of Early Christianity. Eugene, 2003⁸; *Roetzel C. J.* Paul in the Second Century // The Cambridge Companion to St. Paul. Camb., 2003. P. 227–241; *idem*. 2 Corinthians. Nashville, 2007; *Barr G. K.* Scalometry and the Pauline Epistles. L.; N. Y., 2004; *Boismard M.-E.* Paul's Letter to the Laodiceans // The Pauline Canon / Ed. S. E. Porter. Leiden; Boston, 2004. P. 45–57; *Harding M.* Disputed and Undisputed Letters of Paul // Ibid. P. 129–168; *Merz A.* Die fiktive Selbstauslegung des Paulus: Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe. Gött., 2004; *Thrall M. E.* A Critical and Exegetical Comment on the Second Epistle to the Corinthians. Edinb., 2004². 2 vol.; *Willis W. L.* Idol Meat in Corinth: The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10. Eugene, 2004; *Dutch R. S.* The Educated Elite in 1 Corinthians: Education and Community Conflict in Graeco-Roman Context. L.; N. Y., 2005; *Keener C. S.* 1–2 Corinthians. Camb., 2005; *idem*. Acts: An Exegetical Comment. Grand Rapids, 2012–2015. 4 vol.; The Letters of St. Paul: Text and Comment. Dublin; N. Y., 2005. (The Navarre Bible); *Talbert Ch. H.* Reading Acts: A Literary and Theol. Comment. on the Acts of the Apostles. Macon (Ga), 2005; *Риз Г. Л.* Деяния апостолов: Крит. и экзегет. коммент. М., 2006; *Anderson K. L.* «God Raised Him from the Dead»: The Theology of Jesus' Resurrection in Luke–Acts. Milton Keynes, 2006; *Docci M.* San Paolo Fuori le mura: Dalle origini alla basilica delle «origini». R., 2006; *Klauck H.-J.* Ancient Letter and the NT: A Guide to Context and Exegesis. Waco, 2006; *Lee M. V.* Paul, the Stoics, and the Body of Christ. Camb., 2006; *Toxner Ph. H.* The Letters to Timothy and Titus. Grand Rapids; Camb., 2006; *Vegge T.* Paulus und das antike Schulwesen. B.; N. Y., 2006; *Benedictus XVI, papa.* Specialis Annus Sacer ad recolendum bis millesimum annum a natali die S. Pauli Apostoli // AAS. 2007. Vol. 99. N 8. P. 667–671; *idem*. In primis Vesperis Sollemnitatis Sanctorum Petri et Pauli Apostolorum // Ibid. 2009. Vol. 101. N 7. P. 591–596; *Bock D. L.* Acts. Grand Rapids, 2007; *Trebilco P.* The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius. Grand Rapids, 2007; *Parsons M. C.* Acts. Grand Rapids, 2008; *Samney J. L.* Colossians. Louisville, 2008; *Макрей Дж.* Жизнь и учение ап. Павла. Черкассы, 2009; *Borg M. J., Crossan J. D.* The First Paul: Reclaiming the Radical Visionary behind the Church's Conservative Icon. L., 2009; *Hansen G. W.* The Letter to the Philippians. Grand Rapids; Camb., 2009; *Köstenberger A., Scott Kellum L., Quarles Ch. L.* The Cradle, the Cross, and the Crown: An Introd. to the NT. Nashville, 2009; *McCartney D. G.* James. Grand Rapids, 2009; *Perro R. I.* Acts: A Comment. Minneapolis, 2009; *idem*. The Making of Paul: Constructions of the Apostle in Early Christianity. Minneapolis, 2010; *Rowe C. K.*

World Upside Down: Reading Acts in the Graeco-Roman Age. Oxf.; N. Y., 2009; *Stegman Th. D.* Second Corinthians. Grand Rapids, 2009; *Джозе Э.* Павел: Биография. М., 2010; Словарь Нового Завета. М., 2010. Т. 1: Иисус и Евангелия / Ред.: Л. Гриш, С. Макнайрт, Г. Маршалл; *Motta G.* L'Anno Paulino. Vat., 2010; *Schreiner T. R.* Galatians. Grand Rapids, 2010; *Thielman F.* Ephesians. Grand Rapids, 2010; *Декон А.* Ап. Павел. М., 2011⁹; *Niebuhr K. W.* Die Thessalonicherbriefe // *Idem*. Grundinformation Neues Testament. Gött., 2011¹. S. 271–278; *Kierspel L.* Charts on the Life, Letters, and Theology of Paul. Grand Rapids, 2012; *Perkins Ph.* First Corinthians. Grand Rapids, 2012; *Schnabel E. J.* Acts. Grand Rapids, 2012; *Watson D. F., Callan T.* First and Second Peter. Grand Rapids, 2012; *Collins R. F.* Second Corinthians. Grand Rapids, 2013; *Herzer J.* Die Pastoralbriefe // Paulus Handbuch / Ed. F. W. Horn. Tüb., 2013. S. 538–542; *Pate C. M.* Romans. Grand Rapids, 2013; *Schnelle U.* Einleitung in das NT. Stuttg., 2013⁸; *Twelftree G. H.* Paul and the Miraculous: A Hist. Reconstruction. Grand Rapids, 2013; *Gignac A.* L'épître aux Romains. P., 2014; *Seitz Ch. R.* Colossians. Grand Rapids, 2014; *Barnes T. D.* «Another Shall Gird Thee»: Probative Evidence for the Death of Peter // Peter in Early Christianity / Ed. H. K. Bond, L. W. Hurtado. Grand Rapids; Camb., 2015. P. 76–95; *Lampe P.* Traces of Peter Veneration in Roman Archaeology // Ibid. P. 273–308; *Power E.* What no Eye has seen...: Visual Theology of the Basilica of St. Paul's Outside the Walls. Vat., 2015; *Shillington G. V.* James and Paul: The Politics of Identity at the Turn of the Ages. Minneapolis, 2015; *Holladay C. R.* Acts: A Comment. Louisville, 2016; *Reynier Ch.* Vie et mort de Paul a Rome. P., 2016; *Иларион (Алфеев), митр.* Ап. Павел: Биография. М., 2017.

Митр. Иларион (Алфеев)

Богословие. Учение о Боге (теология) П. не представляет собой «систему» в научном смысле слова, но есть выражение «надежды на обетование, данное отцам от Бога» (Деян 26. 6), откровения Сына Божия (Гал 1. 16) и жизни в Духе Святом (2 Кор 6. 6). Оно не выводится и не складывается из составных частей к.-л. современных ему воззрений (Глубоковский. 1905), в т. ч. и тех, что нашли отражение в новооткрытых в сер. XX в. кумран. рукописях. Совпадение множества не только мыслей, но и способов выражения между Посланиями П. и др. апостолов указывает на единство богословской традиции ранней Церкви.

П. уверен, что основные положения своего учения, как и апостольское призвание, он получил не от людей, но от Бога во Христе («Иисусом Христом и Богом Отцем» — Гал 1. 1), направившего его «благовествовать не в премудрости слова, чтобы не упразднить креста Христова».

Признавая, что «слово о кресте для погибающих юродство есть» (1 Кор 1. 17–18), П. полагает существо своей проповеди «не в убедительных словах человеческой мудрости, но

в явлении духа и силы» (1 Кор 2. 4). Это не равносильно отрицанию ветхозаветной традиции мудрых: согласно апостолу, существует мудрость, сокровенная в тайне, «которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал; ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы» (1 Кор 2. 7–8). Под «тайной» П. подразумевает преобразование человека во Христа (ср.: Еф 3. 3–11) и проповедует ее толь-



Ап. Павел.
Миниатюра
из Феодоровской Псалтири.
1066 г.
(Lond. Brit. Add. 19352. Fol. 158v)

ко «между совершенными» (или «духовными»), т. к. «душевный человек... почитает это безумием» (1 Кор 2. 14) (о различии духовного и душевного см. в разд. «Антропология»).

В Ареопаге П. изложил основы своего богословия для не посвященных в таинства веры, но философски подготовленных слушателей с опорой на античную монотеистическую традицию: Бог есть источник всякого бытия и Творец, не нуждающийся в служении рук человеческих, создавший по Своему образу «от одной крови» весь род людей и управляющий миром посредством Промысла так, чтобы люди могли почувствовать (ψηλαφάω, букв.— «осязать») и обрести Его. Богу нельзя придать «образ от искусства и промысла человеческого». В назначен-

ный день Он будет судить вселенную посредством Иисуса Христа, Которого в удостоверение этого воскресил из мертвых (Деян 17. 24–31). В Посланиях же П. раскрывает содержание учения о Боге не столько в понятиях, сколько в образах и событиях ВЗ и НЗ.

Славословие в 1 Тим 6. 15–16, как и свидетельство о «неизреченных словах, которых человеку нельзя пересказать» (2 Кор 12. 4; ср.: 1 Кор 2. 9–10), показывает, что апостолу не чужды апофатические формы богословствования. В ряде контекстов характеристика «по человеку» приводится П. как описание незрелости в познании Бога (Гал 1. 11), которое более всего состоит в том, чтобы «получить познание от Бога» (Гал 4. 9; 1 Кор 13. 12; ср.: Фли 3. 12). Т. о., нельзя согласиться с мнением, что «Павел никогда не думал о Боге иначе как в человеческих формах мысли» (Schlatter. 1977. S. 336).

Христология. Отношения Отца и Сына также определяются не в формах философской мысли, к которым П. не прибегает без нужды, но контекстуально и событийно. Сущность этих отношений емко выражена в словах: «Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Фли 2. 11). Различие контекстов употреблений имен Бог и Господь, начинающееся в Быт 1–2 и не ускользнувшее от внимания иудейских мудрецов, которые «ассоциировали Тетраграмматон, истолковываемый как *adonai*, Господь... с милосердием Бога, а обозначение *elohim*, Бог — с Его сирраведливым судом, Его карательной и правящей силой» (Таитлевский. 2007. С. 26), продолжается у П., обычно называющего Отца родовым именем Бог (θεός), а Сына — именем Господь (κύριος), с которым Бог открылся Моисею (ср. цитату в Рим 14. 11, представляющую собой контаминацию Исх 3. 15 и Ис 45. 23). Бог един (Гал 3. 20), и Господь, Которым Отец все творит, един (1 Кор 8. 6). В историко-религиозном рассмотрении предпринимались попытки найти для имени κύριος ориентальные (Bousset. 1913) или социогенные (Lohmeyer. 1919) истоки, но совокупность ветхозаветных цитат и аллюзий в Посланиях П. (Рим 10. 13; 1 Кор 5. 4; 10. 9; 2 Кор 1. 14; 1 Фес 3. 13 и др.) позволяет видеть в нем только известный *nomen divinum* — *Adonai* (Cerfaux. 1971. P. 397). Вообще слово «имя» практически всегда

употребляется П. в христологическом контексте.

В научной лит-ре высказывалось мнение (Ibid. P. 401; ср.: Павлов. 2017. С. 324), что, согласно П., имя Господь, к-рое «превыше всякого имени» (ср.: Пс 137. 2 (LXX)), было «даровано» Сыну Отцом после распятия; однако фрагмент Фли 2. 8–11, к к-рому относится это мнение, явным образом указывает на то, что «даровано» было в новом качестве имя Иисус, когда искупленное человечество прославилось в Сыне: человеческое имя Иисус стало призываться в значении Господь (ср.: Деян 4. 12). Т. о., П., не употребляя слова «Богочеловек», имеет готовое понятие о Нем.

В нач. XX в. широкое распространение получила гипотеза о синкретичности христологии П. (Gunkel. 1903; см. в ст. *Истории религий школы*). Однако сам П., судя по Деян 17, считал свою проповедь опирающейся на естественные способности *богопознания*, но решительно отвергал конкретные культовые практики язычества, элементы к-рых могли бы войти в состав синкретического культа. (Отношение благовестия П. к эллинизму подробно рассмотрено Глубоковским во 2-й книге его труда.)

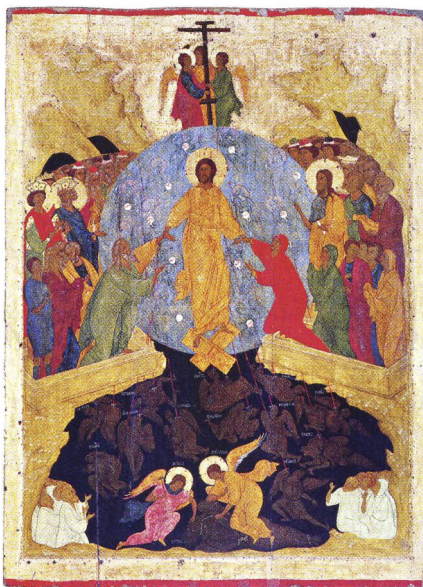
Как и др. апостолы (1 Петр 1. 3; 1 Ин 1. 3), П. называет Бога не только «Отцом нашим», но и Отцом Христа (Рим 15. 6; 2 Кор 1. 3; 11. 31 и др.), отличая отношение к Нему Иисуса от «нашего» богосыновства, получаемого верой в Иисуса (Гал 3. 26) через Него (Гал 4. 7; Рим 8. 17) как через наследника, «сидящего одесную» Отца на престоле (Рим 8. 34 и др.), что означает соцарствование. П. не экстраполирует человеческое отцовство на Бога, но рассматривает Божественное отцовство как прообраз всякого другого (Еф 3. 15). К Сыну не прилагается понятие об усыновлении (Dunn. 1998. P. 243). Христиане, «сонаследники Христу» (Рим 8. 17), становятся также происходящими от (ἐξ) Отца «во Христе Иисусе» (1 Кор 1. 30).

Сын выступает «посредником Бога и человеков» не в традиционном для такого посредника в ВЗ качестве ангела, но в качестве «человека Иисуса Христа» (1 Тим 2. 5). Вместе с тем Он не человек (Гал 1. 6). «Прийти в мир» (1 Тим 1. 15), быть посланным «в подобии плоти греховной» (Рим 8. 3) значило для Него «обнищать ради» нас, «будучи богатым» (2 Кор 8. 9). Обретение Им «формы

(μορφή) раба», т. е. «подобия человеческого», характеризуется возвратной формой глагола κενῶ (букв. — «опустошать» или «оставлять» место пребывания). Последнее относится к «форме (μορφή) Бога», пребывая в к-рой Сын «не считал хищением быть равным (ἴσα) Богу» (Флп 2. 6–8). Употребление недвусмысленных в контекстах ВЗ значений Божественного имени Господь в отношении Христа и описание Его становления Спасителем, характерные для Посланий П., в полной мере сохраняются и приобретают концентрированное выражение в Послании к Евреям.

По собственному Своему бытию Христос — Божий Сын (2 Кор 1. 19), имеющий одно с Богом Царствие (Еф 5. 5; ср.: 2 Тим 4. 1), Господь, господствующий над живыми и мертвыми (Рим 14. 6–9), прошедший Израиль сквозь пустыню (1 Кор 10. 9), Премудрость (1 Кор 1. 24; Кол 2. 3) и Тайна Божия (Кол 2. 2). «образ Бога невидимого, рожденный прежде всей твари» (Кол 1. 15; ср.: 2 Кор 4. 4), в лице Которого познаётся слава Отца (2 Кор 4. 6), творческое начало в Отце (Еф 3. 9, 11), Судия (2 Тим 4. 1), вместе с Отцом «исправляющий путь» человека (1 Фес 3. 11; ср.: Пс 36. 23), говорящий в апостолах во время их проповеди (2 Кор 13. 3). Он превыше «стихий», т. е. составных частей или «букв», посредством к-рых создан мир (Кол 2. 8, 20). «Явление Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор 1. 7), или пришествие Сына «со всеми святыми Его», будет в то же время и явлением Отца (1 Фес 3. 13; ср.: Втор 33. 2). П. явно отождествляет Христа и Бога через обладание Духом (ср.: Рим 8. 9).

Даже в Крестной смерти Христос оставался непознанным «Господом славы» (1 Кор 2. 8). Т. к. предвечное небесное происхождение Христа для П. первично, он называет Его «человеком», чтобы утвердить непризрачность Его воплощения и смерти (Рим 5. 15; 1 Тим 2. 5). Тот же смысл с учетом ветхозаветного значения имеет выражение «рожденный от жены» (Гал 4. 4; ср.: Иов 14. 1; 15. 14; 25. 4), в к-ром также усматривается указание на исполнение обетования о вражде между «семенем жены» и «семенем змия» (Быт 3. 15). То, что П. не называет, однако, Христа «Сыном человеческим», связано не с тем, что пророчество Дан 7. 13 не опознано им как мессианское (ср.:



Сошествие во ад.
Икона. Ок. 1502–1503 гг.
Дионисий и мастерская
(ГРМ)

Павлов. 2017. С. 325), т. к. это далеко не единственный контекст в ВЗ, где данное словоупотребление предшествует евангельскому (ср.: Пс 79. 18; Иез 2. 1 и др.), но с тем, что языческой аудиторией Посланий П. это выражение могло быть неправильно истолковано — как антитеза понятию о Сыне Божиим.

Христос «не знал греха» (2 Кор 5. 21), именно поэтому Он сделался жертвой за грех, предав Себя на смерть по любви к грешникам (Гал 2. 20; Еф 5. 2; Рим 5. 8), и Сам прощает грехи (Кол 3. 13). Подобно др. апостолам, П. неоднократно говорит о *воскресении Иисуса Христа* как о деянии Бога и Отца (1 Фес 1. 10; Рим 4. 24 и др.) посредством Духа (Рим 8. 11), благодаря чему Иисус «определен» (ὁρίζω) как Сын Божий (Рим 1. 4). Приписывая акт воскресения исключительно Богу и Его Духу, П. исключает в нем естественное, человеческое действие. Слова апостола нельзя понять так, что Сам Иисус был подвластен смерти (ср.: Деян 2. 24): Он воскрес «славою Отца» (Рим 6. 4), поскольку имел эту славу, будучи «Божией силой» (1 Кор 1. 24) и обладая «силой воскресения» (Флп 3. 10).

ВЗ был «тенью будущего», т. е. Христа (ср.: Кол 2. 17), и Его словом (ср.: Кол 3. 16). События времени ВЗ «типически» (τυπικῶς) прообразовали Его явление в мир (1 Кор 10. 11). Но в них Он уже присутствовал и лично, как Господь, только под по-

кровом символов: слова «камень же был Христос» (1 Кор 10. 4) означают, что Он пребывал среди поколения пустыни (Pentiuc. 2014. Р. 185). Все обетования, данные праотцам, исполнились в Нем (2 Кор 1. 20); к Нему и верующим в Него относился завет, заключенный с Авраамом (Гал 3. 16–17, 29).

Возглас П. на араб. языке «маран афа» (1 Кор 16. 22) представляет собой раннее свидетельство литургического служения Христу (ср.: Didache. 10. 6). Его нередко переводят как «Господь грядет», но он в согласии со святоотеческой традицией толкования вполне может означать то, что Господь уже пришел и находится среди нас (ср.: Лк 10. 9; 17. 21). (Об арамеизмах см. в ст. *Арамейский язык*.)

Христос приведет все бытие, «созданное Им и для Него/в Нем» (Кол 1. 16), в сыновнюю покорность Отцу, после чего «будет Бог всё во всем» (1 Кор 15. 28). Понятие о Боге как о наполняющем все у П. не имеет языческо-философского происхождения; оно засвидетельствовано в ВЗ (Ис 11. 9; Сир 43. 29).

Пневматология апостола находится в неразрывной связи с христологией. Дистанцию между Духом Божиим и человеческим П. подчеркивает метафорой «залога» или «обручения» (ἄρραβὼν; 2 Кор 1. 22; 5. 5; ср.: Еф 1. 14). Имея Его в сердце, христианин «ходит верой, а не видением» (2 Кор 5. 7), ожидая совершенного явления славы, к-рой он был прежде лишен как согрешивший (Рим 3. 23). Из 1 Кор 12. 4–13 видно, что Дух Божий, по силе Которого все христиане имеют разные духовные дары, не тот или иной дух (ангел), но «единый Дух» (ἐν πνεύμα). Дух Божий, не тождественный «духу нашему» (Рим 8. 16), исследующий все («всё проникающий»), «и глубины Божии», знающий Божие так же, как дух человеческий знает человеческое (1 Кор 2. 10–11), есть Дух Отца, «Воскресившего из мертвых Иисуса» (Рим 8. 11), и Дух Сына (Гал 4. 6; Рим 8. 9), а для христиан — «Дух усыновления», ставящий их в сыновнее отношение к Богу (Рим 8. 15). Знание Духом всего проявляется в служении вдохновляемых Им пророков и в молитве христиан, за к-рых Он «ходатайствует... воздыханиями неизреченными» (Рим 8. 26). Водимые Духом Божиим суть сыны Божии (Рим 8. 14). Ветхозаветное

«служение письмам» противопоставляется служению Духу (2 Кор 3. 6), что указывает на восприятие апостолом НЗ как времени откровения Духа.

П. называет Св. Духа Господом, когда говорит: «Господь есть Дух, а где Дух Господень, там свобода» (2 Кор 3. 17; см.: *Ioan. Chrysost.* In Ep. 2 ad Cor. 7. 4). Апостол не отождествляет Духа с Сыном, но явственно различает Их (1 Кор 6. 11; Тит 3. 5–6). В богословии П. Дух везде сопутствует Христу и нигде не сливается с Ним (*Schlatter.* 1977. S. 356–362).

Троическое богословие присутствует у П. имплицитно, как в ключевой формуле (ср.: Мф 28. 19; *Didache.* 7. 1), с к-рой сходно богословие, завершающее Второе послание к Коринфянам. Подобным образом на триадологии основана и молитва в Еф 3. 14–19. О Сыне и Духе апостол одинаково говорит, возможно с опорой на Ис 48. 16 (LXX) (ср.: *Некрасов.* 1898), что Бог «послал» (ἐξαπέστειλεν) Их к людям, «когда пришла полнота времени» (Гал 4. 4–6). Очевидно, отношения Отца, Сына и Духа не поддаются в глазах П. никакому правилу, кроме единства Источника, выражаемого в исключительном наименовании Отца Богом, ибо они уникальны и предшествуют установлению всяких правил: это предвечная суверенная жизнь в Боге, открывающаяся человеку как созданному по ее образу.

Екклесиология П. христоцентрична. Церковь продолжает в мире дело Христово (*Rey.* 1968. P. 277). Однако это нельзя понимать в смысле замещения Христа Церковью. Последняя, согласно П., есть бытие Самого Христа в мире — тело, главой к-рого Он является (Рим 12. 5; 1 Кор 10. 17; Еф 1. 23; Кол 1. 24 и др.). Это тело все целиком «растет возрастом Божиим» (Кол 2. 19). Иными словами, в Церкви человек призван возрасти «в меру полного возраста Христова» (Еф 4. 13) не в отдельности от других, а как часть «полноты Наполняющего все во всем» (Еф 1. 23). Такой смысл имеет, согласно П. (Гал 3. 16), изречение Быт 12. 7 о семени Авраама — это не множество народов, рожденных от Авраама, но один род, в к-ром даже несовместимые прежде иудей и язычник составили «одно» (Еф 2. 14). В 1 Кор 10. 16–21 П. развивает богословие Евхаристии как приобщения Крови и Тела Хри-

ста, в к-ром «многие» становятся «одним телом».

Смысл бытия Церкви как организации с ее «домостроителями» (властями) состоит в том, «чтобы каждый оказался верным» (1 Кор 4. 2). Подробно это раскрывается в т. н. Пастырских посланиях (1–2 Тим и Тит). П. предостерегает христиан от «производящих разделения и соблазны, вопреки учению, которому вы научились» (Рим 16. 17), вплоть до отлучения всякого, кто приносит иное благовестие вместо уже принятого учениками, будь это сам апостол или ангел с неба (Гал 1. 8). Он допускает разные «мнения» (αἱρέσεις) среди христиан до тех пор, пока не будут выявлены «искусные» или «испытанные» (δοκίμοι), что подразумевает прежде всего безукоризненность их христ. жизни (ср.: Рим 14. 18; 2 Кор 10. 18). Церковь не имеет склонности к словесным состязаниям (1 Кор 11. 16).

Заметное место в еклесиологии П. занимает учение о предвечном основании Церкви во Христе, который и есть ее единственное основание (1 Кор 3. 11). Это учение полнее всего раскрывается в Еф 1. 3–14, но ясно звучит оно и в др. Посланиях. Благодать, от вечности данная человеку, есть воплощение предвечной любви Бога к Сыну (ср.: *Schlatter.* 1977. S. 337). По-видимому, человек с его иконической природой был создан для того, чтобы «Тот, Кто явился во плоти... показал Себя ангелам» (1 Тим 3. 16). Верующим, заранее зная их, Бог «предопределил быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями» (Рим 8. 29), так что «тело» в еклесиологии П. не метафора, но учение о явленности Бога в мире. Будучи этой явленностью, Церковь не может быть сильна собственной силой, но только Божией (2 Кор 4. 7), поэтому внешне она выглядит «как сор для мира... всеми попираемый доселе» (1 Кор 4. 13). Вместе с тем она есть «Христово благоухождение Богу в спасаемых и в погибающих: для одних запах смертоносный на смерть, а для других запах живительный на жизнь» (2 Кор 2. 15–16). Полностью учение П. о Церкви раскрывается только в эсхатологической перспективе.

Сотериология и амартология П. являются ключевыми темами его больших Посланий, особенно Послания к Римлянам.

Под спасением (σωτηρία) П. подразумевает особое состояние духа человека «в день Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор 5. 5), которое можно отождествить с непорочностью сердца (1 Фес 3. 13). Христос есть Спаситель (Флп 3. 20), однако апостол допускает и такое употребление речи, при к-ром «совершение» своего спасения вменяется самому верующему (Флп 2. 12). Кроме того, П. использует глагол «спасти» в отношении духовной помощи ближнему, оказываемой не столько сло-



Ап. Павел.
Миниатюра из Нового Завета.
1101–1200 гг.
(Paris. gr. 81. Fol. 95v)

вом, сколько примером (1 Кор 7. 16; Рим 11. 14). «Спасение» не является самостоятельным термином в Посланиях П. и входит в одно семантическое поле с «искуплением» (ἀπολύτρωσις), «оправданием» (δικαίωσις), «оставлением» (ἄφεσις) грехов.

Причиной нужды человека в спасении выступает привнесенный в его природу грех (ἁμαρτία). Начало греху положено первым Адамом, в котором «все согрешили» (Рим 5. 12), конец — вторым Адамом (Христом), Который «смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп 2. 8). В контексте современной ему иудейской апокалиптической традиции слова П. можно понять т. о., что после изгнания человека из рая тварь не осталась прежней, но «падение Адама растлило собою мир» (*Hahn.* 1997. P. 439).

П. различает грех «в своем теле» и «вне тела», причем первый оказывается более страшным (1 Кор 6. 18). Св. *Исидор Пелусиот* в толковании связывает это с тем, что др. деяния могут быть как злыми, так и добрыми, в зависимости от цели, но блуд

не может быть добрым (*Isid. Pel. Ep. 4. 129 // PG. 78. Col. 1209*). Т. о., запретное угождение телу наиболее близко к сущности греха. Из контекста Посланий П. можно понять, что грех есть неправда «внутреннего человека», к-рая не позволяет ему «стоять» перед источником бытия — «Богом и Отцом», но действует в союзе как «жало смерти» (1 Кор 15. 55). Для духовной смерти достаточно «помышления» (φρόνησις), к-рое П. называет «помышлением плоти» (Рим 8. 6; ср.: Кол 2. 18) — слабой, себялюбивой стороны человеческого естества, формирующей свои желания в перспективе собственной смертности. Связь греха и смерти обоюдна: смерть вошла в мир грехом (Рим 5. 12), но и грех царствует «в смертном... теле» (Рим 6. 12; ср.: Рим 7. 24; Евр 2. 15).

Учение П. о грехе восходит к ветхозаветному тексту, согласно к-рому «помышление (*yeşer*) сердца человеческого — зло от юности его» (Быт 8. 21), и имеет общие черты с раннеиудейской концепцией «злого помышления» (*yeşer harā*) — прирожденной человеку греховной мысли (Берахот. 61а; ср.: Завещание Руви́ма 2. 8–9). Различие в том, что праведную мысль П. не считает появляющейся вместе с законом (ср.: Авот де-рабби Натан. (I) 16), но полагает ее также врожденной (Рим 2. 14–15). Желание добра для человека естественнo (Рим 7. 18). Тем не менее без веры в воскресение, начало которой положено Христом, нельзя обрести постоянное «духовное помышление», дающее «жизнь и мир» (Рим 8. 6). Не имея мира с Богом из-за обитающего в себе греха и зная о своей смертности, человек раздвоен между добром и злом, выстраивая общее целеполагание по «закону греха и смерти», а не по «закону духа жизни» (Рим 8. 2). Дела праведности, какими бы многочисленными они ни были, не в силах преодолеть это тяготение ко злу.

Воскресение Христа — главная тема Посланий П. Оно есть обетование вечной жизни, в перспективе к-рой, живя надеждой на нее, человек «духом умерщвляет дела плотские» (Рим 8. 13; ср.: 1 Фес 4. 14). Но спасительное действие воскресения проявляется только во взаимосвязи с искупительным значением смерти Христа. П. объясняет это следующим образом:

1) поскольку Бог хочет спасти человека, из невозможности ему оправдаться своими делами следует оправдание «даром» (Рим 3. 24);

2) чтобы оправдание человека не сделалось оправданием греха, Бог «послал Сына Своего в подобии плоти греховной [в жертву] за грех и осудил грех во плоти» (Рим 8. 3);

3) усваивая плод искупления, человек сознает уплаченную за него «цену» (1 Кор 6. 20) посредством «тех же чувствований, какие и во Христе Иисусе» (Флп 2. 5).

Тем самым осуждение греха становится бесповоротным и недвусмысленным, так что человек, «имеющий дух Христов», считает уже себя самого «умершим для греха» (Рим 6. 2), т. е., учитывая ветхозаветную характеристику смерти (ср.: Еккл 9. 10), невосприимчивым ко греху. Грех делается в нем посторонней силой, с к-рой он ведет брань, пока пребывает в «теле смерти» (Рим 7. 24); хотя он «ходит во плоти, но не по плоти воинствует» (2 Кор 10. 3). Эта борьба при необходимости постоянного «умерщвления» своей плотской природы становится приобщением к смерти Христа, принесением своего тела в «жертву живую» (Рим 12. 1). Примиренный с Богом, христианин получает от Отца через Сына благодать Духа (Рим 5. 2–5).

Исходя из единства спасительной действительности смерти Христа и Его воскресения, П. раскрывает значение 2 основных христ. таинств. Крещение — это «крещение в смерть», т. е. не формальное и заместительное только принятие искупительной жертвы, но ее глубокое восприятие всем человеческим существом, «дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни» (Рим 6. 4). В этом контексте, говоря о единении верующих со Спасителем, П. использует слово *σύνφυτοι* (букв. — «сросшиеся»), тем самым закладывая основание для интерпретации Креста как дерева, прорастающего в жизнь вечную (Рим 6. 5). Во время причастия, по П., христиане «возвещают» смерть Господню посредством крови «нового завета», в к-ром они состоят (1 Кор 11. 25–26). В причастии человек предстоит суду и наказывается за нераскаянный грех — тем самым он избавляется от буд. осуждения (1 Кор 11. 30–32). Этим предостережением апостола подразумевается, что таинство во всяком

случае готовит христианина к воскресению из мертвых.

Роль закона в истории спасения составляет отдельный вопрос в Посланиях П. Под «законом» (*νόμος*) П. обычно имеет в виду закон Моисеев, но часто его словоупотребление относится к закону вообще, как к понятию о предписанной норме, к-рую он также называет «заповедью» (*ἐντολή*). Закон Моисеев есть особый случай закона вообще. Проблема его совместимости с благодатью возникла для П., судя по всему, не на фоне его проповеди язычникам — она связана еще с событием обращения апостола. Сознвая себя «непорочным по правде законной» (Флп 3. 6), он гнал христиан, как тех, к-рые смели видеть в Иисусе нечто высшее, чем закон и храм (ср.: Деян 6. 13). Ослепительное явление Христа показало ему посредственность этой «непорочности», нуждавшейся в ритуальных очищениях и заместительных жертвах. С тех пор он смотрел на закон как на «тень» явившегося ему светоносного тела.

Роль закона вообще П. видит в том, что «законом познаётся грех» (Рим 3. 20), т. е. выявляется злая склонность человеческой воли. Такое действие произвела 1-я заповедь на Адама: «...грех, взяв повод от заповеди, обольстил меня и умертвил ею» (Рим 7. 11; об интерпретации данного фрагмента см.: *Kümmel. 1974. S. 81–86*). Чтобы человек осознал вину, к-рую разделяет с Адамом, и причастился к искупительной жертве второго Адама — Христа, ему нужен закон, обвиняющий его лично, как 1-го и единственного нарушителя заповеди (ср.: 1 Тим 1. 15). Посредством закона «преступление умножилось» соответственно количеству людей, «а когда умножился грех, стала преизобиловать благодать» (Рим 5. 20). Т. о., закон как внешняя форма был дан именно евр. народу в связи с тем, что ему «вверено слово Божие» (Рим 3. 2), чтобы обособить его как носителя обетований о пришествии Христа — закваску для буд. Церкви. В то же время у языческих народов, не имевших такого предназначения, «дело закона» было «написано в сердцах» (Рим 2. 15). После пришествия Христа заповедь остается способом познания греха, но теряет функции обособления и прообразования. Евреи «умерли» для закона, «которого не могли понести ни отцы наши,

ни мы» (Деян 15. 10), в крещении, «чтобы нам служить Богу в обновлении духа, а не по ветхой букве» (Рим 7. 6). Благодаря этому и все люди получили «усыновление» (Гал 4. 5–6).

Интерпретация учения П. о законе оказалась в центре полемики в начале Реформации, что предопределило его центральное положение в зап. теологии в целом. Но к кон. XX в. упрощенный взгляд, согласно к-рому «свобода» в учении П. представляет собой преимущественно «свободу от закона», был практически полностью изжит (Davies. 1948. P. 323; Jones. 1987. S. 141; Dunn. 2005. P. 490). Согласно совр. протестант. трактовкам учения П., фактически вернувшись к истокам Реформации, христиане «покорились закону, только не для того, чтобы спастись или сохранить положение спасенных, а в силу того, что они спасены» (Martin. 1989. P. 156); человек получает даром прощение грехов и силу для творения добрых дел, по эти дела не спасают его, а становятся Божией деятельностью в мире, спасает же только проявленная до конца «готовность к обращению» (Stettler. 2017. S. 287). Здесь неясно, выражается ли готовность к обращению в стремлении к добрым делам и продолжает ли одна вера спасать, когда это стремление ослабевает. Не вписит большей ясности совр. католич. трактовка: «Христианское оправдание не зависит от дел человека, но сама его способность творить добрые дела выявляет примат и спасительную силу самой благодати» (Скола и др. 2005. С. 344). Судя по всему, из этого следует, что христианин должен благодарить Бога за совершённые им самим добрые дела, а не забывать их тотчас по совершении (ср.: Ioan. Chrysost. Non esse desp. // PG. 51. Col. 366).

Нек-рые авторы, впрочем, полагают, что спор, начавшийся в XVI в., был вызван недоразумением, а именно непониманием значения термина «дела закона» в лексиконе П. Эти «дела», к-рыми «не оправдается никакая плоть» (Гал 2. 16), находят себе конкретное соответствие в эссеистском памятнике 4 QMMT C26–32 (Evans. 2005. P. 152). Согласно данной т. зр., «причиной, вызвавшей к жизни письменное провозглашение великого принципа оправдания только верой, были те дела закона, которыми иудаизм отличал себя и отделял себя от народов» (Dunn. 2005.



Ап. Павел.
Мозаика собора Св. Софии
в Киеве. 40-е гг. XI в.

P. 28; ср.: Sanders. 1977. P. 550). В этой перспективе интерпретируют это представление и совр. правосл. теологи: «оправдание верой» у П. представляет собой не конечную стадию спасения, а начальную — призыв к крещению независимо от предшествующих «дел закона» (Despotis. 2017. P. 54). Судя по документам Кумрана, в Иудее времен П. существовало представление, что Мессия придет в связи с исполнением избранными людьми закона Моисеева, и оно входило в противоречие с ожиданием, что Его пришествие будет знаком прощения «преступлений, сделанных в первом завете» (Евр 9. 15). Следов., «закон Христов» (Гал 6. 2) коренным образом отличается от иудейски понимаемых «дел закона».

Антропология П., с к-рой связывают «начало антропологической рефлексии» в христ. мысли (Grossi. 1992. P. 44), строится гл. обр. вокруг бинарных оппозиций: духа и плоти, сердца и лица, жизни и смерти, мужского и женского, соборного (родового) и личного, иудея и язычника, свободы и предопределения. Сама идея, что «все дела Всевышнего... по два, одно напротив другого» (Сир 33. 14), была хорошо известна в раннем иудаизме. Но у П. в этих оппозициях всегда имеются опосредования (ср. характерное для него высказывание: «Ни муж без жены, ни жена без мужа, в Господе; ибо как жена от мужа, так и муж через жену, все же — от Бога» — 1 Кор 11. 11–12). То, что между грешным и праведным,

гонителем и защитником, неверующим и верующим имеется переход, апостол учил с опорой на факт собственной биографии (Гал 1. 13). Однако он не допускал «общения» между «чашей Господней и чашей бесовской» (1 Кор 10. 21), праведностью и беззаконием, светом и тьмой (2 Кор 6. 14). Т. о., логика опосредуемых бинарных оппозиций, не распространяясь на онтологию и этику, относится именно к сфере антропологии.

Дух (πνεῦμα) и плоть (σὰρξ) конституируют человеческое существо как свободное и вместе с тем определенное в собственных границах. К свойствам духа относятся внепространственность (1 Кор 5. 3), бессмертие (1 Кор 5. 5), способность содействия с Духом Божиим (1 Кор 2. 10–11; Рим 8. 16). Наоборот, идиома «плоть и кровь» указывает на человека в его ограниченности (1 Кор 15. 50; Гал 1. 16; ср.: 2 Кор 5. 16). Дух, как существо, может быть тождествен душе (ψυχή), но у П. он по преимуществу означает сферу богообщения (Grossi. 1992. P. 44) и обретенный свыше дар (Глубоковский. 1905. С. 370). В этом смысле можно понимать не только «дары духовные» (1 Кор 12), но и «дух веры» (2 Кор 4. 13), «закон духа жизни» (Рим 8. 2). Душа в отличие от духа представляет собой сферу эмоций и рассудка (1 Кор 2. 14). Но терминология П. нестрогая. Полноту человеческого существа он обозначает как душу и тело (1 Кор 6. 20; ср. выражение «от души» в значении «усердно» — Кол 3. 23); употребляет слово «душа» как синоним «жизни» (Рим 16. 4; 2 Кор 12. 15; 1 Фес 2. 8). В Посланиях к Галатам, к Филиппийцам и в нек-рых других слово ψυχή отсутствует, что может служить примером стилистического разнообразия в текстах апостола.

«Душевный» человек противопоставлен «духовному», как несовершенный в познании — совершенному (1 Кор 2. 14–15), причем в данном контексте «душевный» значит то же, что и «плотской» (1 Кор 3. 1; ср.: Иак 3. 15). Преданный эмоциям и рассудку человек остается заложником плоти, к-рая зависима от земных условий и тем составляет естественную оппозицию духу (Гал 5. 17). Противопоставленность духа и плоти опосредуется телом (σῶμα), о к-ром П. говорит как о св. сосуде (ср.: 1 Фес 4. 4). Свойства духа универсальны, а тело задает человеку его индивидуаль-

ность, историчность; тем, что человек делает, «живя в теле», он созидает свой неповторимый облик в вечности (2 Кор 5. 10), когда «каждый получит... награду по своему труду» (1 Кор 3. 8).

Этимологически *σῶμα* есть все, что имеет видимые очертания (*Гумилевский*. 2004. С. 23). Нек-рые авторы (*Lorenzen*. 2008; *Эрман*. 2013) склонны противопоставлять плоть и тело в антропологии П.: плоть греховна и смертна, тогда как телу надлежит воскреснуть. Но такое противопоставление безусловное. Так, «любовь по плоти» к родичу или домочадцу П. считает естественной, а не греховной (Флм 16; Рим 11. 14). Хотя «поступать по плоти» обычно значит «погрешать», жизнью «во плоти» называется просто пребывание в этом мире (*Käsemann*. 1933. S. 116). Во мн. контекстах *σῶμα* и *σάρξ* у П. тождественны (ср., напр.: Гал 4. 28–31); особенно важно то, что апостол употребляет эти термины как взаимозаменяемые, говоря о воскресении (1 Кор 15. 35–40). Не создает диссонанса с таким словоупотреблением троякое понимание «плоти» в Послании к Колоссянам: как плоти Христа (Кол 1. 22), плоти греха (Кол 2. 11, 13) и телесности самого П., позволяющей ему приобщиться к страданиям Церкви (Кол 1. 24). Т. о., для предназначения человека быть образом Бога «плоть оказывается непригодным орудием» не сама по себе, но в силу «греховной извращенности человеческого рода» (*Глубоковский*. 1905. С. 358). Человек редуцируется до своей плоти, когда отчужденная от духа материя начинает господствовать над ним (*Schlier*. 1981. S. 99).

Материя тела и плоти одна и та же, но есть различие между «телом душевным» и «телом духовным» (1 Кор 15. 44). Существуют разные т. зр. на то место в Послании, в к-ром он пишет об этом. Согласно одной из них (*Vollenweider*. 2014. S. 466; ср.: *Kooten*. 2008. S. 311), «первый человек» соответствует Быт 2. 7, а «последний человек» — Быт 1. 26, как в толкованиях Филона Александрийского (*Philo*. Leg. all. I 31–32; *Idem*. De opif. 134–135). Согласно другой (*Вевюрко*. 2007. С. 117), апостол противопоставляет Быт 2. 7 иной текст, а именно Иез 37. 5, в к-ром в Септуагинте говорится о πνεῦμα ζωῆς (духе жизни), чему у П. соответствует πνεῦμα ζωοποιόν (дух животворящий).

Семантическое различие тела и плоти П. также заимствует из Септуагинты, в к-рой эти 2 понятия разделили значение древнеевр. слова *bāšār* (*Он же*. 2015. С. 78–82). Тело приняло на себя функции явления, образа, а плоть — уязвимости, вещности, локализуемости. Страдательность плоти, ставшая выражением духовной гибели человека, сделалась и его путем ко спасению (ср.: 2 Кор 4. 16–17).

П. не ставит под вопрос сам принцип телесной индивидуализации, он «не мыслит человека без тела» (*Ианнуарий (Ивлиев)*. 2004. С. 20). Радикальная интерпретация Р. Бультмана, согласно к-рой «человек не имеет тела, человек есть тело» (*Bultmann*. 1980. S. 195), все же противоречит самосвидетельству П., что он «в теле или вне тела... был восхищен в рай» (2 Кор 12. 3–4). Более обоснованно говорить о том, что в своих Посланиях П. бывает как «монистом», так и «дуалистом» (*Aune*. 2010. P. 380), в зависимости от контекста. Согласно его желанию фессалоникийцам, чтобы их «дух и душа и тело во всей целостности... сохранился без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фес 5. 23), П. различает в человеке неск. начал, но выражается о них в ед. ч., показывая тем самым, что человек, как образ Божий, интегрирует их в одно.

Оппозиция «сердца» и «лица», т. е. внутреннего (ср.: Иер 17. 9 (LXX); Притч 18. 4 (LXX); Сир 42. 18) и обманчивого внешнего человека (2 Кор 5. 12), опосредуется у П. желанием видеть лицо того, с кем находишься в единении сердца (1 Фес 2. 17). Вообще видимость человеческого тела, в ВЗ нередко связанная с его уязвимостью (Быт 3. 7; Ис 47. 3; Иез 16. 36–37), представляет собой антропологическую загадку для интерпретатора Библии. П. прямо не ставит вопрос о том, для чего человек создан видимым, но нек-рые его тексты указывают на решение этой проблемы в ракурсе иконичности: Бог создал видимый мир именно для того, чтобы «явиться» в нем, когда Спаситель «уничужденное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его» (Флп 3. 21; ср.: Еф 3. 10; Кол 2. 9; 1 Тим 3. 16). По словам спмч. Ириней Лионского, «Бог имеет быть видим; видение же Бога производит нетление, а нетление приближает к Богу» (*Iren. Adv. haer. IV 38. 3*).

Жизнь и смерть в человеке, согласно П., сопряжены так, что нельзя провести четкую границу между ними (*Vollenweider*. 2014. S. 463) до тех пор, пока смерть не «истребится» (1 Кор 15. 26). Христианин живет в постоянной борьбе с духовной смертью, одновременно «тлея» и «обновляясь» (2 Кор 4. 16). Эту борьбу он ведет не своими силами (2 Кор 4. 7; 12. 9); из многочисленных контекстов Посланий можно понять, что члены Церкви взаимодействуют как сообщающиеся сосуды: кто «всегда носит в теле мертвость Господа Иисуса», способен животворить других (2 Кор 4. 10, 12). Толкователи относят это к страданиям апостолов или к их борьбе со страстями (ср.: Евр 12. 4). Физическая смерть христианина венчает собой процесс изживания греха, но те, кого пришествие Христа застанет живыми, не будут иметь нужды в смерти — они тотчас «изменятся» по Его подобию (1 Кор 15. 51; 1 Фес 4. 15; Флп 3. 21). Апостол связывает это изменение с «облечением» тела в нетление (1 Кор 15. 53); однако грешник, и «одетый» в бессмертие, окажется «нагим» (2 Кор 5. 3; ср.: Быт 3. 7).

Соотношение мужского и женского, согласно апостолу, также имеет иконический характер. В том, как человек носит в себе образ Христа, «нет мужского пола, ни женского» (Гал 3. 28), но есть одна девственность (ср.: 1 Кор 7. 25–26). Оправданное чадородием (ср.: 1 Тим 2. 15) разделение человеческого существа на мужа и жену тем не менее им не объясняется. Очевидно, смысл этого разделения в том, что муж и жена вместе выражают 2 стороны природы человека — внешнюю и внутреннюю. Муж, призванный быть защитником (ср.: Еф 5. 23, он называется «спасителем тела»), отвечает за внешнюю сторону человеческой жизни. Жена создана «для мужа» (1 Кор 11. 9), т. е. с учетом Быт 2. 20 для самопознания Адама, и ее иконическое предназначение состоит в обращенности внутрь; называя жену «славой» мужа, П., возможно, имеет в виду слова Пс 44. 14 («вся слава дочери Царя внутри...»). Апостол настаивает на нелепости выступлении жены в публичном пространстве, кроме исключительных случаев, к к-рым относятся молитвы и пророчества по действию Духа Святого. В отношении к дарам Духа женщина ничем не уступает мужчине

(это видно из одинаковости обращений к мужчинам и женщинам в ответственных и прощальных словах Посланий П.), но при внешнем их проявлении она «должна иметь на голове своей [знак] власти [над нею], для ангелов» (1 Кор 11. 10). Некоторые интерпретаторы (*Tertull. De virg. veland. 7. 2; Dibelius. 1909. S. 16–22; Marshall. 2017. P. 172*) связывают последние слова с легендой о прелюбодеянии ангелов и дочерей человеческих, зафиксированной в ряде памятников раннего иудаизма и христианства как истолкование Быт 6. 1–4. Однако П. эту легенду не упоминает. Кроме того, по ее сюжету все впадение в прелюбодеяние ангелы были заключены в бездну (1 Енох 14. 5); ни один текст не связывает ангельское прелюбодеяние с молитвой или пророчеством жен. Более вероятно, что П. обращается к роли ангелов в качестве посредников при молитве (ср.: Откр 8. 3–4) и предостерегает, что ангелы не станут приносить духовные дары женам, не признающим над собой «власти». Мнение, что ангелами здесь названы священнослужители (Амброзиастер), также не лишено основания в свете 1 Тим 5. 21 и Откр 2–3.

Смысл различий между христианами апостол усматривает в их отношении друг к другу как членов «одного тела» (Рим 12. 5). Ряд авторов обращали внимание на понятие о «соборной личности» в ВЗ и в Посланиях П. (*Орфантский. 1881; Fraine. 1959; Robinson. 1964; Klein. 1990*). Др. исследователи критиковали введение этого понятия в интерпретацию Посланий за преувеличение значения «корпоративного» в ущерб «индивидуальному» (*Porter. 1965; Rogerson. 1970; Periman. 1999*). Критика была справедливой в отношении социоцентристских трактовок древнеевр. сознания, но в ней оказалась упущенной мистическая сторона учения П., который буквально считал тело христианина частью тела Христа, когда предостерегал от блуда как от поругания святости (1 Кор 6. 15). Это нельзя понять вне учения о Евхаристии (1 Кор 10. 17; ср.: *Didache. 9. 4*). «Телом» в христологических контекстах называется не пространственная локализация, а единство и связность. Верующие, принадлежа к Церкви, входят не в корпорацию или социум как в объединение на основе общей прагматики, но в новый

и древнейший род, происходящий от Отца через Христа (ср.: Деян 17. 29; 1 Кор 1. 30), становятся *συσσώμα* (сотелесниками) Христу (Еф 3. 6).

Евр. народ, согласно П., представляет собой прообраз Церкви и вместе с тем частный случай родового единства, принадлежность к которому заставляет апостола скорбеть о малом числе обратившихся ко Христу евреев (Рим 9. 2). Разделение иудеев и язычников, нужное для обособления закона с его пропедевтической функцией (Гал 3. 24), снято «посредством креста» (Еф 2. 14–16; ср.: Гал 4. 5). «Преимущество быть иудеем» для П. — в том, что ему «вверено слово Божие» (Рим 3. 2), т. е. в призвании к апостольству (ср.: Еф 1. 12–13). Но парадокс Рим 9–11 состоит в том, что для иудейства отрицание пришедшего Мессии приобрело конститутивное значение: иудеи стали единственным народом, к-рый не может признать Христа, оставаясь собой как целое. Для П. естественным был вопрос: почему Бог позволил Своему народу отвергнуть Своего Сына, не явив ему знамений, как при Моисее? Апостол дает ответ из своего прошлого: «...не разумея праведности Божией и усиливаясь поставить собственную праведность» (Рим 10. 3), иудеи, даже признав Христа, не позволили бы войти в Церковь др. народам, как не исполнившим закон (Рим 11. 28; 1 Фес 2. 16). Т. о., дело спасения народов является причиной отвержения иудеев; оно же становится и призывом к их обращению (Рим 11. 14).

Бог принимает решение (*πρόθεσις*) спасти человека суверенно, по избранию (*ἐκλογή*), а не в зависимости от предшествующих дел (Рим 9. 11; Гал 3. 2). Утверждение, что Бог, «кого хочет, милует, а кого хочет, ожесточает» (Рим 9. 18), дополнено иным: «...всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (Рим 11. 32). Но, хотя избрание относится ко «всем человекам» (Тит 2. 11), оно не действует на «сынов противления» (Еф 5. 6; Кол 3. 6), к-рые «не приняли любви истины для своего спасения» (2 Фес 2. 10).

Т. о., история, в к-рой Бог «ожесточил» сердце фараона (Рим 9. 17; ср.: Исх 4. 21), говорит не о предустановленности ко спасению или к гибели, а о промыслительном «преткновении» (Рим 11. 11, 32). Бог не позволил фараону испугаться знамений и отпустить израильтян раньше вре-

мени, чтобы в полной мере явить над ним силу Свою, — но этому «ожесточению» предшествовало безбожие самого фараона. Бог «ожесточил» иудеев против апостолов, чтобы вынудить последних идти к язычникам, — но этому ожесточению предшествовало желание иудеев «поставить собственную праведность». В отличие от греха и праведности вера и неверие во власти человека (Рим 11. 22–23; 2 Фес 2. 12). Предопределение вплетает человеческую свободу в ткань Промысла.

Метафора сотворения горшечником из одной и той же глины сосудов «честных» и «бесчестных» (Рим 9. 21), не раскрывая «технологии» сотворения (ср.: 2 Тим 2. 20–21), подчеркивает, что избранный народ всегда состоял из спасаемых и погибающих, но «Бог, желая показать гнев и явить могущество Свое, с великим долготерпением падал сосуды гнева, готовые к гибели» (Рим 9. 22).

Приводя в пример историю Исава и Иакова (Рим 9. 13), толкуемую аллегорически по аналогии с историей Агари (Гал 4. 24), апостол, возможно, полемизирует с иудейским преданием, что «весь Израиль имеет удел в будущем веке» (*Санхедрин. 90а*), или, не относя его к этническому Израилю (*Stettler. 2017. S. 176*), дает ему свою интерпретацию (ср.: Рим 11. 26). Призвание Иакова, совершённое не по его заслуге, П. считает прообразом призвания народов, а отвержение Исава — того «преткновения», к-рое постигло Израиль.

В концепциях двойного предопределения, согласно которым одни люди предвечно избраны ко спасению, а другие оставлены в гибели (поздний *Августин, Кальвин, Янсений*), избранность обычно рассматривалась в смысле несомненности спасения («неотступность святых» в *кальвинизме*). Однако Послания П. не допускают преждевременной уверенности в том, что совершается «страхом и трепетом» (Флп 2. 12; ср.: Флп 3. 13; Рим 11. 20). Христианин должен быть уверен не в своем спасении, а в том, что Бог хочет и может спасти грешника. Спасение не приобретается как юридический статус, а предполагает глубинное изменение человека (*Dunn. 2005. P. 490*). Так между призванием и спасением образуется дистанция, к-рую вера проходит в искушении своей стойкости; вера испытывается не как из-

менчивое психологическое состояние, но как готовность вопреки всему исполнить «заповеди от Господа Иисуса» (1 Фес 4. 2).

Доктрина предопределения логически разъясняется в Рим 8. 29–30. Кого Бог *προέγνω* (предузнал), тех *προόρισεν* (предопределил), *ἐκάλεσεν* (призвал), *ἐδικαίωσεν* (оправдал) и *ἐδόξασεν* (прославил). Т. о., по толкованию отцов Церкви (см.: Wallace. 2017. Р. 305) предвидение Богом расположения сердца человека оказывается причиной его призвания. Этот фрагмент служит вступлением к ободряющей речи Рим 8. 31–39, в к-рой апостол убеждает учеников, что «никакое творение» не может «разлучить нас от любви Божией». Иными словами, не бывает испытания не по силам. Все эти «творения» внешние для человека, среди них не названы «неверие» и «грех», к-рые одни только и «разлучают» от Бога.

Апостолу известно понятие о человеческом совершенстве, мера которого — Христос (Гал 4. 19; Кол 1. 28; Еф 4. 13). Достижение совершенства не мыслится им вне соборного единства Церкви (Кол 2. 19; Еф 2. 21).

Исследователи отмечают большую значимость антропологии П. для новозаветного богословия: в его учении о человеке «скрытая трипитарная теология полностью пропихивается собой послания» (Humphrey. 2017. Р. 154).

Этика и социальное учение П. представляют собой приложение заповедей Иисуса Христа к жизни христ. общин, основанных апостолом. П. считается 1-м христ. писателем, уделившим специальное внимание проблемам этики (Houlden. 1973. Р. 25), причем нравственность у него служит «живым применением догматов» (Глубоковский. 1935. С. 192). Согласование учения П. о законе, понимаемого усеченно — как «антиномизм», и его этических наставлений трудно давалось протестант. либеральной герменевтике, мн. представители к-рой разделяли убеждение, что главы 12–16 Послания к Римлянам не имеют прямой связи с главами 1–11 (Kümmel. 1974. S. 5). А. Швейцер писал в 1929 г., что учением об оправдании верой П. «отрезает себе путь к этике» (Швейцер. 1996. С. 353). В совр. теологии получила широкое признание т. зр., согласно к-рой П. отрицает в законе не нравственный долг, а лишь «основание для корпоративного иудейского самосозна-

ния» (Хаакер. 2006. С. 85). Вместе с тем нравственный долг у апостола всецело подчинен любви (Рим 13. 8) как единственной вечной добродетели (1 Кор 13. 8). *Любовь* (*ἀγάπη*) есть главный «плод духа» (Гал 5. 22) и «союз совершенства» (Кол 3. 14), она «излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим 5. 5). Вера становится действительной через любовь (Гал 5. 6) — тогда устраняется различие между «обрезанием» и «необрезанием», т. е. исчезает внешняя рамка закона и в человеке действует его исцеленная естественная благая воля.

П. критикует законничество не только как форму противопоставления иудеев др. народам, но и по существу, как наложение на человека немотивированных запретов дисциплинирующего характера. Такие запреты имели смысл, когда «до пришествия веры мы заключены были под стражею закона» (Гал 3. 23), и они должны рассматриваться в качестве «тени будущего» (Кол 2. 17; ср.: Евр 8. 5). Теперь же заповеди ««не прикасайся», «не вкушай», «не дотрагивайся»» стали тем, что «имеет только вид мудрости» (Кол 2. 21, 23), но лишено ее силы. С этой т. зр. можно признать справедливым, что «отношение Павла к закону... не имеет параллелей в иудаизме» (Sanders. 1977. Р. 544). Но П. разделяет с иудаизмом греко-рим. эпохи общее отношение к вере. Как иудей того времени считал соблазн оставления заповедей искушением своей веры, к-рому он должен противостоять даже до смерти (1 Макк 2. 52; 4 Макк 11. 22), так апостол называет «делом веры» (*ἔργον πίστεως*) целожизненный подвиг христианина. Искушаются христиане возможностью прямого соучастия в «делах тьмы» (Еф 5. 11) или компромисса с ними, включая внешнее исповедание др. веры «для того, чтобы не быть гонимыми за крест Христов» (Гал 6. 12); поэтому ко спасению служит исповедание своей веры устами (Рим 10. 10).

Предметом искушения является вера в Бога, Который «силен и исполнит обещанное» (Рим 4. 21). Т. к. это искушение постоянно (оно приходит не только извне, но и изнутри), каждый поступок может быть оценен по установленному апостолом критерию: «...все, что не по вере, грех» (Рим 14. 23). «Вера» в словаре П. наделена семантикой как до-

верия, так и верности. Верующий не может быть уверен в спасении, пока его верность не будет засвидетельствована до конца жизненного пути (ср.: 1 Кор 1. 8; 3. 13; 9. 24; Флп 3. 13; ср.: 2 Тим 4. 8). «Дни лукавы», каждый шаг в жизни может быть последним. Суждение о качестве поступка производится в самосвидетельстве *совести* (*συνείδησις*), к-рая выступит обвинителем или защитником (Рим 2. 15) в тот единственный день, «когда... Бог будет судить тайные [дела] человеков через Иисуса Христа» (Рим 2. 16).

Т. о., «дело веры и труд любви и терпение упования» (1 Фес 1. 3) составляют одно нравственное понятие, распределенное по 3 родовым добродетелям: вере, надежде и любви. Между ними трудно провести границы. Можно только заметить, что вера сокрыта в сердце (Рим 10. 10), а надежда проявляет себя в радости (Рим 12. 12), поэтому призыв всегда радоваться (1 Фес 5. 16) должен быть связан с ней. Из добродетелей П. чаще всего упоминает терпение (*ὑπομονή*, *μακροθυμία*), мир (*εἰρήνη*), послушание (*ὑπακοή*), усердие (*σπουδή*) и простоту (*ἀπλότης*), к-рая сочетает в себе понятия об искренности, о безыскусственности и чистоте сердца. В своем перечислении добродетелей апостол независим как от ветхозаветной «литературы мудрых», так и от античной философской традиции.

П. регулярно использует и традиционные для греко-рим. мира образы воина (Рим 13. 12; 1 Фес 5. 8; Еф 6. 11 и др.) и атлета (1 Кор 9. 24, 26; 2 Тим 2. 5) в описании того, каким должен быть христианин. Тем самым апостол дает понять, что христ. жизнь проходит в непрестанном напряжении сил. Этим обусловлен и взгляд апостола на время: оно истощается (Рим 13. 11; Еф 5. 16), своим непрестанным движением создавая условие не для обращения в воспоминаниях назад, но для устремления вперед (Флп 3. 13–14).

Все добродетели обнимает собой понятие о *праведности* (*δικαιοσύνη*) — состоянии человека, в к-ром он может, «все преодолев, устоять» перед Богом (Еф 6. 13).

По сравнению с верой и надеждой «любовь... больше» (1 Кор 13. 13), т. к. остается навечно. «В призме человеческого слова понятие любви преломляется, излучаясь во многих частных понятиях под другими

названиями» (Гумилевский. 1913. С. 56). Свойства любви перечислены в 13-й гл. Первого послания к Коринфянам, к-рую библеисты иногда называют «гимном любви». Эти свойства, большей частью составляющие качества внутреннего человека («мужа совершенного»), описывают нравственное совершенство, в своем пределе совпадающее с нравственным обликом Иисуса Христа (ср.: Еф 4. 13). Именно исходя из этики любви, П. противопоставит либертарианству своего времени, сводящему свободу к «угождению плоти» (Гал 5. 13). Любовь дана не только как дар, приобретаемый в вечности; она, по учению П., «достигается» уже во времени (1 Кор 14. 1); без нее не приносят пользы даже дары Духа (1 Кор 13. 1–3). Свобода (ἐλευθερία), к к-рой призван христианин, состоит в том, чтобы «любовью служить друг другу» (Гал 5. 13), т. е. искать «не своей пользы, но пользы многих, чтобы они спаслись» (1 Кор 10. 33).

С христ. любовью неразрывно связано страдание в силу противоречия между любовью истинной и любовью к себе самому, хотя последняя и не лишена образа первой (Гумилевский. 1913. С. 172). Поэтому жизненный подвиг христианина П. представляет как жертву, как смерть со Христом, первопроходцем смерти («первенцем из мертвых» — Кол 1. 18). Нельзя понять эту смерть как «радикальную метафору преображенной жизни» (Aune. 1994. Р. 312), если само такое преображение не понимать как мистическое, таинственным образом возвращающее природу человека в райское состояние. Но в отличие от путей языческих первопроходцев смерти (напр., *Осириса*) на пути Христа разрыв между мистикой и этикой не может быть заполнен магией и окажется фатальным, если не будет преодолен. Эта связь между добродетелью и таинством, сама по себе таинственная, т. к. приписывание себе добродетели П. решительно отвергает (1 Кор 4. 7), устанавливается через покаяние (μετάνοια; 2 Кор 7. 10), к-рое причастно к обеим сферам.

Невозможность разрыва между мистикой и нравственностью объясняется в конечном счете тем, что этическая область относится к мистической — как явление к сущности. По словам апостола, не пороки были причиной «неимения Бога в разу-

ме», но наоборот, «неимение Бога в разуме» породило пороки, смысл к-рых — в указании человеку на его плачевное состояние (Рим 1. 28; ср.: 2 Фес 1. 8). Первые 3 главы Послания к Римлянам, посвященные как будто изображению нравственного падения человечества, на самом деле представляют собой «историю откровения» (Mininger. 2017).

Мистическая смерть со Христом образует сущностную основу этики П. Она отличается от смерти физической и в свете ветхозаветного учения о смерти (ср.: Еккл 9. 6; Сир 22. 10) может быть понята как прекращение всех желаний, кроме духовных (ср.: Рим 8. 13). Такая т. зр., по видимому, противоречит установлению брака и всей целесообразной человеческой деятельности, которая, так или иначе, руководствуется земными желаниями. Но П. благословляет брак и включенность христиан в общественные отношения, вплоть до «ресоциализации» приходящих в Церковь людей, к-рых общество вытеснило на окраину своей жизни (Meeks. 1983. Р. 86).

Правильно понять прижизненную мистическую смерть, о к-рой говорит П., можно только как процесс. «Помышления плотские» не просто не подчиняются закону духа, но и не могут ему подчиниться (Рим 8. 6). Однако, включенные в целеполагание живущего по духу христианина, они перестают быть «помышлениями плоти». Так, телесное общение мужа и жены имеет свой смысл в чадородии (1 Тим 2. 15). Но это лишь одна сторона вопроса. С др. стороны, вступление в брак есть дело устройства человека, неспособного к воздержанию от него (1 Кор 7. 9). Кроме того, у человека есть свобода — заключить брак или полностью посвятить себя Богу; вступившие на мирское поприще «будут иметь скорби по плоти» (1 Кор 7. 28), как бы задерживаясь в ее истлевающем состоянии. Т. о., плотская сторона жизни не отменяется мгновенно, а изживается, постепенно приносится в жертву служением Богу и ближнему. Эта возможность обусловлена тем, что «нет ничего в себе самом нечистого» (Рим 14. 14), вся скверна происходит из области мысли, зараженной духовной смертью (отпадением от Бога, замкнутостью на себе). В последние времена, предупреждает апостол, явятся лжеучители, «запрещающие



Ап. Павел.
Икона из деисусного ряда
иконостаса ц. Св. Троицы
Троице-Сергиевой лавры.
Ок. 1425 г.
(ГТТ)

вступать в брак и употреблять в пищу то, что Бог сотворил» (1 Тим 4. 3). Как видно, ложность их учения будет заключаться в том, что самой плоти они припишут силу губить или спасать. Вместо этого П. говорит о смене перспективы: «...имеющие жен должны быть, как не имеющие; и плачущие, как не плачущие; и радующиеся, как не радующиеся; и покупающие, как не приобретающие; и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся; ибо проходит образ мира сего» (1 Кор 7. 29–31). Когда эта смена совершится, регулирующим принципом жизни останется одна любовь. Отсюда понятно, почему П. много пишет о любви в браке, но не о любви как о причине брака: истинная любовь обнаруживается все больше по мере продвижения к цели христианской жизни.

В связи с учением о жизни как о подвиге «корнем всех зол» апостол называет сребролюбие (1 Тим 6. 10), приравнивая «любоствование лишнего» к служению идолам (Кол 3. 5), т. е. к вероотступничеству. Такие тяжкие обвинения были бы непонятны, если бы в этих грехах не просматривалась преднамеренная попытка отсрочить гибель помыслов плоти,

создав для них благоприятную среду в виде надежды на имущество, а не на Бога. Т. о. апостол фактически дает истолкование словам Иисуса Христа о служении богатству как о служении языческому божеству (ср.: Мф 6. 24). Существенно, что не только употребление богатства на греховные удовольствия, но и само стремление к нему признаётся грехом. «Я охотно буду издерживать свое и истощать себя за души ваши» (2 Кор 12. 15), — пишет П. ученикам, подавая пример служения ближним. Тем, кто уже богат, он заповедует «общительность», т. е. распределение доходов между братьями (ср.: 1 Тим 6. 17–19).

Идеей служения обусловлены наставления апостола относительно социальной жизни. Начинается служение ближнему в буквальном смысле с ближнего круга: «Если же кто о своих и особенно о домашних не печется, тот отрекся от веры и хуже неверного» (1 Тим 5. 8). Естественно предположить дальше логику расширения до пределов сначала родства, затем народа и уже в конце концов человечества. Именно таким был путь самого апостола: уверовав во Христа, он сначала пытался проповедовать Его иудеям; встретив упорное неприятие, по откровению обратился к проповеди язычникам (Деян 13. 46; 18. 6; 22. 21), но и после этого сохранял почтение к главам своего народа (Деян 23. 5), отказываясь обвинять соплеменников перед рим-

Различие «членов тела» Христова зависит от рода служения, к-рый в свою очередь зависит от веры, уде-ляемой Богом каждому в свою меру (Рим 12. 3). Так живет Церковь, но в обществе апостол призывает «каждого оставаться в том звании, в котором призван» (1 Кор 7. 20). Христианство не разрушает социальный порядок и не создает структур, параллельных гос-ву или обществу; П. верен завету Христа о «Царстве не от мира сего». Следов., христианин служит ближним в первую очередь через существующие структуры гос-ва и общества. Если, напр., он уверовал, находясь в положении раба, то христ. свобода и призыв «не делаться рабами человеков» (1 Кор 7. 23) не снимают с него трудовых повинностей в хозяйстве господина (1 Кор 7. 21; ср.: Еф 6. 5; 1 Тим 6. 1; Тит 2. 9). Также свободные призываются к покорности властям и несению всех необходимых общественных повинностей (Рим 13. 1–7).

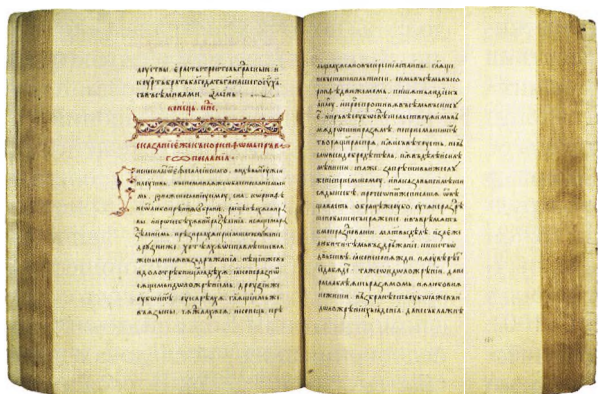
Учение П. о рабстве и власти требует разъяснений ввиду возможных спекуляций. Апостол смотрит на рабовладение как на самовоспроизводящийся хозяйственный уклад, альтернативой к-рому в его время было или дробление крупных и средних хозяйств, если представить себе, что хозяин освободил бы рабов, наделив их землей, или умножение массы вольноотпущенников, пополнявших ряды рим. городской черни. От раба требуется усердно работать, от господина — справедливо управлять рабами, обеспечивая им «правду и равенство» (τὸ δίκαιον

быть, 1-м в истории обращением к ним как к равным по природе с призывом считать свой труд служением Богу, а не человеку (Кол 3. 23). Этим обращением апостол предвосхищает и такие формы организации труда, к-рые не будут связаны с институтом рабства, задавая стандарт отношения христианина к труду: если ты можешь быть свободен, воспользуйся этим для лучшего служения (ср.: 1 Кор 7. 21).

Аналогичным образом подчинение властям предержащим (ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις), «установленным», т. е. «приведенным в порядок» (τεταγμέναι), от Господа (Рим 13. 1), т. к. Он «не есть Бог неустойчивости, но мира» (1 Кор 14. 33), основано на прагматике общественного уклада и не связано ни с самосакрализацией языческих правителей, ни с греко-рим. понятием о судьбе, возносящей на вершину своих любимцев (*Sophocles Oedip. Colon.* 1080; *Plut. Vitae. Caes.* 57). Формой подчинения властям, которую проповедует П., является, во-первых, творение добра, во-вторых, несение гос. повинностей (Рим 13. 3–7) в интересах всего общества. Формулировка «существующие (οὐσαί) власти от Бога установлены» фактически указывает на то, что власть не существует, когда не исполняется условие: «...начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых» (Рим 13. 3). Для повиновения недостаточно страха перед вооруженной силой, необходимо еще и свидетельство совести (Рим 13. 5). То, что христианин должен отказываться в повиновении, когда его побуждают ко греху, явствует из позиции П. касательно неучастия в языческих ритуалах, имевших статус офиц. культа, и в готовности быть гонимым от иудеев за Крест Христов (Гал 5. 11; ср.: Деян 5. 29). Послушание раба господину заканчивалось там, где оно входило в противоречие с заповедью Христа (ср.: Тит 2. 10).

Эсхатология, как проповедь христианской надежды и выявление конечного смысла истории, составляет неотъемлемую часть учения апостола.

Со времени открытия апокалиптики (работы А. Швейцера) стало почти общим местом утверждать, что апостол жил в ожидании скорого пришествия (παρουσία) Иисуса Христа. Правда, в сер. XX в. такие теологи, как Р. Бультман, Ч. Додд и В. Г. Кюммель, сводили эсхатологию



Первое послание
к Коринфянам.
Апостол. XV в.
(РГБ. Ф. 173.1. № 4.
Л. 163 об. — 164)

лянами (Деян 28. 19) и скорбя об их ожесточении до такой степени, что «желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти, то есть Израильян» (Рим 9. 3–4). Т. о., только служение Христу в спасении людей стало для П. выше служения своему народу, к-рый не усмотрел собственного предназначения в служении Христу.

καὶ τὴν ἰσότητά), т. к. и он сам имеет «Господа на небесах» (Кол 4. 1). Иными словами, домашнее хозяйство с его иерархией воспроизводит гос. строй, в к-ром есть власти, отвечающие за справедливость, и подданные. При этом П., так же как Иисус Сирах (Сир 33. 31–33) и Сенека (*Seneca. Ep.* 47), не приемлет высказанный Аристотелем взгляд на рабское состояние как на природное (*Arist. Pol.* I 1. 4–5), и его проповедь рабам является, может

апостола к раскрытию духовного плана совершающихся исторических событий (Lindars. 1985. Р. 767), но делали это не со строго экзегетической т. зр., а ввиду трудности для человека с мышлением эпохи модерна представить себе всеобщее воскресение (Ibid. Р. 781).

Экзегеза Посланий, однако, не представляется столь однозначной. С одной стороны, «Павел верил, что определенное число язычников и определенное число иудеев должно быть спасено, когда же полнота этого числа будет достигнута, возвратится Иисус» (Knott. 2001. Р. 14). С др. стороны, не все согласны с тем, что апостол обязательно считал это событие современным своему поколению: «...существует разница между началом конца и концом конца истории спасения» (Witherington. 1994. Р. 149). П. говорит о «полноте времен» (Гал 4. 4; Еф 1. 10) применительно к тому, что называется им «ветхим заветом» (ср.: 2 Кор 3. 14). Согласно его проповеди, «древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор 5. 17). Но он называет эту новую эру и неопределенно: «последние века» (1 Кор 10. 11).

В строгом смысле П. учит о внезапности Второго пришествия Христа, к-рое он в духе библейских пророков называет «днем Господним» (1 Фес 5. 2–3), и не ограничивает сроки этого события временем жизни своего поколения. Швейцер, ссылаясь на множество цитат пытавшийся доказать, что «Павел напоминает верующим, что они принадлежат к поколению, которое доживет до конца времен» (Швейцер. 1996. С. 225), не учитывал обращенности Посланий к каждому поколению христиан, и это характерно для всей рационалистической линии экзегезы, к-рая считает Свящ. Писание человеческим произведением. Само по себе употребляющееся в англоязычной библеистике выражение «imminent eschatology» (надвигающаяся, близкая эсхатология) можно считать корректным, имея в виду ощущение близости конца, к-рое не должно покидать христианина, «ибо проходит образ мира сего» (1 Кор 7. 31). Но оно теряет свою правомочность, когда используется полемически против предостережения в 2 Фес 2. 2 «не... колебаться умом... будто уже наступает (ἐνέστηκεν) день Христов». Сомнения в подлинности Второго послания к Фессалоникийцам, не удов-

летворяющие критериям научной бесспорности (Aune. 2010. Р. 388), не представляют интереса для церковной традиции, ее образа учения П. в целом и практических выводов из него.

Утверждая, что «наступил уже час пробудиться нам от сна. Ибо ныне ближе к нам спасение, нежели когда мы уверовали» (Рим 13. 11), П. показывает, что в христ. жизни должно быть продвижение вперед. Это можно понять как в личном, так и в историческом смысле. Вероятно также, что П. предупреждает здесь Римскую Церковь о приближающихся гонениях, чем обусловлено парадоксальное сочетание призыва к бодрствованию (к-рый воспринимается как сигнал опасности) с утешительным напоминанием о том, что избавление близко. Слова «вот, теперь время благоприятное, вот, теперь день спасения» (2 Кор 6. 2) могут быть истолкованы как относящиеся к неопределенному времени, как и высказывание Гиллея (основателя фарисейской школы, в к-рой учился молодой Савл) «если не теперь, то когда?» (Автот. 1. 14). Аналогично строится и контекст употребления слова «сегодня» в Евр 4. Послание к Евреям, во всяком случае «продолжающее основные мысли богословия апостола Павла» (Кассиан (Безобразов). 2003. С. 482), много дает для истолкования его эсхатологии.

Для эсхатологии П. наиболее важны 2 Послания к Фессалоникийцам. В первом из них он говорит, отвечая скорбящим об умерших, что «мы живущие, оставшиеся до пришествия Господня, не предупредим умерших» (1 Фес 4. 15). Опасения фессалоникийцев могли быть унаследованы от иудеев, к-рые связывали со смертью в диаспоре представления о затруднениях при воскресении тела (о чем свидетельствует обилие грекоязычных надписей на евр. надгробиях в Палестине: Вдовиченко. 2016. С. 100); они могли проистекать и из языческого мирозерцания, воспринимавшего обновление мира (παλιγγενεσία — термин употреблен апостолом в Тит 3. 5) как длительный эволюционный процесс. Говоря «мы», П. показывает, что не может исключать близкого пришествия Иисуса Христа: времена и сроки никому не известны.

Во Втором послании к Фессалоникийцам апостол приводит необходимые признаки, без учета которых

слишком горячие апокалиптические ожидания могут стать причиной того, что верующие будут «колебаться умом» (2 Фес 2. 2). Сначала должно произойти отступление (ἀποστασία). По-видимому, о нем говорится подробнее в 1 Тим 4. 1, связывая его с последованием духам заблуждения и «учениям бесовским». Затем должен быть изъят «из среды» удерживающий (κατέχων) — некто или нечто, понимаемое как ветхозаветное служение, Св. Дух, Римское гос-во, время для проповеди Евангелия или вообще «Божие определение» (см. в статьях *Фессалоникийцам послания, Эсхатология*). Тогда, т. е. «в свое время», откроется «человек беззакония» (τῆς ἀνομίας), сын погибели» (2 Фес 2. 3). Уникальность этого лица обусловлена небывалым самообожествлением, простирающимся до восседания в храме Божием (ст. 4), тем, что его пришествие, «по действию сатаны, будет со всякою силою и знамениями и чудесами ложными» (ст. 9), к-рые введут в заблуждение не стяжавших любви к истине (ст. 10), и тем, что не земная сила, но Господь убьет его «духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего» (ст. 8). П. не употребляет слово «антихрист» (оно встречается в НЗ только в Посланиях Иоанна), но, называя пришествие Христа и «беззаконника» одним словом παρουσία, тем самым показывает, в какой подмене будет заключаться опасность.

Несмотря на то что эти признаки должны помочь христианам «не спешить колебаться умом и смущаться» (2 Фес 2. 2), П. предостерегает, что тайна или таинство беззакония (τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας) уже действует и только сдерживается обстоятельствами (ст. 7). То, что христианин, согласно апостолу, является участником борьбы с демоническим злом (ср.: Еф 6. 12), противостоя ему с помощью силы Божией, до сих пор недооценивалось исследователями (Bowens. 2017. Р. 227). Борьба имеет мировое значение: апостол не устает повторять, что христиане и «век сей» идут в противоположных направлениях (ср.: Рим 12. 2). Расширение проповеди Евангелия до «полноты», которую составят евреи и язычники (Рим 11. 12, 25), современно нарастающему «отступлению» и «действию заблуждения» (2 Фес 2. 11). Перед лицом искушений ученики призываются к стойкости в пре-

даний, устном и письменном (2 Фес 2. 15).

Лит.: *Орфанитский И. А.* Пророчество Исании о страданиях и прославлении Раба Иеговы // ХС. 1881. Ч. 2. № 11/12. С. 599–682; *Некрасов А. А.* Всегда ли рус. перевод с евр. текста точно передает содержание ветхозаветных книг? // ИС. 1898. № 2. С. 153–161; *Gunkel H.* Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT. Gött., 1903; *Глубоковский И. Н.* Благовестие св. ап. Павла по его происхождению и существу. СПб., 1905. Кн. 1; *он же.* Благовестие христ. свободы в послании св. ап. Павла к Галатам. София, 1935; *Dibelius M.* Die Geisterwelt im Glauben des Paulus. Gött., 1909; *Гумилевский И., прот.* Учение св. ап. Павла о душевном и духовном человеке. Серг. П., 1913. К., 2004; *Bousset W.* Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus. Gött., 1913; *Lohmeyer E.* Christuskult und Kaiserkult. Tüb., 1919; *Barth K. D.* Römerbrief. Münch., 1922; *Käsemann E.* Leib und Leib Christi: Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit. Tüb., 1933; *Davies W. D.* Paul and Rabbinic Judaism. L., 1948; *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христ. поколение. П., 1950. М., 2003; *Fraine J., de.* Adam et son Lignage: Études sur la notion de «personnalité contemporaine» dans la Bible. P., 1959; *Robinson H. W.* Corporate Personality in Ancient Israel. Phil., 1964; *Porter J. R.* The Legal Aspects of the Concept of «Corporate Personality» in the OT // VT. 1965. Vol. 15. P. 361–380; *Rey B.* Creati in Cristo Gesù: La nuova creazione secondo S. Paolo. R., 1968; *Rogerson J. W.* The Hebrew Conception of Corporate Personality: A Re-Examination // JThSt. 1970. Vol. 21. N 1. P. 1–16; *Cerfaux L.* Cristo nella teologia di S. Paolo. R., 1971; *Houlden J. L.* Ethics and the NT. Harmondsworth, 1973; *Kümmel W. G.* Römer 7 und das Bild des Menschen im NT: Zwei Studien. Münch., 1974; *Sanders E. P.* Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion. Phil., 1977; *Schlatter A.* Die Theologie der Apostel. Stuttg., 1977; *Bultmann R.* Theologie des NT. Tüb., 1980; *Schlief H.* Grundzüge einer Paulinischen Theologie. Lpz., 1981; *Meeks W. A.* The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul. New Haven, 1983; *Lindars B.* The Sound of the Trumpet: Paul and Eschatology // BJRL. 1985. Vol. 67. N 2. P. 766–782; *Jones F. S.* «Freiheit» in den Briefen des Apostels Paulus. Gött., 1987; *Martin B. L.* Christ and the Law in Paul. Leiden etc., 1989; *Klein W. W.* The New Chosen People: A Corporate View of Election. Grand Rapids, 1990; *Grossi V.* Anthropology // EEC. 1992. Vol. 1. P. 44–46; *Aune D. E.* Human Nature and Ethics in Hellenistic Philosophical Traditions and Paul // Paul in His Hellenistic Context / Ed. T. Engberg-Pedersen. Edinb., 1994. P. 291–312; *idem, ed.* The Blackwell Companion to the NT. Oxf. etc., 2010; *Malherbe A. J.* Determinism and Free Will in Paul: The Argument of 1 Corinthians 8 and 9 // Paul in His Hellenistic Context. Edinb., 1994. P. 231–254; *Witherington B.* Paul's Narrative Thought World. Louisville, 1994; *Швейцер А.* Мистика ап. Павла // *Он же.* Жизнь и мысли. М., 1996. С. 177–480; *Hahne H. A.* The Corruption and Redemption of Creation: An Exegetical Study of Romans 8. 19–22 in Light of Jewish Apocalyptic Literature: Diss. Toronto, 1997; *Dunn J. D. G.* The Theology of Paul the Apostle. Grand Rapids., 1998; *idem.* The New Perspective on Paul. Tüb.; Camb., 2005; *Perriam A.* The Corporate Christ: Re-Assessing the Jewish Background // Tyndale Bull. 1999. Vol. 50. N 2. P. 241–263; *Knott J. E.* The Eschatology of the Apostle Paul: Diss. [Dallas.] 2001; *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Основные антропологические понятия в посланиях св. ап. Павла // Православное учение о человеке: Избр. ст. М.; Клип, 2004. С. 18–23; *Скола А. и др.* Богословская антропология. М., 2005; *Evans C. A.* Ancient Texts for New Testament Studies. Peabody (Mass.), 2005; *Хаакер К.* Богословие Послания к Римлянам. М., 2006; *Вевюрко И. С.* Ап. Павел: Начала христ. антропологии: Дис. М., 2007; *он же.* Ветхозаветная антропология в переводе Септуагинты: Состав человека (базовые термины) // Вестн. ПСТГУ. Сер.: Богословие. Философия. 2015. Вып. 1(57). С. 71–86; *Тантлевский И. Р.* Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции. СПб., 2007; *Kooten G. H., van.* Paul's Anthropology in Context: The Image of God, Assimilation to God, and Tripartite Man in Ancient Judaism, Ancient Philosophy and Early Christianity. Tüb., 2008; *Lorenzen S.* Das Paulinische Eikon-Konzept: Semantische Analysen zur Sapientia Solomonis, zu Philo und den Paulusbriefen. Tüb., 2008; *Эрман Б.* Великий обман: Науч. взгляд на авторство свщ. текстов. М., 2013; *Penttuc E. J.* The OT in Eastern Orthodox Tradition. Oxf., 2014; *Vollenweider S.* Auferstehung als Verwandlung: Die paulinische Eschatologie von 1 Kor 15 im Vergleich mit der syrischen Baruchapokalypse // Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im NT: Wechselseitige Wahrnehmungen / Hrsg. M. Konradt, E. Schläpfer. Tüb., 2014. S. 463–490; *Вдовиченко А. В.* Казус «языка» Септуагинты и 113. М., 2016; *Павлов И.* Как жили и во что верили первые христиане: Учение двенадцати апостолов. М., 2017; *Bowens L. M.* An Apostle in Battle: Paul and Spiritual Warfare in 2 Cor 12. 1–10. Tüb., 2017; *Despotis A.* Ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεικνύσται ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας: Rethinking the Application of the Verb δικαιόσθαι in Baptismal Contexts from the Perspective of Rom 6:7 // Participation, Justification, and Conversion: Eastern Orthodox Interpretation of Paul and the Debate between «Old and New Perspectives on Paul» / Ed. A. Despotis. Tüb., 2017. P. 29–58; *Humphrey E. M.* Becoming the Righteousness of God: The Potency of the New Creation in the World (2 Cor 5. 16–21) // Ibid. P. 125–158; *Marshall J. E.* Women Praying and Prophesying in Corinth: Gender and Inspired Speech in First Corinthians: Diss. Tüb., 2017; *Mininger M. A.* Uncovering the Theme of Revelation in Rom 1. 16 – 3. 26: Discovering a New Approach to Paul's Argument. Tüb., 2017; *Stettler Ch.* Das Endgericht bei Paulus: Framesemantische und exegetische Studien zur paulinischen Eschatologie und Soteriologie. Tüb., 2017; *Wallace J. B.* Identities at Risk: The «New Perspective on Paul» and Eastern Orthodox Interpretation of Romans 8. 14–17, 28–30 // Participation, Justification, and Conversion. Tüb., 2017. P. 277–320.

И. С. Вевюрко

Раннехристианская рецепция богословских идей П. Начало развития его образа в традиции. Историография. Изучение раннехрист. восприятия П. в XIX–XX вв. происходило преимущественно под влиянием принципов *либеральной теологии* (см. также в статьях *Библеистика*, *Истории религии* *школа*). Большинство исследователей исходили из концепции Ф. К. Баура, к-рый отвергал традиц. представления о преемственности и линейном развитии

раннего христианства. Рецепция идей П. рассматривалась сторонниками этого подхода в контексте противостояния 2 направлений — иудеохрист. петринизма и универсалистского паулинизма, к-рое завершилось ортодоксальным, или «ранне-католическим», синтезом (см. в ст. *Библеистика*).

Отход от этой историографической модели в посл. четв. XX в. способствовал заметному росту научного интереса к вопросу о рецепции идей П. в раннем христианстве. В лит-ре предлагались разнообразные, иногда даже диаметрально противоположные, способы решения проблемы, поэтому мн. вопросы по-прежнему остаются дискуссионными. Совр. исследования, как правило, отличаются склонностью к детальному рассмотрению частных вопросов наряду с повышенным вниманием к методологии. Различные подходы к рецепции образа, сочинений и богословского учения П. формируют фрагментированную и противоречивую картину, к-рая с трудом поддается обобщению, поэтому попытки синтеза полученных результатов остаются не вполне убедительными.

Концепция Баура была основана на восприятии паулинизма как «сущности» христианства, для к-рого были характерны идеи духовной свободы, универсализма и единения человека с Богом. Признавая подлинными только 4 «главных Послания» П. (Рим, Гал, 1 и 2 Кор — Hauptbriefe; др. Послания — псевдоэпиграфы, искажавшие учение апостола), Баур выделил в них основные богословские идеи: оправдание верой и отрицание необходимости соблюдать закон, предполагавшие отсутствие различий между верующими из иудеев и из язычников. Эти тезисы отвергались иудеохристианами, которые рассматривали П. как отступника от веры и враждебно относились к его учению. Борьба между обоими направлениями вызвала подозрительное отношение к наследию П. со стороны ортодоксальных христиан, однако учение апостола восприняли *Маркион* и гностики. Приемлемое для ортодоксов толкование учения П. предложил лишь сщмч. *Ириней* Лионский, что позволило примирить конфликтующие течения и заложить фундамент церковной доктрины (см.: *Knuth. 1998; Landmesser. 2017*). Хотя многие тезисы Баура были оспорены уже в XIX в., его концепция легла

в основу широко распространенной гипотезы о «еретическом пленении» П. (см.: White. 2014).

Развивая идеи Баура, А. фон Гарнак рассматривал рецепцию учения П. как центральную проблему в истории раннего христианства. По мнению Гарнака, только П. был истинным последователем Христа («именно он понял Учителя и продолжал Его дело»); его учение, оставшееся непонятым и невостребованным, было искажено во время «превращения христианской религии в католицизм» — процесса, приведшего к «умалению религиозной свободы» и становлению Церкви как института (Гарнак А. Сущность христианства. СПб., 1907). Гарнак, считая Маркиона, единственного раннехрист. богослова, разделявшего учение П., духовным наследником апостола, провел линию преемственности от апостола и Маркиона к блж. Августину и деятелям Реформации (*Idem* (Harnack A., von.). *Dogmengeschichte*. Tüb., 1922⁶. S. 5, 38, 48, 57, 77–78, 125; *Idem*. 1924). Церковные историки XX в., не разделяя крайностей концепции Гарнака, соглашались с мнением, что богословие П. не было воспринято ранней Церковью (напр.: Schweitzer A. *Geschichte der Paulinischen Forschung: Von der Reformation bis auf die Gegenwart*. Tüb., 1911. S. V–VII, 63–65, 93, 100–101, 167, 193). В ортодоксальной традиции («раннем католицизме») якобы господствовало поверхностное, формальное отношение к личности и учению П., вызванное непониманием его идей или несогласием с ними (напр.: Käsemann. 1963). В творениях *мужей апостольских* нет признаков внимательного изучения сочинений П., апологеты и др. раннехрист. авторы (Папий, Гегесипп) не упоминали о нем и не ссылались на его Послания. Последователи Маркиона и гностики, напротив, проявляли особое уважение к трудам П. и изучали его наследие (Bauer. 1934. S. 215–228; Schneemelcher. 1964; ср.: Aleith. 1937. S. 119). Тем не менее Церковь не могла осудить П., т. к. он был известен как миссионер и основатель мн. христ. общин, его Послания получили широкое распространение (Wagenmann. 1926). Церковная рецепция П. стала возможна только благодаря интерпретации его учения в «католическом» духе, предложенной Иринеем и принятой более поздними богословами (Bauer. 1934. S. 228–230, 234–237;

Campenhausen. 1968). Включение Посланий П. в канон НЗ позволяло давать им тенденциозные толкования с опорой на ортодоксальные канонические тексты (Schulz S. *Die Mitte der Schrift: Der Frühkatholizismus im NT als Herausforderung an den Protestantismus*. Stuttg.; B., 1976).

Принимая эту концепцию в целом, исследователи высказывали критические замечания по поводу отдельных ее элементов. К. Аланд отметил, что мужи апостольские хорошо знали Послания П. и использовали их в своих сочинениях (Aland. 1979). Согласно Ч. К. Барретту, далеко не все ортодоксальные авторы проявляли недоверие к образу и учению П.; напротив, многие воспринимали их позитивно, в «легендарном» раннехристианском образе апостола сохранялись некоторые черты реальной личности П. Исследователь допускал, что церковные представления в большей степени соответствовали «историческому Павлу», чем представления маркионитов и гностиков (Barrett. 2003).

Последовательная критика концепции «еретического пленения» П. в работах Э. Дассманна и А. Линдемманна совпала с «Новой перспективой» (исследовательское направление с 80-х гг. XX в.) в изучении наследия апостола, поставившей под сомнение традиц. протестант. толкование его Посланий. Опираясь на источники кон. I и II в., Дассманн указывал на широкую известность П. среди христиан. Почти все раннехрист. сочинения отмечены влиянием учения П., во мн. текстах выражалось почтительное отношение к апостолу. Т. о., и в ортодоксальных кругах П. придавали особое значение, хотя он был не единственной авторитетной фигурой для ранних христиан. Восприятие П. отличалось разнообразием, однако радикальный паулинизм и крайний антипаулинизм были в равной степени характерны только для маргинальных течений (маркиониты, иудеохристиане) (Dassmann. 1979). К таким же выводам пришел Линдемманн (Lindemann. 1979): большинство авторов, ортодоксальных и еретических, признавали авторитет П. и изучали его Послания, хотя и не подвергали их тщательному богословскому анализу (до Иринея Лионского). Согласно Дассманну и Линдемманну, начиная с т. н. Второпавловых Посланий (к этой группе относят Еф, Кол,

2 Фес и часто 1 и 2 Тим и Тит, которые датируют уже кон. I в.) и до сочинений Иринея Лионского образ и учение П. были неотъемлемыми составляющими различных христианских традиций, в которых, однако, они не занимали исключительное положение. Рецепция учения П. не ограничивалась тезисом об оправдании верой, поэтому развитие раннехристианского церковного богословия вопреки мнению последователей Баура нельзя рассматривать как «отступничество» от учения апостола.

После опровержения общепринятых взглядов на рецепцию П. в работах Дассманна и Линдемманна появилось множество публикаций, в к-рых предлагались иные трактовки этой проблемы. Совр. исследователи разделяют мнение о важности духовного наследия П. для различных направлений раннего христианства. Однако подчеркивается, что христ. авторы по-разному использовали Послания П. и воспринимали его учение. В источниках исследователи выделяют различные образы апостола, к-рые нередко оцениваются как противоречивые и даже взаимоисключающие. В этом сказывается влияние концепции В. Бауэра, к-рый рассматривал развитие раннего христианства как сочетание параллельных и равнозначимых «траекторий» (см.: Orthodoxy and Heresy in Early Christian Contexts: Reconsidering the Bauer Thesis / Ed. P. Hartog. Camb., 2015). По его мнению, образы П. использовали сторонники разных течений в первоначальном христианстве (Lieu. The Battle. 2010; White. 2014). Формированию противоречивых «траекторий традиции» должны были способствовать региональные различия, отсутствие организационного единства и общепринятой вероучительной нормы (было отмечено, что согласие с учением П. не считалось обязательным для христиан до того времени, когда утвердился идея ортодоксии — Padovese. 2002. P. 402–405).

Среди образов П., к-рые исследователи (De Boer. 1980; Grappe. 1995; Pervo. 2010) выделяют в раннехрист. лит-ре, — апостол, Божий посланник к языческим народам, просветитель всего мира, раскаявшийся гонитель, гонимый страдалец и авторитетный учитель Церкви, основатель и организатор общин. Согласно А. Блази, в христ. общинах П. воспринимали

как основоположника или узаконителя традиции; в апокрифических «Деяниях Павла» он представлен как герой, убитый за выступление против традиции; Маркион использовал образ апостола для легитимации собственного канона Свящ. Писания (Blasi. 1991; см. критические замечания: Mount C. [Rev.:] Blasi. 1991 // J. of Religion. 1993. Vol. 73. P. 245–246; ср.: White. 2014. P. 59–60). В Пастырских Посланиях (датируемых, согласно мн. исследователям, уже кон. I в.) П. представлен как руководитель общины и учитель нравственности, в Послании к Ефесеянам (признаваемом псевдоэпиграфическим) — как богослов и наставник, в 1-м послании Климента — как мученик за истину, в апокрифическом «Апокалипсисе Павла» — как мистик-визионер (Bovon. 2003). В различных гностических текстах П. — апостол, апокалиптический визионер или идеальный гностик, уподобившийся Христу (Kaler. 2004). К Посланиям П. восходило распространенное представление о нем как о страдающем герое, к-рый выполняет свою апостольскую миссию, несмотря на гонения, опасности и смертельные угрозы (Furnish. 1994). В связи с темой гибели П. его изображали как героического борца, учителя праведной жизни, божественного вестника, противника земного гос-ва, к-рый вознесся к Богу (Kirk. 2015). По мнению мн. исследователей, диаметрально противоположные образы апостола получили отражение в Пастырских Посланиях и в «Деяниях Павла»: в Посланиях П. — церковный организатор, блюститель истинной веры и нравственности; в апокрифических «Деяниях Павла» — харизматический «контркультурный» герой, который отвергает общепринятые нормы поведения и призывает к отречению от мира (MacDonald M. Y. 1999; Aageson. 2008). Это противоречие объясняют в т. ч. использованием образа П. сторонниками разных идейных течений (консерваторами и радикалами). Мнение о том, что Пастырские Послания были составлены как полемический отклик на предания о П., в посл. зафиксированные в «Деяниях...» (MacDonald D. R. 1983), не нашло поддержки у исследователей (White. 2014. P. 56–57, 226–228; ср.: Rensberger D. [Rev.:] MacDonald D. R. 1983 // JBL. 1985. Vol. 104. N 2. P. 363–365). Указывая на разнообра-

зие представлений о П., мн. исследователи отрицали единство раннехрист. традиции (напр.: Lindemann. 2018). Др. исследователи, напротив, полагали, что образы апостола не только согласовывались между собой, но и дополняли друг друга, поэтому раннехрист. восприятие П. не было противоречивым (Kirk. 2015).

Обобщая различные образы П. в раннехрист. лит-ре, Ф. Бовон выделил 2 способа восприятия апостола: «документальный» и «монументальный», т. е. П. представляли либо как «текст» (на основании его Посланий), либо как исторического деятеля (на основании биографических данных о нем) (Bovon. 2009; ср.: Perro. 2010. P. 61). Развивая эту мысль, Д. Маргера выделил 3 направления рецензий П.: «документальное» (сохранение и распространение Посланий), «биографическое» (сохранение и обработка сведений о деятельности П.) и «наставническое» (восприятие П. как учителя Церкви). Т. о., образ апостола конструировался неск. взаимосвязанными способами. Особое внимание при этом уделялось апостольскому статусу П., его страдальческим подвигам во время проповеди и содержанию его учения (Marguerat. 2008). Общим направлением рецензий П. была интеграция преданий об апостоле в историческую картину становления христианства, а его учения — в церковную ортодоксию. При этом образ П. и его учение упрощались, возникавшие противоречия нередко игнорировались. Нек-рые темы, поднимавшиеся в Посланиях П., утрачивали актуальность (напр., вопрос о соблюдении иудейских ритуальных предписаний), однако др. темы сохраняли значимость (универсализм христ. благовестия, морально-этические требования, принципы организации общин, единомыслие апостолов) (Schröter e. a. 2018).

Проблема происхождения раннехрист. образов П. в совр. историографии решается 2 способами: одни исследователи полагают, что образы апостола искусственно создавались («конструировались») для решения насущных проблем; другие высказываются в пользу преемственности традиции, подчеркивая, что память о П. сохранялась в раннехрист. общинах. По мнению В. Ферниша, церковная традиция изображала П. как идеальную личность вне исторического контекста (апостол ойкумены,

образцовый прозелит, христианин и мученик). Поэтому исследователь призывал отказаться от «наивного историзма» в изучении «настоящего» П. (Furnish. 1994). Р. Перро также считал раннехрист. образы П. «конструкциями», которые были созданы либо намеренно, либо произвольно определенными лицами, группами и движениями. Следов., по его убеждению, эти образы не были непосредственно связаны с реальной личностью П. (Perro. 2010. P. X–XIII). М. де Бур полагал, что восприятие П. ранними христианами было основано на относительно поздних письменных текстах — Второпавловых и Пастырских Посланиях, а также на кл. Деяний (к-рая в большинстве рассматриваемых случаях датируется последними десятилетиями I в.). Особое внимание при этом уделялось вселенскому масштабу деятельности П., который обращался «ко всем язычникам» (2 Тим 4. 17), донес Евангелие «до края земли» (Деян 13. 47), «научил весь мир правде» (Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 5. 6–7) (De Boer. 1980; Idem. Which Paul? // Paul and the Legacies. 1990. P. 45–54; ср.: MacDonald M. Y. 1988); кроме того, нет убедительных свидетельств использования Деяний христ. авторами до Иринея Лионского (см., напр.: Gregory A. The Reception of Luke and Acts in the Period before Irenaeus: Looking for Luke in the 2nd Century. Tübingen, 2003). Напротив, мн. исследователи полагали, что различные аспекты образа П. (миссионер, подвижник, чудотворец) сложились еще до распространения Посланий и независимо от них (Froehlich. 1996; ср.: MacDonald D. R. Apocryphal and Canonical Narratives about Paul // Paul and the Legacies. 1990. P. 55–70).

Сторонники гипотезы о преемственности преданий о П. полагают, что раннехрист. общины хранили память об апостолах, с к-рыми связывали свое происхождение. Такие предания содержали не только сведения об обстоятельствах основания общины, но и вероучительные нормы, правила поведения христиан и принципы церковной организации. Как правило, в общинных преданиях были представлены отдельные аспекты образа апостола, более подробные сведения о нем сохранялись редко (Bovon. 2003; Marguerat. 2008). Так, о проповеди П. в Коринфе упоминается в 1-м послании Климента (Clem. Rom. Ep. ad Cor. I.

47. 1–3) и во фрагменте сочинения Дионисия Коринфского (*Euseb. Hist. eccl.* II 25. 8), о его проповеди в Филиппах — в Послании Поликарпа Смирнского (*Polycarp. Ad Phil.* 3. 2; 9. 1; 11. 3). Подобные предания сохранялись и в др. христ. общинах (*Tertull. De praescript. haer.* 32). С. Фолленвайдер полагал, что восприятие П. в раннехрист. традиции в определенной степени отражали отдельные стороны исторической личности и деятельности апостола. Различные аспекты образа П., к-рые использовали для решения насущных проблем церковных общин, заимствовали из раннехристианской исторической традиции (*Vollenweider S. Paul entre exégèse et histoire de la réception // Paul.* 2004. P. 441–459). Опираясь на концепцию коллективной (социальной, культурной) памяти, Б. Уайт пришел к выводу о сочетании преемственности и элементов новизны в исторической традиции о П. Раннехрист. авторы выборочно использовали отдельные части традиции о П., подчеркивая определенные аспекты его образа (*White.* 2014. P. 66–67; ср. избирательное отношение к Посланиям: Маркион считал важнейшим Послание к Галатам, валентиниане выделяли Первос послание к Коринфянам, Ориген — Послание к Ефессянам; см.: *Ibid.* P. 133). Именно образ П., по мнению исследователя, определял восприятие его Посланий и интерпретацию его учения (*Ibid.* P. 18, 79, 81). Согласно Кирку, в раннехрист. традиции воспоминания о П. совмещались со сведениями, заимствованными из его Посланий, в т. ч. из ныне утраченных текстов. Вслед за М. Бокмюлем исследователь определял период сохранения «живой памяти» об апостолах жизнью 2 поколений, т. е. до сер. II в.; авторы Деяний и 1-го Послания Климента могли быть лично знакомы с П. (*Kirk.* 2015. P. 18–38). Сопоставляя биографические данные о П. в его Посланиях и в более поздних источниках, Кирк выделил в них общие мотивы (проповедь Евангелия через перенесение трудностей и страданий, преодоление препятствий, вплоть до самопожертвования) и пришел к выводу, что изучение образа П. в раннехрист. традиции способствует лучшему пониманию его Посланий. Тем не менее в историческую традицию привносились новые элементы, к-рые не вполне согласовывались с основой предания. Это

заметно прежде всего в апокрифическом «Мученичестве Павла», где апостол представлен как воин Царя Небесного, выступивший против общественного и гос. строя Римской империи (*Ibid.* P. 100–116, 122–123).

Согласно гипотезе о преемственности традиции, образ П. сохранялся и формировался гл. обр. в христ. общинах, к-рые возводили к апостолу свое происхождение (напр.: *Schröter e. a.* 2018. P. 6–7). Однако в крупных городах могли жить христиане, к-рые придерживались разных традиций. Так, в Эфесе, вероятно, существовали отдельные общины последователей П. и ап. Иоанна (*Schnackenburg R. Ephesus: Entwicklung einer Gemeinde von Paulus zu Johannes // BiblZschr.* 1991. Bd. 35. S. 41–64), и, возможно, представители др. направлений. С этим обстоятельством могли быть связаны особое внимание, к-рое уделяли П. одни малоазийские авторы (Поликарп Смирнский), и отсутствие упоминаний о нем у др. авторов (Папий Иерапольский; Поликрат Эфесский в: *Euseb. Hist. eccl.* 3. 31; см.: *Pani.* 1998. P. 210–213). Ряд исследователей объясняли это противоречие замещением традиции П. традицией ап. Иоанна (*Simonetti.* 1990; ср.: *Padovese.* 2002), другие полагали, что обе традиции существовали параллельно (*Trebilco P. The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius.* Tüb., 2004).

В нач. XXI в. объектом критики исследователей стала оценка раннехрист. восприятия образа П. путем его сопоставления с данными о жизни и учении апостола. Так, напр., Ферниш различал «исторического Павла» и «церковного Павла» (*Furnish.* 1994). По мнению Перво, образ «настоящего Павла» нельзя использовать в качестве критерия достоверности, т. к. он уже является «конструктом» (*Perwo.* 2010; ср.: *Marguerat.* 2013). Как справедливо отметил Уайт, раннехрист. авторы (Ириней, Тертуллиан) создавали образ «настоящего Павла», к-рый они считали достоверным, соответствующим исторической действительности (ср.: *Vollenweider S. Paul entre exegese // Paul.* 2004. P. 441–459). Принятые в историографии представления о «настоящем Павле» во многом восходят к Бауру, к-рый опирался на произвольно подобранный круг источников, интерпретированных в духе гегелевской диалектики и либеральной теологии. По убеждению Уайта,

«научный» образ П. не более достоверен, чем образ, воспринимавшийся ранними христианами. Поэтому исследователь предложил заменить «позитивистский» подход к проблеме новой методологией с применением концепции коллективной памяти и т. д. (*White.* 2014). Полемизируя с Уайтом, Кирк считал возможным использовать данные Посланий П. в сопоставлении с данными раннехрист. традиции, воспринимаемой как единое целое (*Kirk.* 2015. P. 22–24, 249–257; ср.: *White.* 2017. P. XVI). Другие исследователи поддерживают мнение о преемственности между «историко-критическим» и «каноническим» образами П., что позволяет изучать личность, деятельность и учение апостола сквозь призму их восприятия ранними христианами (*Schröter e. a.* 2018).

Проблемы раннехристианского антипаулинизма и рецепции богословского учения П. связаны с проблемой преемственности традиции. Согласно концепции «еретического пленения», ранняя Церковь отвергала важнейшие тезисы П., прежде всего тезис оправдания верой. Однако мн. исследователи полагают, что антипаулинизм II–III вв. восходил к полемике, к-рая велась еще при жизни П. Когда спор о соблюдении ритуальных предписаний закона утратил актуальность для Церкви, оппозиция учению П. сосредоточилась в маргинальных еретических группах (напр.: *Lüdemann.* 1983; *Padovese.* 2002; ср.: *Schröter e. a.* 2018). Возможно, мн. проявления неприязни к учению П. были реакцией на «радикальный паулинизм», т. е. крайне тенденциозное толкование Посланий апостола. Так, энкратит Юлий Кассиан запрещал продолжение рода, опираясь на 2 Кор 11. 3 (*Clem. Alex. Strom.* 3. 14. 94). По одной из версий, умеренные иудеохристиане в М. Азии с осторожностью относились к П., на к-рого ссылались их оппоненты — гностики и монتانисты (*Padovese.* 2002; ср.: *Simonetti.* 1990). Недоверие церковных авторов к учению П. можно объяснить тем обстоятельством, что богословская мысль, опиравшаяся на его Послания, зародилась у еретиков, в то время как область интересов церковных авторов ограничивалась рамками общих вероучительных принципов, этических норм и обрядности (*Dassmann.* 1979). Появление церковного догматического богословия, ос-

нованного на толковании Свящ. Писания, было ответом на теологические опыты Маркиона и гностиков (ср.: *Orbe A. La teologia dei secoli II e III: Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo. R., 1996². 2 vol.*). Т. о., до Иринея Лионского церковные авторы почти не интересовались богословским наследием П. (*Lindemann. 1979; Bovon. 2009*). Небольшое количество цитат в ортодоксальных текстах П. в. позволяет ряду исследователей сделать вывод о «формальном» отношении к Посланиям П. (в сочинениях доникейских авторов насчитывается ок. 27 тыс. отсылок к Посланиям, в основном после Иринея; более половины — у Оригена; см.: *Strawbridge. 2015. P. 10–12*). Ссылаясь на Послания при обосновании собственных тезисов, церковные писатели использовали высказывания П. в отрыве от первоначального контекста и без глубокого осмысления (*Verheyden J. «Authoritative Texts» and How to Handle Them: Some Reflections on an Ambiguous Concept and Its Use in 2nd-Century Christian Literature // Christianity in the 2nd Century: Themes and Developments / Ed. J. C. Paget, J. Lieu. Camb., 2017. P. 188–199; ср.: *Strawbridge. 2015*). Однако влияние Посланий П. не сводилось только к их цитированию. Высказывалось мнение, что раннехрист. авторы, воспринимая П. как толкователя Свящ. Писания («герменевтического наставника»), изучали ВЗ через его интерпретацию, что проявлялось в выборе тех же цитат и аллюзий, которые содержались в его Посланиях (*Lincicum D. Learning Scripture in the School of Paul: From Ephesians to Justin // The Early Reception. 2011. P. 148–170*) (см. также в ст. *Герменевтика библейская*).*

На изучение рецепции П. повлияла научная полемика о богословском содержании понятия паулинизм. Согласно Бауру и его последователям, центральное место в богословии П. занимала тема благодати и оправдания верой, которую игнорировали церковные раннехрист. авторы (см., напр., в: *Torrance Th. F. The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers. Edinb., 1948*). Переосмысление этого тезиса в трудах представителей «Новой перспективы» заставило историков вновь обратиться к вопросу об отношении церковных писателей к учению П. (ср.: *Wilhite. 2017. P. XIX*). По мнению совр. исследователей, церковные авторы принимали идею оп-

равдания верой, хотя не всегда выражали ее так же, как и П. (*Arnold. 2017*). Понимание мысли П. раннехрист. писателями, особенно Иустином, Иринеем и Тертуллианом, было ближе к «Новой перспективе», чем к традиц. протестант. толкованию: в законе Моисея П. выделял Десять заповедей, сохранявших значение для христиан, и ритуальные правила (обрезание, шаббат, кашрут, храмовый культ), к-рые были отменены с пришествием Христа и заключением Нового Завета (*Thomas. 2018*).

Исследователи выделяют различные аспекты влияния П. в раннем христианстве: сохранение и создание образов апостола; усвоение и интерпретацию его учения; формирование богословской традиции, восходящей к его Посланиям (*Furnish. 1994*). Рецепция включает «явные отсылки к личности Павла или цитаты из его Посланий... имплицитное обращение к темам, которые встречаются в сочинениях Павла и впоследствии обсуждались в раннехристианских текстах» (*Schröter e. a. 2018. P. 4*). Т. о., в рецепцию входят не только упоминания о П. и цитирование его Посланий, но и скрытые ссылки, аллюзии, иные признаки знакомства авторов с сочинениями П. и со сведениями о его деятельности. Наличие или отсутствие таких признаков во мн. текстах не очевидно и является предметом дискуссий (ср.: *Wilhite. 2017. P. XVIII–XIX*). Поскольку термин «рецепция» в значительной степени относится к лит-ре, некие исследователи предлагали использовать вместо него понятие «история влияния» (*effective history*) (*Kirk. 2015*).

Новозаветные тексты. Для реконструкции самых ранних этапов этой истории используют уже тексты, вошедшие в состав канона НЗ, но датируемые специалистами временем после П., т. е. признаваемые псевдоэпиграфическими и датируемые в большинстве случаев конц. I в. На последующую раннехрист. традицию оказал влияние образ апостола, представленный в его Посланиях (биографические данные, статус апостола, значение его учения; см., напр.: *Biographie und Persönlichkeit. 2005; Frey J. Das Selbstverständnis des Paulus als Apostel // Reception of Paul. 2018. P. 115–142; Schröter J. Sammlungen der Paulusbriefe und die Entstehung des neutestamentlichen Kanons // Ibid. P. 799–822*).

Совр. исследователи начинают историю рецепции П. с т. н. Второпавловых Посланий (Кол, Еф, 2 Фес). Тексты, написанные от имени П., были составлены ради сохранения и развития духовного наследия апостола и обращены к тем христианам, к-рые признавали его авторитет (см.: *Lindemann. 2018. P. 30–31*). Среди аспектов образа П. во Второпавловых Посланиях выделяются взаимосвязанные темы апостольского служения и страдания, которые были заимствованы из аутентичных Посланий (ср.: *MacDonald M. Y. 1988. P. 123–126*). П. представлен как «образцовый апостол», несущий христ. благовестие всем народам, «всей твари поднебесной» (Кол 1. 23); его окружают помощники, к-рым предстоит стать его преемниками в миссионерской деятельности (*Bormann L. Biographie und Rhetorik: Das Paulusbild der Deuteropaulinen // Reception of Paul. 2018. S. 143–174; ср.: Barrett. 2003*). П. возвещает человечеству спасительную «тайну» (Кол 1. 25–26), к-рую открыл ему Бог, и в то же время продолжает труды др. апостолов, от к-рых воспринял благовестие (*Marguerat. 2008*). В Послании к Ефессиям больше внимания уделено содержанию проповеди П., сделана попытка систематизации его учения (см., напр.: *Sterling. 2008*). Апостольское служение сопровождается страданиями проповедника, к-рые представлены как участие в страстях Христа: П. терпит притеснения и муки за все народы (Еф 3.1), за Церковь (Кол 1. 24) (*Furnish. 1994; Marguerat. 2008*).

В Пастырских Посланиях (1, 2 Тим, Тит) выделяются др. аспекты образа П.: единственный авторитетный источник церковной традиции, к-рую должны сохранять его преемники, а также зашитник истинной веры (напр.: *MacDonald M. Y. 1988. P. 203–207; Barrett. 2003; Aageson. 2008*). П. представлен как основатель и организатор христ. общин, Божиих «домохозяйств», в которых апостол следит за чистотой вероучения и поведением верующих (напр.: *Redalié Y. Paul après Paul: Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite. Gen., 1994; Aageson. 2008; Marguerat. 2008*). Содержанию христ. вероучения уделено мало внимания, наставления сводятся к разъяснению нравственных и дисциплинарных правил, призыву хранить истинную веру (ср.: *Furnish. 1994*).

Высказывалось мнение о том, что в Пастырских Посланиях в отличие от Второпапловых Посланий П. представлен как авторитетный наставник из прошлого, к-рый легитимировал обычаи, принятые в христ. общинах (см.: *Engelmann M. Unzertrennliche Drillinge?: Motivsemantische Untersuchungen zum literarischen Verhältnis der Pastoralbriefe*. B.; Boston, 2012. S. 433–435). Исследователи полагают, что в Пастырских Посланиях была впервые сделана сознательная попытка представить образ П. (*Lindemann. 1979. S. 44–49*), они свидетельствуют о формировании «агиографического» восприятия апостола (*Dassmann. 1979. S. 165–168; Herzer J. Paulustradition und Paulusrezeption in den Pastoralbriefen // Reception of Paul. 2018. P. 487–518*). В 1 Тим П. назван «первым из грешников» и первым человеком, получившим благодать от Бога (1 Тим 1. 12–16), ставшим «учителем язычников в вере и истине» (1 Тим 2. 7). В 2 Тим появляется также тема страданий апостола ради спасения «избранных» (2 Тим 2. 10); П. предстоит стать «жертвой» и получить «венец правды» (2 Тим 4. 6–8); по его примеру каждый христианин должен терпеливо переносить испытания, как «воин Иисуса Христа» (2 Тим 2. 3) (*Furnish. 1994; Marguerat. 2008*).

Вопрос о влиянии учения П. на Послание к Евреям остается дискуссионным: одни исследователи полагают, что это сочинение основано на Послании к Римлянам (*Rotschild C. K. Hebrews as Pseudepigraphon: The History and Significance of the Pauline Attribution of Hebrews*. Tübingen, 2009), другие отрицают к.-л. связь Послания с учением П. (*Grappe Ch. Hébreux et la tradition paulinienne // Reception of Paul. 2018. P. 461–484*). Допускается, что по образцу Посланий П. и под влиянием его учения было составлено 1-е Послание Петра (*Dassmann. 1979. S. 68–74; Lindemann. 1979. S. 252–261*; ср.: *Aejmelaeus A. Pauline Heritage in 1 Peter: A Study of Literary Dependence in 1 Peter 2. 13–25 // The Early Reception. 2011. P. 125–147*), однако мн. исследователи это отрицают (напр.: *Herzer J. Petrus oder Paulus? Studien über das Verhältnis des Ersten Petrusbriefes zur paulinischen Tradition*. Tübingen, 1998; ср.: *Lindemann. 2018. P. 43*). Во 2-м Послании Петра упоминается «возлюбленный брат наш Павел», обладавший «премудростью»;

автор предостерегает от ложного толкования его Посланий, в к-рых «есть нечто неудобовразумительное» (2 Петр 3. 15–16). Поскольку осуждается не учение апостола, а его ошибочная интерпретация, исследователи воспринимали эту фразу как апологию П. и утверждение его авторитета в церковной традиции (*Dassmann. 1979. S. 118–125; Lindemann. 1979. S. 91–97, 261–263; Idem. 2018. P. 43–46*). Вопрос об отношении к учению П. в Послании Иакова остается предметом дискуссии. По одной версии, автор Послания отрицательно воспринимал учение апостола (*Lindemann. 1979. S. 240–252; Lüdemann. 1983. S. 194–205*); по др. версии, он выступал против «ложного паулинизма» (*Dassmann. 1979. S. 108–118*); согласно 3-й т. зр., автор Послания Иакова не был знаком с учением П. (*Konradt M. Antipauliner oder Zeugen eines nichtpaulinischen Christentums? // Reception of Paul. 2018. P. 675–728*).

В кн. Деяний П. сопоставляется с ап. Петром, о к-ром речь идет в основном в 1-й части сочинения; затем место Петра в повествовании занимает П. (в Деян 13–28 описывается гл. обр. его служение). В совр. научной лит-ре по-прежнему преобладает т. зр., согласно которой параллели между деяниями обоих апостолов были призваны подчеркнуть их единство (Петр и П. обращались с проповедью к язычникам, чтобы объединить все народы во Христе) и преемственность благовестия от земного служения Христа до распространения христианства по всей ойкумене (*Clark. 2001*). Однако термин «апостолы» в Деяниях относится только к 12 ученикам Христа, свидетелям Его земной жизни (Деян 1. 13–26), хотя сам П. в Посланиях неоднократно называл себя апостолом (ср.: Деян 14. 4 и 14. 14, но с этими чтениями связаны смысловые и текстологические проблемы; см.: *Barrett C. K. A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*. Edinburgh, 1994. Vol. 1. P. 671–672, 678–679; *Pervo R. I. Acts: A Comment*. Minneapolis, 2009. P. 350). Исследователи считают, что автор Деяний мог стремиться представить П. как продолжателя миссии 12 апостолов, руководствуясь при этом апологетическими соображениями (*Zwierp. 2010. P. 161–175*). Т. о., П. приписывается двойственный статус: он был преемником апостолов, но Сам Бог призвал его и послал

проповедовать язычникам (ср.: *Marguerat. 2008*). Высказывалось предположение о том, что автор кн. Деяний имел в виду изменение статуса П.: сначала он принял благовестие от учеников Христа, чтобы передать его язычникам, но затем действовал независимо от апостолов, как посланник Божий и «свидетель перед всеми людьми» (Деян 22. 15) (*Moessner D. P. Luke's «Witness of Witnesses»: Paul as Definer and Defender of the Tradition of the Apostles – «from the Beginning» // Paul and the Heritage. 2012. P. 117–147*). Согласно др. мнению, в Деяниях П. изображен как самостоятельный проповедник, не зависевший от 12 апостолов, основатель Церкви среди язычников (*Lindemann. 1979. S. 49–68*). Поэтому П. назван «избранным сосудом» Господа, которому было поручено «возвещать имя Мое перед народами и царями и сынами Израилевыми» (Деян 9. 15). Он принял «служение... от Господа Иисуса, проповедовать Евангелие благодати Божией... возвещать... всю волю Божию» (Деян 20. 24, 27) и стал вестником «спасения Божия язычникам» (ср.: Деян 28. 28; 13. 2, 46–47; 22. 21; 26. 16–18). Распространение благовестия преимущественно описывается как результат деятельности П., при этом внимание автора к миссии апостола определяется ее значением в истории христ. проповеди (напр.: *Lindemann. 1979. S. 49–68; Furnish. 1994; Barrett. 2003; Buttica S. Paul et la mémoire lucanienne des origines // Reception of Paul. 2018. P. 411–442*). Описание служения П. позволяет раскрыть смысл христианства – новой религии, в к-рой духовное наследие ВЗ совмещалось с рим. универсализмом (*Marguerat. 2013. P. 22–47*).

Подчеркивается, что в кн. Деяний поведение П. представлено как пример для верующих: он без колебаний ответил на призыв Бога, раскаялся и полностью изменил свою жизнь, чтобы смиренно выполнять порученную ему миссию, несмотря на трудности и опасности. Примером для самого П. было земное служение Христа (*Landolt J.-F. «Be Imitators of Me, Brothers and Sisters» (Philippians 3. 17): Paul as an Exemplary Figure in the Pauline Corpus and the Acts of the Apostles // Paul and the Heritage. 2012. P. 290–317*). Прототипический характер имеет обращение П., о к-ром повествуется 3 раза (Деян 9. 1–19; 22. 1–21; 26. 4–20): от-

вечая на призыв Бога, человек познаёт истину и обретает веру (*Marguerat*. 2013. Р. 33–37).

Апостольская проповедь в Деяниях связывается со страданиями проповедника (Деян 9. 15–16); готовность П. умереть «за имя Господа Иисуса» (Деян 21. 13) придает его образу героические черты. В этом христиане также должны были следовать примеру апостола, т. к. всем верующим надлежало претерпеть «многие скорби» (Деян 14. 22). На божественное покровительство праведнику указывали чудеса, к-рые в то же время представлены как знак апостольского служения. Описание чудес П. в Деяниях призвано продемонстрировать наступление эпохи спасения и искупления человечества (*Schreiber*. 1996).

Вопрос о соответствии богословия Деяний учению П., изложенному в Посланиях, остается предметом дискуссии (см. посвященный этой проблеме сб.: *Paul and the Heritage of Israel*. 2012). Хотя автор Деяний должен был знать Послания П., признаки их использования отсутствуют. Возможно, в этом не было необходимости, т. к. автор либо был лично знаком с П., либо опирался на устные рассказы (*Dassmann*. 1979. S. 22–34; *Marguerat*. 2008). По др. версии, автор Деяний стремился поведать о событиях жизни П., к-рые не были упомянуты в Посланиях, чтобы дополнить представленный в них образ апостола (*Jervell*. 1979; *Lindemann*. 1979. S. 163–173; ср. мнение о том, что Деяния могли выполнять функцию справочника и исторического комментария к сб. Посланий — *Childs*. 2008. Р. 230–231, 250–251; отвергает такое предположение — *Mount*. 2002. Р. 172). Еще одно объяснение сводится к тому, что автор изображал П. скорее как героического проповедника, избранного Богом для спасения язычников, чем как духовного мыслителя и богослова (*Furnish*. 1994; *Sterling*. 2008; ср.: *Lindemann*. 2018. Р. 37–40). По мнению Д. Маргера, Деяния соответствуют «биографическому» направлению восприятия апостола, тогда как Послания П. представляют «документальное», а Пастырские Послания — «наставническое» направление (*Marguerat*. 2013. Р. 44, 46). Среди исследователей существует и гиперкритическое направление, к-рое рассматривает образ П. в Деяниях как «конструкт», созданный на ос-

нове скудных преданий об апостоле. Согласно этой т. зр., вымышленное описание миссии П., к-рой отведено центральное место в истории распространения благовестия, было призвано продемонстрировать отличие христианства от иудейской религ. традиции и его совместимость с греко-римской культурой (напр.: *Mount*. 2002. Р. 105–162).

Внимание исследователей привлекали нек-рые расхождения между Посланиями П. и кн. Деяний (см.: *Flichy O. The Paul of Luke: A Survey of Research* // *Paul and the Heritage*. 2012. Р. 18–34). Баур объяснял их стремлением автора кн. Деяний сгладить противоречия между петринистами и паулинистами, чтобы создать впечатление единства мнений среди апостолов (ср.: *Lüdemann*. 1983). Нек-рые совр. исследователи объясняют несогласованность Деяний с Посланиями жанровыми особенностями текстов, их специфическими целями и задачами (*Marguerat*. 2008) или отрицают наличие существенных противоречий (*Porter*. 1999. Р. 187–206; *Idem*. *The Portrait of Paul in Acts* // *The Blackwell Companion to Paul*. Oxf., 2011. Р. 124–138). Выделяются параллели между Деяниями и Пастырскими Посланиями, которые продолжают тему организации христ. общин, основанных П.; среди общих мотивов — апостольское служение, связанное со страданиями, и морально-этическое учительство П. (*Schröter J. Paul the Founder of the Church* // *Paul and the Heritage*. 2012. Р. 195–219).

1-е послание Климента. Самый ранний источник вне НЗ, в котором приведены сведения о П., — послание, составленное от имени Римской Церкви в адрес Церкви Коринфской (обычно датируется кон. I в.; см. в ст. *Климент*, смпч., еп. Римский). Призывая коринфских христиан прекратить междоусобные распри и восстановить порядок в общине, автор послания приводит примеры негативных последствий «ревности и зависти» (ζηλος καὶ φθονος), заимствованные из ВЗ, затем переходит к «достойным примерам нашего поколения»: «величайшие и праведнейшие столпы» (οἱ μέγιστοι καὶ δικαιοτάτοι στῦλοι), «добрые апостолы» (τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλους) Петр и П. подвергались гонениям и погибли, вслед за ними было убито «великое множество избранных... среди нас» (ἐν ἡμῖν). По причине

ревности и раздоров (διὰ ζήλον καὶ ἔριν) П. «указал путь к награде за терпение» (ὑπομονῆς βραβεῖον ἔδειξεν): хотя его заковывали в цепи 7 раз, ссылали и побивали камнями, он проповедовал на Востоке и на Западе, «научил праведности целый мир и достиг пределов Запада» (δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν). Затем П. «принес свидетельство перед властями» (μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων), освободился от «этого мира» и был перенесен в «святое место», став «величайшим примером терпения» (ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός) (*Clem. Rom.* Ep. I. ad Cor. 5. 5–6. 1). В др. месте автор указывает на «послание блаженного апостола Павла» (τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου), которое тот написал коринфянам «в начале [проповеди] Евангелия» (*Ibid*. 47. 1).

Панегирическая характеристика П. в послании содержит образы, к-рые присутствуют и в новозаветных текстах: П. представлен как апостол всего мира, его миссия сопровождалась тяжкими испытаниями, к-рые он мужественно перенес и в результате «приобрел добрую славу за свою веру». П. описывается одновременно как жертва человеческих пороков (ревности, зависти, недоброжелательства) и как образец достойного поведения (*Dassmann*. 1979. S. 95–98). Описание его подвигов содержит мотивы состязания (пострадавшие праведники названы «борцами» (ἀθλητάς)), стойкости перед лицом испытаний и эсхатологической награды. Руководствуясь героическим поведением П. и др. праведников, адресаты послания должны были прекратить распри и восстановить единство общины (*Löhr*. 2001). Нек-рые мотивы скорее всего были заимствованы из греко-рим. философии (*Dassmann*. 1979. S. 77–98) и имели соответствия в 4-й Маккавейской книге (см.: *Kirk*. 2015. Р. 59–73). Кроме апостольского служения и страданий П. упоминаются его усилия по разрешению конфликта между коринфскими христианами (*Clem. Rom.* Ep. I. ad Cor. 47. 1–4). Высказывалось мнение о том, что порядок перечисления апостолов должен указывать на более важное значение Петра по сравнению с П. (*Beyschlag*. 1966. S. 280), но эта т. зр. не получила поддержки исследователей: в послании П. воспринимается как равный

Петру (*Dassmann*. 1979. S. 95–98; *Pani*. 2000), подвигам П. уделено больше внимания, чем подвигам ап. Петра, что может указывать на особое уважение к П. рим. христиан (*Lindemann*. 1979. S. 72–82; *Idem*. 2005).

Послание Климента является важным источником сведений о деятельности П. Упоминание о проповеди апостола в зап. части Римской империи, вплоть до «пределов Запада», иногда рассматривается как свидетельство посещения им Испании. Одни исследователи высказывались в пользу этой версии, другие — против нее (подробнее см.: Pau, Fructuós i el cristianisme. 2010; *The Last Years*. 2015). В Послании Климента впервые упоминается гибель П., очевидно в Риме (уточнение «среди нас» относится к «избранным», к-рые пострадали в столице после Петра и П., но вполне может относиться и к самим апостолам; подробнее см.: *Löhr*. 2001). Эвфемизмы использованы скорее всего намеренно, чтобы отвлечь внимание от факта казни П. как преступника по приговору рим. властей и в то же время подчеркнуть, что смерть стала для него освобождением и началом вечной жизни с Богом (*Eastman*. 2017. P. 1–7). По мнению одних исследователей, автор послания считал причиной гибели апостолов Петра и П. козни иудеев (*Tajra*. 1994. P. 76–84) или иудеохристиан (*Barrett*. 2003. P. 162–163); по др. версии, поводом для репрессий стали распри между римскими христианами (*Eastman*. 2014). Возможно, П. подразумевается в сообщении о том, что «наши апостолы» (οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν) по повелению Христа учредили руководящие должности в общинах и определили порядок их замещения (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor 42. 1–5; 44. 1–2; см.: *Moriarty W.* 1 Clement's View of Ministerial Appointments in the Early Church // *VChr*. 2012. Vol. 66. P. 115–138).

Автор Послания Климента был знаком с Первым посланием к Коринфянам, на к-рое он указывал своим адресатам (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor 47. 1). Высказывалось мнение о том, что др. Послания П. не были ему известны (*Schneemelcher*. 1964), однако большинство исследователей считают, что он знал также Послание к Римлянам (*The NT in the Apostolic Fathers*. Oxf., 1905. P. 37–55; *Lindemann*. 1979. S. 177–199; *Löhr*. 2001), содержание к-рого могло быть известно ему из устной традиции (*Kirk*.

2015. P. 32). Кроме того, в Послании Климента есть параллели с Посланием к Евреям (*Gregory A. F.* 1 Clement and the Writings that Later Formed the New Testament // *The Reception*. 2005. P. 129–157). Некоторые исследователи усматривали в Послании Климента признаки знакомства автора с Посланиями к Ефессянам (*Aland*. 1979), к Галатам и к Филиппийцам (*Padovese*. 2002); автору могли быть известны также Второе послание к Коринфянам, Послания к Колоссянам и Пастырские Послания (*Dassmann*. 1979. S. 79–83; др. исследователи исключают 2 Тим — *Rothschild*. 2017). Предположение, что автор знал все Послания П., кроме 1, 2 Фес и Флп (*Hagner*. 1973), большинство исследователей отвергают (см. обзор мнений: *Verheyden*. 2018). Трудности в определении круга Посланий, известных автору, связаны с отсутствием точных цитат (*Dassmann*. 1979. S. 80–83). Свободное обращение с Посланиями можно объяснить тем, что автор и адресаты были хорошо знакомы с текстами и могли распознать скрытые цитаты и аллюзии, к-рые в Послании Климента нередко приводятся с искажением смысла и без внимания к первоначальному контексту (*Verheyden*. 2018. P. 555–578). Одни исследователи полагали, что Послание Климента повторяло композиционные и стилистические особенности Первого послания к Коринфянам (*Rothschild*. 2017), другие отрицали влияние Посланий П. на лит. форму Послания Климента (*Burnet*. 2003. P. 294–301, 325).

Богословие Послания Климента не вполне соответствует учению П. На этом основании Гарнак относил послание к текстам «клементинско-римского» направления, на к-рые не повлияло богословие П. (см.: *Markschies*. 2013); другие исследователи считали его автора «умеренным» иудеохристианином (напр.: *Beyerschlag*. 1966). Обильное цитирование ВЗ и уважительное отношение к иудейской традиции в послании совмещаются с влиянием греч. философии (см.: *Encounters with Hellenism: Studies on the First Letter of Clement* / Ed. C. Breytenbach, L. L. Welborn. Leiden; Boston, 2004), поэтому исследователи усматривали в нем свидетельство эклектичного мировоззрения ранних рим. христиан (*Dassmann*. 1979. S. 83–95). Поверхностное восприятие учения П. накладывалось

в нем на «ревностную приверженность иудейской традиции» (*Simionetti M.* Il Vangelo e la storia: Il cristianesimo antico (secoli I–IV). R., 2010. P. 106). Согласно посланию, человек оправдывается «делами, а не словами» (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 30. 3), хотя далее сказано, что оправдание возможно только благодаря вере, но не благодаря мудрости и добрым делам (*Ibid.* 32. 4). В связи с этим высказывалось мнение, что автор послания «искажал» взгляды П. (*Lüdemann*. 1983. S. 202–203), т. к. плохо в них разбирался, несмотря на попытки следовать учению апостола (*Lindemann*. 1979. S. 196–199; *Idem*. 2005), или же просто не интересовался богословским содержанием Посланий П. (*Lieu*. The Battle. 2010). По др. версии, автор разделял учение П. об оправдании верой, но полагал, что добрые дела являются проявлением веры (*Arnold*. 2017. P. 27–44, 184–185).

Послания Игнатия Антиохийского. В 7 посланиях «средней редакции», к-рые обычно рассматриваются как аутентичные (наиболее распространенная датировка — 1-я четв. II в.), сщмч. Игнатий дважды упоминает П. Обращаясь к ефесским христианам, он утверждает, что они «всегда были в согласии с апостолами силой Иисуса Христа». Игнатий образно называет своих адресатов «дорогой умерщвляемых за Бога, посвященными [в таинство] вместе с Павлом, освященным за свидетельствованным, по праву благословенным» (Παύλου σμῦστα, τοῦ ἡγιασμένου, τοῦ μαρτυρημένου, ὁζιομακρίστου), к-рый вспоминает эфесских христиан «в каждом послании во Христе Иисусе». Направляясь в Рим и ожидая смертного приговора, Игнатий выражает желание достигнуть Бога вслед за П. (т. е., как и он, принять мученическую кончину) (*Ign.* Ep. ad Eph. 11. 2 — 12. 2). Убеждая рим. христиан не препятствовать его казни, он сопоставляет себя с их наставниками Петром и П.: «Они апостолы, а я осужденный; они свободны, а я все еще раб»; однако Игнатий надеется быть казненным и, подобно апостолам, воскреснуть свободным во Христе (*Idem*. Ep. ad Rom. 4. 3).

Фактические сведения о П. у Игнатия ограничиваются упоминанием о Послании к Ефессянам и указанием на проповедь апостола в Риме вместе с Петром. Сравнение эфес-

ской общины с дорогой, по которой шествовали мученики, могло быть связано с посещением города апостолом или с неизвестными ныне событиями. Хвалебные эпитеты П. лишены конкретности (Lindemann. 1979. S. 82–87). Обычно Игнатий упоминает апостолов во мн. числе, иногда как «совет» или «коллегия» (συνεδρίου τῶν ἀποστόλων — Ign. Ep. ad Magn. 6. 1; σύνδεσμον ἀποστόλων — Idem. Ep. ad Trall. 3. 2), рассматривая их как связующее звено между Христом и современной ему Церковью. Прямые указания на миссионерскую деятельность П. отсутствуют, хотя Игнатий вспоминает апостола как наставника христиан Рима и Эфеса. Значимым аспектом образа П. для Игнатия были его страдания, с которыми и связаны хвалебные эпитеты (ср.: Dassmann. 1979. S. 147–149). Как и в 1-м послании Климента, мученическая смерть воспринимается как освобождение и соединение с Богом. При этом Игнатий по-новому интерпретирует взаимосвязанные темы апостольского служения и страдания, рассматривая их как проявление «ученичества» — добродетельной жизни и смиренного перенесения испытаний вплоть до соединения с Богом. Принятие смерти за Бога лишь увенчивает христ. «ученичество» (на это указывает, в частности, эпитет «засвидетельствованный» (μεμαρτυρημένος), к-рый относится не к гибели апостола, а к его жизненному пути; ср. «добрую славу» П. в Послании Климента). Претерпевая притеснения и направляясь на казнь, Игнатий постепенно становится учеником (μαθητής) Христа, однако истинным учеником он сможет стать только тогда, когда достойно завершит свое земное служение (Ign. Ep. ad Eph. 1. 2; 3. 1; Idem. Ep. ad Magn. 9. 1; Idem. Ep. ad Trall. 5. 2; Idem. Ep. ad Rom. 4. 2; 5. 1, 3; см.: Stoops R. F. If I Suffer...: Epistolary Authority in Ignatius of Antioch // HarvTR. 1987. Vol. 80. P. 161–178; Eastman. 2017. P. 7–14). Т. о., Игнатий воспринимал П. как образцового ученика, к-рый отдал жизнь за Бога и указал путь др. христианам. Руководствуясь примером П., он намеренно уподоблял себя апостолу (Rathke. 1967. S. 98; Kirk. 2015. P. 74–87). Это позволяло Игнатию представлять себя духовным наследником П. и опираться на авторитет апостола, когда он, уничижая себя и в то же время утверждая свое достоинство,

давал советы и указания христ. общинам (Stoops R. F. If I Suffer... // HarvTR. 1987. Vol. 80. P. 161–178; Reis D. M. Following in Paul's Footsteps: Mimesis and Power in Ignatius of Antioch // Trajectories. 2005. P. 287–305; ср.: Merz. 2004. S. 147–155).

Послания П. оказали заметное влияние на Игнатия, прежде всего с т. зр. формы и стиля его сочинений (Burnet. 2003. P. 339–355), однако вопрос об использовании конкретных Посланий остается дискуссионным. Несмотря на наличие общих мотивов и многочисленных лексических параллелей (Rathke. 1967. S. 60–63), Игнатий не приводит точных цитат. Поэтому, хотя он упоминает «все послания» П. (Ign. Ep. ad Eph. 12. 1), высказывалось мнение, что он их не читал (Schneemelcher. 1964). Большинство исследователей полагают, что Игнатий был знаком с Первым посланием к Коринфянам. Возможно, он знал также Послание к Ефессянам (Aland. 1979) и по его образцу составил свое послание к Эфесской Церкви (Norelli E. La tradition paulinienne dans les lettres d'Ignace // Receptions of Paul. 2018. P. 519–552). На знакомство Игнатия с Посланиями к Ефессянам и к Римлянам могут указывать совпадения в лексике (Rathke. 1967. S. 23–41). Др. исследователи считают, что с высокой степенью вероятности Игнатий знал также Первое и Второе послания к Тимофею (The NT in the Apostolic Fathers. Oxf., 1905. P. 64–73; Foster P. The Epistles of Ignatius of Antioch and the Writings that Later Formed the NT // The Reception. 2005. P. 159–186; об использовании им Пастырских Посланий см.: Merz. 2007). Т. о., невозможно определить, какие именно Послания П. читал Игнатий, хотя он был знаком с Первым посланием к Коринфянам и, вероятно, с Посланиями к Ефессянам и к Тимофею (Dassmann. 1979. S. 129–135; Lindemann. 1979. S. 199–216).

Учение П. было для Игнатия важнейшим источником и образцом христ. богословия (Bultmann. 1953; Rathke. 1967; Mitchell. 2006). Однако конкретные проявления влияния и заимствований остаются предметом дискуссий, что позволило гиперкритически настроенным исследователям сделать вывод о полном несоответствии богословия Игнатия учению П. (Schneemelcher. 1964). Исследователи указывали на то, что Игнатий обычно использовал бого-

словские категории П., но прямо об этом не заявлял (Lindemann. 2005). Зависимость Игнатия от П. наиболее заметна в христологии, экклезиологии, сакраментологии и этике (Dassmann. 1979. S. 135–147), однако высказывалось мнение о том, что Игнатий поверхностно воспринимал учение П. и смешивал его с др. традициями христ. богословия (Lindemann. 1979. S. 216–221; Idem. 2005). Вероятно, Игнатий не разделял доктрину П. об оправдании верой (напр.: Bultmann. 1953; аргументы против этой т. зр. см.: Arnold. 2017. P. 45–76, 185–186). В частных вопросах между богословием П. и богословием Игнатия также есть различия, напр. в учении о соединении верующего со Христом (Downs D. J. The Pauline Concept of Union with Christ in Ignatius of Antioch // The Apostolic Fathers. 2017. P. 143–161), в отношении к страданию христианина (Still T. Ignatius and Paul on Suffering and Death // Ibid. P. 136–142), в представлении о власти епископа, хранителя истинного учения, как об основе единства христиан (Smith C. B. Ministry, Martyrdom, and Other Mysteries: Pauline Influence on Ignatius of Antioch // Paul and the 2nd Century. 2011. P. 37–56).

Послание Поликарпа Смирнского. В этом послании, адресованном Филиппийской Церкви (вероятно, в 10-х гг. II в.), П. упоминается 4 раза. В начале послания сщмч. Поликарп заявляет, что не может сравниться мудростью с «блаженным и прославленным Павлом» (τοῦ μακαρίου καὶ ἐνδόξου Παύλου), к-рый лично наставлял филиппийских христиан и затем писал им Послания. Изучая их, христиане укрепляются в вере, к-рую принес им апостол (Polycarp. Ad. Phil. 3. 2). В качестве примеров «совершенного терпения» (πάσας ὑπομονήν) Поликарп называет поведение Игнатия и др. пострадавших христиан, а также «самого Павла и остальных апостолов» (ἐν αὐτῷ Παύλῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις): они провели жизнь «в вере и праведности» (ἐν πίστει καὶ δικαιοσύνῃ), пострадали с Господом и ныне находятся с Ним в «подобном им месте» (Ibid. 9. 1–2). Далее Поликарп вновь упоминает о проповеди «блаженного Павла» в Филиппах, о Послании к Филиппийцам и подчеркивает, что апостол хвалил их «во всех Церквах» (Ibid. 11. 2–3).

В Послании Поликарпа, как и в Посланиях Игнатия, П. — единственный из апостолов, названный по имени. Это могло быть связано не столько с особым статусом П., сколько с обстоятельствами составления послания, т. к. Поликарп обращался к членам Церкви, к-рую основал апостол (Holmes. 2011). В изображении П. выделяются 3 аспекта: духовный наставник, праведник и образец для христиан. Особое внимание Поликарп уделял значению проповеди апостола и его Посланий, на к-рые он открыто ссылается («так учит Павел» — *sicut Paulus docet*; см.: Lindemann. 1979. S. 87–91). Учение П. содержало достоверную и спасительную истину, его жизнь была примером праведного поведения, смысл к-рого Поликарп разъяснял своим адресатам. Праведность связана со страданием и смертью ради Бога, награда за нее — вечная жизнь с Ним (Oakes P. Leadership and Suffering in the Letters of Polycarp and Paul to the Philippians // *Trajectories*. 2005. P. 353–373). Вспоминая устную проповедь П. и его Послания, христиане должны были подражать его стойкости и его отречению от мира, чтобы спастись и жить с Богом (Kirk. 2015. P. 88–99; Eastman. 2017. P. 14–16).

Послания П. были важнейшим источником цитат, аллюзий и лит. реминисценций в Послании Поликарпа (Berding. 2002). Он упоминал Послание к Филиппийцам и цитировал Первое послание к Коринфянам. Также можно предположить знакомство Поликарпа с Посланиями к Римлянам, к Галатам и к Ефесянам (Dassmann. 1979. S. 153–155). Согласно др. т. зр., кроме Первого послания к Коринфянам он знал Послание к Ефесянам и скорее всего Первое и Второе послания к Тимофею; вероятно использование Посланий к Римлянам, к Галатам и к Филиппийцам, менее вероятно — Второго послания к Коринфянам и Второго послания к Фессалоникийцам, а также Посланий к Колоссянам и к Евреям (Holmes M. W. Polycarp's Letter to the Philippians and the Writings that Later Formed the New Testament // *The Reception*. 2005. P. 187–227; *Idem*. 2011). Есть и др. мнения о знакомстве Поликарпа с Посланиями; в частности, одни исследователи полагают, что он читал Послание к Филимону (Berding. 2002; Hartog. 2002), другие считают это маловероятным (Aageson. 2008). Возможно, Поликарп знал все

Послания П., кроме Посланий к Колоссянам, к Филимону и к Титу и Первого послания к Фессалоникийцам (Dehandschutter. 1989), или же все, кроме Послания к Филимону (Pani. 1998. P. 208–210). Предположение о том, что Поликарп был автором Пастырских Посланий (Campenhausen H., von. Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe. Hdb., 1951), большинство совр. исследователей отвергают, хотя эти Послания оказали на него существенное влияние (Merz. 2004. S. 114–140). Как и более ранние христ. авторы, Поликарп свободно обращался с текстом Посланий: он заимствовал из них подходящие высказывания, чтобы выразить и обосновать собственные идеи, не считаясь с исходным контекстом и даже со смыслом цитат (Holmes. 2011. P. 57–69; ср.: Schneemelcher. 1964). Скорее всего он цитировал Послания по памяти, не обращаясь к письменным текстам (Polycarp's Epistle to the Philippians and the Martyrdom of Polycarp / Ed. P. Hartog. Oxf., 2013. P. 63).

Признавая вероучительный и праведный авторитет П., Поликарп, однако, не использовал его сочинения как лит. образец (Burnet. 2003. P. 370–375) и не во всем разделял его учение (Dassmann. 1979. S. 156–158; ср.: Campenhausen. 1968; Lindemann. 1979. S. 221–232). Он иначе определял соотношение веры и добрых дел в спасении, в описании праведного поведения придавал особую важность добродетелям и усердию человека. В этом Поликарп следовал др. традиции, представленной Евангелием от Матфея, Первым посланием Петра и Посланием Иакова (Holmes. 2011). В церковной традиции, начиная с Иринея Лионского, Поликарпа представляли как ученика ап. Иоанна (или Пресвитера Иоанна) (см.: Polycarp's Epistle to the Philippians and the Martyrdom of Polycarp. Oxf., 2013. P. 11–16). Однако он в большей степени опирался на учение П., чем на богословие Иоанна (Berding. 2007), т. о. совмещая обе традиции (Wilhite D. E. Polycarp's Reception of Paul and Rhetorical Structure: Can One Inform the Other? // *The Apostolic Fathers*. 2017. P. 203–232).

Другие христианские сочинения II в. Во мн. текстах этого времени П. не упоминается; вопросы, связанные с использованием отдельными авторами его Посланий и влиянием его учения, остаются предметом полемики. Так, в Послании Вар-

навы нет признаков знакомства автора с Посланиями П. Высказывалось мнение, что автору послания были известны отдельные аспекты его учения, но скорее всего из устной традиции (Paget J. C. The Epistle of Barnabas and the Writings that Later Formed the NT // *The Reception*. 2005. P. 229–249; *Idem*. Paul and the Epistle of Barnabas // *The Apostolic Fathers*. 2017. P. 79–100; см. также: Lindemann. 2018. P. 55–56). Мн. исследователи полагают, что во Втором послании Климента нет признаков влияния доктрины П. (Lindemann. 1979. S. 263–272; Gregory A. F., Tuckett Ch. M. 2 Clement and the Writings that Later Formed the NT // *The Reception*. 2005. P. 251–292; Foster P. The Absence of Paul in 2 Clement // *The Apostolic Fathers*. 2017. P. 61–78); по др. версии, автор послания скорее всего был знаком с Посланием к Ефесянам (Muddiman J. The Church in Ephesians, 2 Clement, and the Shepherd of Hermas // *Trajectories*. 2005. P. 107–121; Kelhoffer J. A. The Ecclesiology of 2 Clement 14: Ephesians, Pauline Reception, and the Church's Preexistence // *Receptions of Paul*. 2018. P. 377–408).

Особое внимание исследователей привлекало отсутствие упоминаний о П. в текстах, к-рые обычно связывают с различными направлениями иудеохрист. традиции. Так, признаков влияния П. нет в «Дидахе»; в «Пастыре» Ермы могут содержаться параллели с Посланиями П., но их недостаточно для того, чтобы сделать определенные выводы (см., напр.: Jefford. 2017. P. 49–52). В сохранившихся фрагментах текстов Папия Иерапольского не упоминаются ни П., ни Евангелие от Луки, ни кн. Деяний. Мн. исследователи, начиная с Баура, объясняли это враждебным отношением Папия к личности и к духовному наследию апостола. Высказывалось мнение, что Папий выступал против восприятия П. как апостола греко-рим. мира, противопоставляя ему «истинного» апостола — Петра (Elmer. 2014). Однако сохранившиеся фрагменты сочинения не позволяют с уверенностью определить позицию Папия (Jefford. 2017. P. 47–49). Это относится и к сочинению Гегесиппа; в отрывках этого сочинения нет упоминаний о П., но нет и оснований считать, что Гегесипп был антипаулинистом (Lindemann. 1979. S. 293–296; Lüdemann. 1983. S. 212–227). Отсутствие име-

ни П. среди имен апостолов и мучеников, перечисленных в Послании Поликрата Эфесского (*Euseb. Hist. eccl.* 3. 31; 5. 24), можно объяснить не только неприязненным отношением к апостолу (*Padovese.* 2002), но и тем обстоятельством, что Поликрат называл только тех святых, к-рые были похоронены в М. Азии (ср. свидетельство клирика Гая (ок. 200) о могилах апостолов Петра и П., основателей Римской Церкви — *Euseb. Hist. eccl.* II 25. 6–7). В то же время свт. Мелитон Сардский был знаком с учением П. и, вероятно, использовал Послания к Римлянам и к Галатам (*Thomas.* 2018. P. 181–188; ср.: *Dassmann.* 1979. S. 286–292). П. упоминается в эпитафии равноап. Аверкия Иерапольского; текст испорчен, но из него можно понять, что П. (т. е., вероятно, его Послания) сопровождал Аверкия в странствиях по христ. общинам Римской империи (πάντη δ᾽ ἔσχον συνο[...]. Παῦλον ἔσωθεν — Die Grabschrift des Aberkios / Hrsg. W. Lüdtke, Th. Nissen. Lpz.; B., 1910. S. 39–40).

Исследователи указывали на то, что отсутствие упоминаний о П. не всегда можно рассматривать как признак незнакомства с его Посланиями или несогласия с его учением (*Pervo.* 2010. P. 198; *Lindemann.* 2018. P. 27). Однако отношение к апостолу апологета мч. Иустина Философа не получило удовлетворительного объяснения. Иустин не упоминал П. и не ссылался на его Послания (*Foster P. Justin and Paul // Paul and the 2nd Century.* 2011. P. 108–125; см. также: *Lindemann.* 2018. P. 56–57). При этом он неоднократно упоминал апостолов — свидетелей земного служения Христа, которые проповедовали всем народам; их воспоминания содержатся в Евангелиях; из числа апостолов Иустин называл Петра, Иакова, Иоанна (*Iust. Martyr.* I Apol. 42, 44, 49–50, 66–67; *Idem.* Dial. 42, 81, 100–107, 109–110). Неясно, почему Иустин умалчивал о деятельности П. Проблема осложняется тем обстоятельством, что апологет, по мнению ряда специалистов, был знаком с учением П. (*Lindemann.* 1979. S. 353–367), и в частности принимал его доктрину об оправдании верой (*Arnold.* 2017. P. 154–182, 187; ср.: *Pervo.* 2010. P. 195–196). Согласно традиц. т. зр., Иустин избегал упоминать о П. из-за того, что Послания апостола использовали маркиониты и др. еретики (напр.: *Lindemann.* 1983.

S. 208–211; *Barrett.* 2003. P. 166–167). Др. объяснения сводятся к тому, что ссылки на П. не отвечали задачам Иустина и не соответствовали особенностям лит. жанра апологии (см.: *White.* 2014. P. 30–31). Некоторые апологеты цитировали Послания П. (1, 2 Кор) со ссылками на «апостола», напр. Афинагор (κατὰ τὸν ἀπόστολον — *Athenag.* De resurrect. 18) и автор Послания к Диогнету (*Diogn.* 12. 5). В этом послании исследователи обнаруживают аллюзии на др. сочинения П. и признаки влияния его учения (*Bird M. F. The Reception of Paul in the Epistle to Diognetus // Paul and the 2nd Century.* 2011. P. 70–90; см. также: *Lindemann A. Paulinische Theologie im Brief an Diognet // Kerygma und Logos: FS C. Andersen / Hrsg. A. M. Ritter. Gött., 1979. S. 337–359*), в т. ч. учения об оправдании верой (*Arnold.* 2017. P. 77–103, 186). Ермий Философ начал соч. «Осмеяние языческих философов» с цитаты из П. (1 Кор 3. 19), к-рого он называл «блаженным апостолом» (Παῦλος ὁ μακάριος ἀπόστολος — *Doxographi Graeci / Ed. H. Diels. B., 1965⁴. P. 651*). Свт. Феофил Антиохийский был знаком с Посланиями П.; цитаты из Послания к Римлянам и из Первого послания к Тимофею вводятся ссылкой на «божественное слово» (κελεύει ἡμᾶς ὁ Θεὸς λόγος... καὶ διδάσκει — *Theoph. Antioch.* Ad Autol. 3. 14). Возможно, апологет рассматривал Послания П. как Свящ. Писание, наравне с ВЗ и Евангелиями (см.: *Zeegeers-Vander Vorst N. Les citations du NT dans les Livres a Autolycus de Théophile d'Antioche // StPatr.* 1975. Vol. 12. P. 371–381). Подобное отношение к Посланиям предполагается в апологии Аполлония: вероятные заимствования (Гал, Рим, 1 Кор, 1 Фес, 1 Тим?) сопровождаются ссылками на «божественные Писания», «праведную заповедь», «повеление и заповедь Божию» (*Acta Apollonii.* 9. 26; см.: *СДХА.* С. 396–397, 400–401).

Маркион. Сторонники концепции «еретического пленения» считали, что Послания П. были важнейшим источником вдохновения для неортодоксальных течений в христианстве. Поэтому Тертуллиан с иронией называл П. «апостолом еретиков» (*haeticorum apostolus* — *Tertull. Adv. Marcion.* 3. 5. 4). Совр. исследователи признают, что учение и деятельность ересиарха Маркиона (сер. II в.) оказали существенное влияние на вос-

приятие П. в ортодоксальном христианстве. О характере доктрины Маркиона и отдельных ее аспектов известно благодаря сочинениям церковных полемистов, к-рые не всегда понимали богословские принципы Маркиона и его герменевтические критерии. В связи с его деятельностью впервые упоминается сборник Посланий П., к-рый входил в составленный им канон НЗ. Возможно, сборник существовал и ранее, а Маркион приспособил его для своих целей (*Schmid.* 1995. S. 296; *Moll.* 2010. P. 87–88; ср.: *Lieu.* 2015. P. 239–242). В канон Маркиона входили Евангелие (т. е. Евангелие от Луки) и Апостол (10 Посланий П., начиная с Послания к Галатам). Вероятно, именно Маркион ввел представление о каноне как об авторитетном собрании текстов, в к-рых содержалось достоверное изложение Божественного Откровения (*Moll.* 2010. P. 103–106; *Lieu.* 2015) (см. в ст. *Канон библейский*). Церковные полемисты считали, что Маркион произвольно отбирал тексты, включенные в канон; в частности, он не принимал Пастырские Послания, в которых говорилось «о церковном устройстве» (*Tertull. Adv. Marcion.* 5. 21. 1; совр. исследователи полагают, что эти Послания могли быть неизвестны Маркиону; напр.: *Lieu.* 2015. P. 431). По свидетельству Тертуллиана, Маркион отредактировал тексты Евангелия и Посланий, к-рые, как он считал, были искажены иудействующими (напр.: *Tertull. Adv. Marcion.* 4. 4. 1). Характер внесенных им исправлений, особенно в Апостоле, не вполне выяснен (об Апостоле см.: *Schmid.* 1995; *Lieu.* 2015. P. 234–270). Воспринимая учение П. как законченную, гармоничную систему, Маркион впервые истолковал его на основании Посланий, не обращаясь к др. источникам (*Lieu.* «As much». 2010; *Eadem.* 2015. P. 269; ср.: *Becker E.-M. Marcion und die Korintherbriefe nach Tertullian, Adversus Marcionem V // Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung / Hrsg. G. May, K. Greschat. B.; N. Y., 2002. S. 95–109*).

Маркион придавал основополагающее значение деятельности и учению П. Согласно его доктрине, Христос был посланником благого Бога, пришедшим в тварный мир, чтобы спасти человечество от власти злого Бога. Однако 12 апостолов не поняли истинный смысл благовестия, воспринимая служение Христа

в ветхозаветном контексте и считая Его иудейским Мессией. В этом Маркион видел трагическое отторжение спасительного благовестия злым материальным миром (Norelli E. Marcion et les disciples de Jésus // *Apocrypha*. Turnhout, 2008. Т. 19. Р. 9–42). Впосл. Христос открыл истину П., который понял смысл откровения и стал проповедовать. Учение П., изложенное в Евангелии от Луки и в Посланиях, впосл. было искажено его противниками (Tertull. Adv. Marcion. IV 2. 4–5). Т. о., П. был единственным настоящим последователем Христа до Маркиона; зная о существовании двух Богов, он отвергал закон, установленный Демиургом (Ibid. I 20. 2; IV 3; свидетельство Ириней о «тех, которые говорят, что один Павел знал истину, что ему в откровении была явлена тайна» (Iren. Adv. haer. III 13. 1) могло относиться и к маркионитам и к гностикам). П. противостояли лжеапостолы и их адепты, которые провозглашали тождество ветхозаветного Демиурга благому Богу и настаивали на соблюдении закона (Tertull. Adv. Marcion. I 20. 2; V 3. 1). В этом Маркион опирался на слова П. о лжебратьях (Гал 2. 4) и лжеапостолах (2 Кор 11. 13), искажавших смысл благовестия (Гал 1. 7), сопоставляя их с высказыванием о Петре, к-рый «не прямо поступал по истине евангельской» (Гал 2. 14) (Norelli E. La funzione di Paolo nel pensiero di Marcione // *Rivista biblica*. Bologna, 1986. Vol. 34. Р. 543–597; ср.: Lieu. 2015. Р. 242–248).

Маркион видел себя продолжателем дела П., сведения о к-ром он черпал исключительно из Посланий (преимущественно из Гал и 1, 2 Кор), не принимая во внимание кн. Деяний (Tertull. Adv. Marcion. 5. 2. 7) и устные предания (Lieu J. M. Marcion and the Canonical Paul // *Receptions*. 2018. Р. 779–797). Он заимствовал из Посланий П. аргументы в пользу противопоставления закона Евангелию и Бога Творца благому Богу, а также в пользу духовного воскресения и безбрачия (Eadem. 2015. Р. 248–269). По-видимому, изучение Посланий укрепило апокалиптизм Маркиона и его пафос разрыва с прошлым, хотя выводы, к-рые он сделал, отсутствовали у П. (напр.: Still T. D. Shadow and Light: Marcion's (Mis)Construal of the Apostle Paul // *Paul and the 2nd Century*. 2011. Р. 91–107; Dunn. 2016). Совр. исследователи вопреки Гарнаку, к-рый припи-

сывал Маркиону верное понимание мысли П. и называл его «первым протестантом» (Harnack. 1924), полагая, что ересиарх не столько развивал учение П., сколько воспользовался Посланиями для обоснования собственной доктрины (Moll. 2010); маркионитское толкование Посланий «VELO скорее к Мани, чем к Лютеру» (Löhr W. Markion // *Paulus Handbuch* / Hrsg. F. W. Horn. Tüb., 2013. S. 561). Церковные авторы также проявляли уважение к П. и использовали его Послания, но они в отличие от Маркиона не воспринимали учение П. как единственно верную интерпретацию христианства (Lieu. Marcion. 2015. Р. 401–402; Eadem. 2015. Р. 417–428). Поэтому некоторые ученые вслед за Гарпаком рассматривали Маркиона как «радикального паулиниста», к-рый корректно воспроизводил учение П. о благодати, равенстве людей и духовном освобождении (Roetzel. 2003) в сочетании с неприятием тварного мира (Simonetti. Il Vangelo. 2010. Р. 49). Последнее обстоятельство, а также дуализм Маркиона сближают его с гностиками (см.: May G. Marcion ohne Harnack // *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung*. B.; N. Y., 2002. S. 1–7). Однако в отличие от гностиков Маркион отдавал библейской экзегезе предпочтение перед космогоническими спекуляциями, а также считал П. единственным истинным апостолом (Lieu. 2015. Р. 417). Т. о., значение деятельности Маркиона для христ. рецепции П. заключалось в его внимательном изучении доктрины апостола на основании Посланий (Ibid. Р. 428). Широкое распространение маркионизма побудило церковных авторов обратиться к историко-богословскому анализу учения П., прежде всего в целях полемики с Маркионом (Lindemann. 1979. S. 395; Roetzel. 2003; ср.: Dunn. 2016).

Гностицизм. В отличие от доктрины Маркиона гностические учения известны не только по изложениям в полемических трудах церковных авторов, но и по оригинальным текстам, гл. обр. валентинианского направления. Согласно представлениям валентиниан, П. обладал тайным знанием, т. е. спасительным гнозисом (Iren. Adv. haer. III 2. 1). Миссия Христа Параклита (ср.: Ин 14. 16–17, 26), ниспосланного в тварный мир Софией, получила продолжение в деятельности П. «по образу Параклета» (ἐν τύπῳ δὲ Παράκλητου). По-

сле Страстей Христовых П. сразу же (αὐτίκα) был направлен на проповедь и стал «апостолом Воскресения» (ἀναστάσεως ἀποστολὴ γέγονεν). Однако П. не мог открыть всем людям полную истину, поэтому его учение имело двойственный характер (καθ' ἑτερον): одним он представлял Спасителя как «рожденного и пострадавшего», другим — как рожденного «духовно (κατὰ τὸ πνευματικόν), от Святого Духа, как знают Его ангелы, что находятся с правой стороны» (Clem. Alex. Exc. Theod. 23. 1–4). Некие еретики (возможно, гностики) полагали, что вместе со Спасителем на небесах восседают П., к-рого отождествляли с «Духом истины», и Маркион (Orig. In Luc. hom. 25. 5; см.: Orbe A. [Rev.] Lindemann. 1979 // *Gregorianum*. R., 1981. Vol. 62. N 3. Р. 592).

Согласно представлению, изложенному в ряде гностических текстов, П. получил истинное знание благодаря Божественному Откровению и прилагая собственные усилия. О даровании верующему знания и спасения говорится в «Молитве апостола Павла» (ННС. I 1). Согласно «Поучениям Сильвана», благодаря разумному мышлению и благочестивому поведению человек уподобляется Богу, так же как П. стал подобен Христу (ННС. VII 4. 108. 25–32; ср.: 1 Кор 11. 1). Особое значение придавалось мистическому видению апостола (2 Кор 12. 2–4; ср.: Tertull. De praescript. haer. 24). Среди гностиков имел хождение апокриф «Вознесение Павла» (Ἀναβατικὸν Παύλου), в к-ром было изложено сокровенное знание (τὰ ἄρρητα ῥήματα), полученное апостолом во время восхождения на 3-е небо (Epiph. Adv. haer. [Panarion]. 38. 2. 5). Самое подробное повествование об этом событии приведено в коптском «Апокалипсисе Павла» (ННС. V 2) (см. в ст. *Наг-Хаммади библиотека*), составленном, возможно, в посл. четв. II в. (Kaler e. a. 2004). Направляясь в Иерусалим, П. встретил Св. Духа в образе ребенка, к-рый предложил ему указать путь к апостолам. Когда П. пробудил свой разум (νοῦς), Дух вознес его на 3-е небо; вместе с апостолами он продолжил восхождение по небесам, наблюдая за ангелами, к-рые наказывали человеческие души за грехи и отправляли их в низы тела. На 7-м небе П. встретился с Демиургом, окруженным властями и началами (ἀρχή, ἐξουσία), и заявил

ему, что намерен освободить плененные души. В Огдоаде (ее отождествляли с Софией и мистическим Иерусалимом — *Iren. Adv. haer.* I 5. 3) П. вновь встретил апостолов. Его путешествие завершилось на 10-м небе, где он приветствовал духов, «своих товарищей». Т. о., апостол обрел спасительный гнозис благодаря помощи Духа Софии (о П. говорится как о благословенном избраннике — *ННС. V 2. 18. 16–17; 23. 3–4*), но самостоятельно проник за пределы Софии, в Плерому. На основании псевдоэпиграфов можно сделать вывод, что гностики воспринимали П. как обладателя эзотерического знания, визионера и апокалиптического героя (*Kaler. 2013*).

Особое уважение гностиков к П. определялось преемственностью традиции тайного знания: наставником Валентина считали некоего Теоду, ученика П. (*Clem. Alex. Strom.* VII 17). В то же время П. воспринимали как идеального гностика, эзотерического посвященного, к-рый познал истину и намерен помогать в этом др. людям (*Kaler. 2004; Perrin. 2011. P. 135–136*). Нек-рые упоминания о П. предполагают отождествление верующего с апостолом, благодаря к-рому гностики надеялись достигнуть совершенства. Высказывалось мнение, что гностический «Апокалипсис Павла», в к-ром описывается последовательное восхождение к Плероме, использовался в валентинианском обряде крещения; его чтение способствовало получению мистического опыта (*Domeracki. 2017*).

Сведения о гностическом восприятии П. по отношению к 12 апостолам противоречивы, возможно, в связи с тем, что сохранившиеся тексты относятся к различным валентинианским течениям. С одной стороны, гностики в отличие от маркионитов не противопоставляли П. др. апостолам, к-рым они также оказывали почитание. С др. стороны, именно П. они изображали как прототиписского верующего, к-рый ищет и обретает истинное знание; образ Петра в большей степени ассоциировался с ортодоксальной Церковью, образ Иакова — с иудейской традицией, а Фома, согласно представлениям гностиков, узнал сокровенную истину от Христа (*Kaler. 2013*). В «Толковании о душе» наставления П. представлены как учение всех апостолов (*ННС. II 6. 130. 28 — 131. 14*;

Kaler. 2004). Его особый статус понимается в «Апокалипсисе Павла», где только он достигает высшего, 10-го неба; именно П. открывает врата на 5-е небо, через к-рые проходят 12 апостолов, преодолевает главное препятствие в лице Демиурга и вновь встречается с апостолами в Огдоаде. При этом указано, что Дух вел П. впереди др. апостолов (*ННС. V 2. 22. 14–16; Perrin. 2011. P. 137–139*). При этом в «Трехчастном трактате» (*ННС. I 5*), где сообщается о миссии апостолов, нет упоминаний об особой роли П.

Гностики использовали все Послания П., кроме Пастырских Посланий, к-рые, по-видимому, не вызывали у них интереса (*Pagels. 1975. P. 115, 166*). По свидетельству Иринея, они опирались на Послания в полемике с православными (*Iren. Adv. haer.* 4. 41. 4). В «Евангелии Истины» (*ННС. I 3; XII 2*), к-рое, согласно Иринею, составили ученики Валентина (*Iren. Adv. haer.* 3. 11. 9), содержится ряд параллелей с Посланиями (прежде всего с 1 Кор. Рим, Кол, Еф, Евр; см.: *Perrin. 2011. P. 128–132*). Цитаты из Посланий, заимствованные из них образы и мотивы включены в сочинения «Ипостась Архонтов» (*ННС. II 4*), в «Трактат о Воскресении» (*ННС. I 4*) и др. тексты, сохранившиеся на копт. языке; в «Зостриане» (*ННС. VIII 1*) и в «Послании Петра Филиппу» (*ННС. VIII 2*) есть признаки влияния учения П., однако в ряде др. сочинений такие признаки отсутствуют (*Kaler. 2016*). В Послании Птолемея Флоре в уста П. вложено разъяснение отдельных элементов закона (*Epiaph. Adv. haer. [Panarion]. 33. 6. 6*), в «Толковании о душе» приведены этические наставления П. и др. апостолов (*ННС. II 6. 130. 28 — 131. 14*). В комментарии Гераклеона, ученика Валентина, на Евангелие от Иоанна цитаты из Посланий приведены со ссылками на «апостола» (фрагм. 24 — *The Fragments of Heracleon* / Ed. A. E. Brooke. Camb., 1891. P. 81; ср.: *ННС. I 4. 45. 24–25* и др. тексты); в «Извлечениях из Феодота» (см. в ст. *Гностицизм*) большинство таких ссылок указывает на Послания П. (*Clem. Alex. Exc. Theod.* 7. 3–4; 11. 2; 14. 2; 22. 1; 48. 2; 49. 1; 85. 3), но таким же образом вводятся цитаты из Посланий Петра и Иоанна, хотя и не столь многочисленные.

Церковные авторы обвиняли гностиков в превратном толковании Посланий П., как и др. книг Свящ.

Писания. Согласно Иринею, гностическая герменевтика опиралась на внешние источники, гл. обр. на эзотерическую традицию, что позволяло толкователям различать в текстах скрытый смысл (*Iren. Adv. haer.* I 8. 1; 9. 1; III 2. 1). Т. о. «исходя из немногих слов... они извращают смысл всего Писания» (*Orig. In Rom. comm.* 1. 1). Послания П. гностики использовали для обоснования собственных идей, вкладывая в слова апостола подходящее значение (напр.: *Iren. Adv. haer.* 1. 3. 6). Мн. совр. исследователи XX в. считают эти обвинения несправедливыми, т. к. гностики внимательно изучали Послания П. и рассматривали себя как продолжателей его богословия (*Weiss. 1969*; также см. работу Э. Пейджелс, сыгравшую важную роль в «реабилитации» гностической герменевтики: *Pagels. 1975*). Однако исследователи признают, что гностики не только развивали мысли П., но и применяли его высказывания при подтверждении чуждых ему взглядов, используя аллегорический метод (*Koschorke. 1981; Dubois J.-B. Pauline Reception in Valentinian and Basilidian Gnosis // Receptions of Paul. 2018. P. 623–644*). Значение Посланий П. во многом определялось возможностью их аллегорического толкования, чтобы представить апостола как гностического проповедника (*Pagels. 1975. P. 159–160*). Это позволяет сделать вывод о том, что Иринею верно оценивал экзегезу гностиков, т. к. они использовали слова П. для подтверждения собственных «теологических и мифологических» утверждений. Изучение Посланий не оказало существенного влияния на их доктрину (*Filoramo G. Paolo e la gnosi // Paolo di Tarso a 2000 anni dalla nascita. Cantalupa, 2009. P. 153–166*).

Неясно, предпринимали ли гностики попытки систематического толкования Посланий, как это сделал Маркион (возможно, валентинианин Александр составил комментарий на Послание к Галатам; см.: *Koschorke. 1981. S. 203–205*). Среди примеров гностической экзегезы — обоснование учения о 3 категориях людей (духовных, душевных и плотских) с помощью высказываний П. (1 Кор 2. 14–15; 15. 47–49) (*Iren. Adv. haer.* I 8. 3). Послание к Ефессянам гностики воспринимали как поучение о различиях в служении духовных и душевных людей (*Pagels. 1975. P. 115–133*). Слова апостола о «боге

века сего» (2 Кор 4. 4) они объясняли как указание на Демиурга, к-рый не позволяет людям познать истину; при этом они отмечали, что непосвященные «не знают, как читать Павла» (*Iren. Adv. haer. III 7. 1*). Опираясь на 1 Кор 15. 50, гностики отрицали воскресение плоти (по словам Ириней, этот текст использовали «все еретики» — *Iren. Adv. haer. V 9. 1*; см.: *White. 2014*). Анализ учения о плоти, представленного в «Трактате о Воскресении» (ННС. I 4) и в «Евангелии Филиппа» (ННС. II 3), позволяет сделать вывод, что гностики не только заимствовали из Посланий образы и лексику (ср.: *Pagels. 1975. P. 163–164*), но и внимательно изучали высказывания П., к-рые они интерпретировали в платоническом ключе (*Jacobi Ch. «Dies ist die geistige Auferstehung»: Paulusrezeption im Rheginusbrief und im Philippusevangelium // Receptions of Paul. 2018. P. 355–376*).

Распространение валентинианского гностицизма вызывало беспокойство деятелей ранней Церкви (ср.: *Tertull. De praescript. haer. 3*). Ириней видел особую опасность в том, что гностики формально признавали церковное учение и сохраняли общение с Церковью и в то же время убеждали православных в существовании более важной, тайной доктрины (*Iren. Adv. haer. 3. 15. 2*). Но именно распространение гностицизма способствовало развитию ортодоксального богословия и, в частности, экзегезы Посланий П.

Монтанизм. Восприятие П. монтанистами недостаточно изучено. Вероятно, апостола рассматривали как духовного предшественника Монтана и др. представителей «Нового пророчества». В соответствии с идеей последовательных откровений Тертуллиан полагал, что дисциплинарные правила П. отменяются явившимся Параклитом, подобно тому как Христос отменил предписание закона Моисеева (*Tertull. De monog. 14*). Т. о., хотя П. позволил верующим вступать во 2-й брак, с пришествием Параклита вводится строгое единобрачие (*Ibid. 3*; см.: *Labriolle P., de. La crise montaniste. P., 1913. P. 329–334*). Вопрос о влиянии монтанизма на богословие Тертуллиана остается спорным (*Wilhite. 2013*), однако восприятие П. как одного из богодухновенных пророков согласуется с представлениями монтанистов. Согласно «Диалогу мон-

таниста и православного» (кон. IV в.), учение П. (1 Кор 13. 9–10) убедило верующих в том, что Монтан был истинным пророком, обладавшим полнотой Св. Духа (*Les sources de l'histoire du Montanisme / Éd. P. de Labriolle. Fribourg; P., 1913. P. 93*). Обещанный Христом Параклит сошел сначала на П., затем на Монтана и Присциллу (*Aug. De agone christ. 28*). Однако в отличие от Монтана П. не обладал «полнотой» Параклита (*Hieron. Ep. 41. 4*), поэтому он и др. апостолы учили людей «неполной истине» (*non omnem veritatem* — *Aug. Contr. Faust. 32. 17*). Это выражалось, в частности, в том, что П. разрешил второбрачие (напр.: *Tertull. De exhort. castit. 4*; *Les sources... Fribourg; P., 1913. P. 214*; ср. энкратическое учение о плотском воздержании в «Деяниях Павла и Феклы»; *Trevett Ch. Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy. Camb., 1996. P. 130–132, 152–153, 214*).

Несмотря на «несовершенство» учения П., монтанисты использовали его для обоснования важных элементов своей доктрины. Еще Ириней Лионский защищал современных ему пророков, опираясь на суждения П. о «пророческих харизмах» (*Iren. Adv. haer. III 11. 9*). Согласно Тертуллиану, апостол предсказал «будущие в Церкви харизмы» (*Tertull. De anima. 9. 4*), тогда как Ориген вопреки монтанистам утверждал, что П. запретил женщинам пророчествовать (*Les sources... Fribourg; P., 1913. P. 55–56*; см.: *Labriolle P., de. La crise montaniste. P., 1913. P. 319–320*). Ссылками на Послания П. монтанисты обосновывали практику рукоположения диаконов (Les sources... Fribourg; P., 1913. P. 109). Тертуллиан ссылаясь на Послания в рассуждении о неприятии Св. Духа «душевными» людьми (психиками) (*Tertull. De monog. 1. 3*). Возможно, в подражание П. монтанист Фемисон (см. в ст. *Монтанизм*) составил назидательное послание ко всем христианам (μυθούμενος τὸν ἀπόστολον — *Euseb. Hist. eccl. 5. 18. 5*). Об использовании монтанистами Посланий П. свидетельствует неоднократное их цитирование в полемическом «Диалоге монтаниста и православного».

Иудеохристианство. Согласно концепции Баура, иудеохрист. секты II–III вв., восходившие к общине петринистов, с самого начала отвергали учение П. Вносл. отцы Церкви рассматривали антипаулинизм как

особенность иудеохристиан (*Lindemann. 1979. S. 101–104, 367–368; Lüdemann. 1983*). Совр. исследователи, признавая историческое преемство между 1-й общиной в Иерусалиме и более поздними общинами иудеохристиан, указывают на разнообразие иудеохрист. течений (см. ст. *Иудеохристианство*). Не все иудеохристиане отрицательно относились к П.; кроме того, неприятие его учения можно отчасти объяснить реакцией на радикальный паулинизм Маркиона и гностиков (*Dassmann. 1979. S. 279–283*).

Неприятие учения П. было характерно для эбионитов. Они «отвергали апостола Павла, называя его отступником от Закона» (*apostatam eum legis dicentes* — *Iren. Adv. haer. 1. 26. 2*), «злословили» о нем (τὸ πλῆθος... λόγοις δυσφίμοις — *Orig. In Ier. hom. 19. 12. 2*), не признавали его Послания (*Idem. Contr. Cels. 5. 65; Euseb. Hist. eccl. III 27. 4*). Согласно эбионитскому преданию, П. был греком из Тарса; в Иерусалиме он полюбил дочь первосвященника и принял обрезание, чтобы жениться на ней, но не добился желаемого и в гневе стал порочить закон, обрезание и субботу (*Epiph. Adv. haer. [Panarion]. 30. 16. 8–9*). По свидетельству Оригена, Послания П. отвергали и елжесавиты (ср.: *Euseb. Hist. eccl. VI 38*). Вероятно, сомнения относительно П. были распространены среди егип. иудеохристиан (*Klijn A. F. J. Jewish Christianity in Egypt // The Roots of Egyptian Christianity / Ed. B. A. Pearson, J. E. Goehring. Phil., 1986. P. 174*; см. также: *Padovese. 2002; Verheyden J. «Damn Paul... and Leave It There»: A Note on a Puzzling Formula // Paulus. 2013. S. 435–451*). Однако на зореи, сведения о к-рых относятся лишь к IV в., признавали П. «последним из апостолов» (*nouissimus apostolorum omnium*); по их представлениям, именно он принес Евангелие язычникам, благодаря его служению христ. благовестие распространилось по всему миру (*Hieron. In Is. 3. 30*).

Свидетельства неприяженного отношения к П. содержатся в корпусе Псевдо-Клементин (см. в ст. *Климент*), к-рый восходит, вероятно, к одному или неск. иудеохрист. сочинениям кон. II или III в. Хотя в Псевдо-Клементинах прямые указания на П. отсутствуют, все тексты корпуса отличаются «латентным антипаулинизмом» в сочетании с отрицательными характеристиками апос-

тола, выведенного под различными именами (*Wehnert*. 2013. P. 187; также см.: *Strecker*. 1958. S. 187–196; *Dassmann*. 1979. S. 283–286; *Lüdemann*. 1983. S. 228–257; *Jones*. 1995; *Stanton*. 2007). Определение фрагментов, в к-рых, по мнению исследователей, речь идет о П. и его учении, вызывает затруднения. Так, Ю. Венерт рассматривает 5 фрагментов (*Ps.-Clem.* Ep. Petr. ad Jac. 2; *Idem.* Nom. 2. 17–18; 11. 35 = *Idem.* Recogn. 4. 34–35; *Idem.* Nom. 17. 13–19; *Idem.* Recogn. 1. 70–71; см.: *Wehnert*. 2013. P. 176), др. исследователи выделяют не менее 10 фрагментов (см.: *Amsler*. 2018. P. 732–735).

Христианство представлено в Псевдо-Клементинах как продолжение религии ВЗ. Основные его проповедники — Иаков Праведный, который наставлял иудеев, и ап. Петр, распространявший благовестие среди язычников. В повествовании о первоначальной истории христианства, вложенном в уста ап. Петра, сообщается о проповеди Иакова в Иерусалимском храме. Когда Иаков призвал иудеев принять крещение, появился «враг» (*homo quidam inimicus*), к-рый устроил смуту и попытался убить проповедника, сбросив его с высокой лестницы. Среди иудеев началась распря, а христиане бежали в Иерихон. Первосвященник Каиафа поручил «врагу» преследовать христиан, и тот направился в Дамаск, полагая, что там скрывался ап. Петр (*Ps.-Clem.* Recogn. 1. 70–71). Т. о., «враг» — это П. до его обращения; на него возлагается ответственность за неудачу христ. миссии среди иудеев и за покушение на жизнь Иакова Праведного (см. в ст. *Иаков*, ап. от 70), но о его последующей деятельности как христ. проповедника ничего не сказано. В «Гомилиях» ап. Петр опровергает утверждение своего противника Симона Мага, которому якобы явился Христос и открыл истину. Согласно ап. Петру, достоверное знание о Христе и Его учении может быть получено только чувственным опытом; так его получили апостолы, сопровождавшие Христа во время Его земного служения. Доктрина Симона, к-рую тот узнал благодаря мистическому откровению (ὁράματι ἢ ὁπτασίᾳ), противоречит учению Христа (ὅποτε αὐτοῦ τὰ ἀναντία τῇ διδασκαλίᾳ φρονεῖς). Ап. Петр предложил Симону отвергнуть заблуждения и выслушать достоверное свидетельство

о Христе, однако еретик отказался, заявив, что ап. Петр неправильно понял Его учение (*Idem.* Nom. 17. 13–20). Исследователи, начиная с Баура, полагают, что под именем Симона здесь представлен П., к-рому автор отказывает в статусе апостола, т. к. он не был последователем Христа при Его земной жизни. Свидетельство очевидца противопоставляется ложному откровению, к-рое побудило еретика отвергнуть истинную веру. П.-Симон изображается как обманщик и лжепророк, стремившийся распространить свое учение до начала проповеди «истинного Евангелия» (*Ibid.* 2. 17–18; по др. версии, здесь подразумевается не П., а сатана: *Stanton*. 2007. P. 316–317). В послании Петра Иакову говорится, что нек-рые язычники отвергли истинное учение апостола в пользу «беззаконной» доктрины его врага (τοῦ ἐχθροῦ ἀνθρώπου ἁνομὸν τινα καὶ φλυαρόδη προσήκαμενοι διδασκαλίαν), поэтому впредь верующим не следовало показывать язычникам записи учения ап. Петра (τὰς βίβλους μου τῶν κηρυγμάτων — *Ps.-Clem.* Ep. Petr. ad Jac. 2). Ап. Петр предостерегал верующих от «апостолов, учителей или пророков», чьи наставления расходились с доктриной Иакова Праведного (*Idem.* Nom. 11. 35; *Idem.* Recogn. 4. 34–35). Противопоставления «ложного» и «истинного» Евангелия, «ложных» и «истинных» проповедников также рассматриваются как признаки антипаулинизма Псевдо-Клементин (подробнее см.: *Amsler*. 2018).

Антипаулинистские пассажи в Псевдо-Клементинах отличаются бессистемностью и плохо согласованы между собой. Венерт объяснял эти противоречия последовательным вмешательством неск. редакторов, к-рые по-разному воспринимали П. Согласно этой гипотезе, к раппему лит. слою относится спор ап. Петра с Симоном об откровении, в к-ром апостол выражает желание научить своего противника истинному христианству (*Ps.-Clem.* Nom. 17. 19). Др. фрагменты, в к-рых образ П. демонизируется, соответствуют развитию сектантских тенденций среди иудеохристиан, отвергавших примирение с представителями др. направлений (*Wehnert*. 2013). По мнению Л. Чирилло, в Псевдо-Клементинах выделяются 3 вида антипаулинизма: исторический (изображение Савла как гонителя первых

христиан), ересиологический (полемика с учением П.) и доктринальный (восприятие П. как лжеучителя, искажавшего доктрину апостолов Петра и Иакова) (*Cirillo*. 2001). Некоторые исследователи полагали, что составители или редакторы Псевдо-Клементин были знакомы с Посланиями П. (1 Кор, Гал — *Strecker*. 1958. S. 218–219; *Lindemann*. 1979. S. 368–370), использовали их в полемике с паулинистами (*Amsler*. 2018). Высказывалось мнение, что в Псевдо-Клементинах нет признаков полемики с инаковерующими, т. к. антипаулинизм был уже неотъемлемой частью иудеохрист. учения (*Lindemann*. 1979. S. 370–371; *Lüdemann*. 1983. S. 263); демонизация образа П. исключала возможность серьезного обсуждения его учения (*Verheyden*. 2004). По др. версии, для иудеохристиан все еще были актуальными вопросы, из-за которых П. спорил с апостолами Иаковом и Петром; составители Псевдо-Клементин стремились сохранить верность иудейской традиции, хотя и относились к ней избирательно; напр., они заменили обрезание крещением, но все еще соблюдали правила ритуальной чистоты (совершали омовения, отказывались разделять трапезу с иноверцами) (*Wehnert*. 2013). Согласно наиболее распространенной трактовке, образы «врага» и Симона были олицетворением Церкви, к-рую иудеохристиане воспринимали как хранительницу наследия П. (*Lindemann*. 1979. S. 104–109; *Wehnert*. 2013; ср.: *Cirillo*. 2001. P. 300–302). Др. исследователи считали, что в Псевдо-Клементинах представлен «маркионитский» образ П., — следов., речь шла об иудеохрист. неприятии «радикального паулинизма» Маркиона (напр.: *Schoeps H. J.* Das Judentum in den Pseudoklementinen // *Zschr. für Religions- und Geistesgeschichte*. Leiden, 1959. Bd. 11. S. 76–77; *Jones F. S.* Marcionism in the Pseudo-Clementines // *Poussières de christianisme et de judaïsme antiques: Études réunies en l'honneur de J.-D. Kaestli et É. Junod*. Lausanne, 2007. P. 225–244), а также гностических представлений о П. (*Cirillo*. 2001).

Не все исследователи рассматривают Псевдо-Клементины как свидетельство иудеохристианского антипаулинизма. По мнению М. Бокмюля, отождествление Симона Мага с П. безосновательно, т. к. в текстах нет параллелей между Симоном и «врагом»

Иакова, т. е. Савлом, а в эклектической доктрине, к-рая приписывается Симону, нет совпадений с учением П.; следов., Симон олицетворяет совокупность еретических учений, от к-рых ап. Петр защищает Церковь (*Bockmuehl M. The Remembered Peter: In Ancient Reception and Modern Debate. Tüb., 2010. P. 94–113*). Др. исследователи критикуют гипотезу об иудеохрист. антипаулинизме: враждебность к П. в Псевдо-Клементинах ограничена риторическим выпадам против гонителя Савла (*Willitts. 2011. P. 140–168*); отдельные элементы учения ап. Петра в этих текстах (возможность спасения благодаря соблюдению Закона, воздержание от идоложертвенной пищи, вегетарианство) соответствовали учению П. (*Bazzana. 2019*).

Сохранились сведения о др. еретических течениях, к-рые отрицательно относились к П. (напр.: *Iren. Adv. haer. 3. 11. 9; 15. 1*). Эпикратиты «блещили апостола Павла» (βλασφημοῦντες Παῦλον τὸν ἀπόστολον), отвергали его Послания и Деяния св. апостолов (*Euseb. Hist. eccl. IV 29. 5*; ср.: *Hipp. Refut. 8. 20. 1; Orig. Contr. Cels. 5. 65; Epiph. Adv. haer. [Panarion]. 47. 2. 3*; см.: *Padovese. 2002*). По свидетельству Евсевия Кесарийского, *Tatian* отредактировал Послания П. (*Euseb. Hist. eccl. IV 29. 6*); согласно Иерониму, он отвергал мн. Послания, но другие признавал подлинными, в частности Послание к Титу (*Hieron. In Tit. Praef.*). По нек-рым данным, ересиарх *Kerinph* отвергал П. с иудеохрист. позиций (свидетельство Ипполита, приведенное в сочинении Дионисия бар Салиби; см.: *Klijn A. F. J., Reinink G. J. Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects. Leiden, 1973. P. 272–273*). Свт. Епифаний Кипрский описывал Керинфа как современника апостолов, инициатора полемики об обрезании, выступавшего сначала против ап. Петра, затем против П. (*Epiph. Adv. haer. [Panarion]. 28. 2. 3–4. 6; 5. 3*).

Православные полемические сочинения. Во II в. образ и учение П. были предметом споров среди христиан различных направлений, к-рые признавали его главным вероучительным авторитетом или, напротив, отвергали его, использовали его Послания для обоснования специфических доктринальных тезисов. Учитывая значение П. в истории Церкви, правосл. авторы должны были сформулировать собственное отно-

шение к апостолу. Возможно, такая попытка была предпринята в «Послании апостолов» (*Epistula Apostolorum* — CANT, N 22), составленном примерно в сер. II в., вероятно, в М. Азии или в Египте. В этом тексте воскресший Христос велит 11 апостолам проповедовать среди 12 колен евреев и язычников на земле Израиля. Затем Христос предсказывает встречу апостолов с гонителем П., явившимся из Киликии в Дамаск ради уничтожения Церкви, и его обращение к Богу. Когда П. уверует в Христа, апостолы должны будут научить его всему, чему их учил Иисус, чтобы он мог проповедовать язычникам. П. представлен как избранный сосуд (Деян 9. 15) и несокрушимая стена; ему суждено возвестить Евангелие язычникам, но затем он будет выдан врагам и принесет свидетельство перед царями, превратившись из гонителя в гонимого. Т. о., деятельность П. описывается как исполнение пророчества Христа, явление славы Божией ради спасения всех народов (Ер. apost. 31–33). Высказывалось мнение о противоречивости образа П. в «Послании апостолов»: хотя П. был избран и призван Богом, он стал учеником апостолов (*Lindemann. 1979. S. 110–111*; ср.: *Dassmann. 1979. S. 265–266*). Др. исследователи не видели в этом противоречия, т. к. П. по воле Божией присоединился к 11 апостолам, заменив отпавшего Иуду, и стал равноправным участником их служения (*Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung / Hrsg. C. Schmidt. Lpz., 1919. S. 258*). Т. о., П. описывается как один из апостолов, призванный Самим Богом (ср.: Гал 1. 1, 16–17; 2. 9) (*Watson. 2018*). Одни исследователи полагали, что в «Послании апостолов» была использована кн. Деяний (*Dassmann. 1979. S. 266; Lindemann. 1979. S. 373*), другие это отрицали (*Watson. 2018*). В «Послании апостолов» нет признаков использования сочинений П. и знакомства с его учением (*Hornschuh M. Studien zur Epistula Apostolorum. B., 1965. S. 18–19, 87; Dassmann. 1979. S. 262–263*), содержание проповеди П. тождественно учению др. апостолов (*Dassmann. 1979. S. 265–266*).

Полемическая направленность «Послания апостолов» неочевидна. Упоминания о ересиархах Симоне и Керинфе позволяют предположить, что автор выступал против неких гностических учений (*Gesprä-*

che Jesu... Lpz., 1919. S. 194–201; Hornschuh M. Studien... B., 1965; ср.: *Dassmann. 1979. S. 266; Lindemann. 1979. S. 109*). По мнению К. Шмидта, автор был христианином из язычников, стремившимся защитить П. от нападок иудеохристиан и в то же время примирить обе традиции (*Gespräche Jesu... Lpz., 1919. S. 189–194, 396*). М. Хорншу полагал, что составитель был иудеохристианином, готов оправдать П. в глазах тех христиан, которые сомневались в истинности его учения, и тем самым объединить верующих в противостоянии еретическим доктринам (*Hornschuh M. Studien... B., 1965. S. 84–91*). Согласно др. исследователям, «Послание апостолов» является дидактическим трактатом, лишенным полемической направленности; в нем представлен такой же образ П., что и в сочинениях др. церковных авторов (*Lindemann. 1979. S. 109–112, 372*).

К ортодоксальному направлению принадлежит также Третье послание к Коринфянам (CANT, N 211.IV), включенное в «Деяния Павла». Согласно этому псевдоэпиграфу, пресвитеры Коринфской Церкви обратились к П. с просьбой помочь им в споре с лжеучителями Симонем и Клеобием (им приписывается эклектичная доктрина, в к-рой совмещаются черты маркионизма, валентинианства и т. д.). Обличая еретиков, П. излагает истинное учение, к-рое он усвоил от своих предшественников — апостолов, свидетелей земного служения Христа; это доктрина пророков и Евангелий, к-рой должны следовать христиане. Т. о., П. представлен как защитник церковной ортодоксии от ересей. Этот образ апостола соотносится с образом, созданным в Пастырских посланиях, с которыми Третье послание к Коринфянам имеет ряд параллелей (*Klijn A. F. J. The Apocryphal Correspondence Between Paul and the Corinthians // VChr. 1963. Vol. 17. P. 2–23; White. 2014. P. 108–134*). Т. о., церковные авторы представляли П. как апостола, призванного Самим Богом, и в то же время как ученика 12 апостолов. Богословие П. не воспринималось отдельно от общей церковной доктрины. Особую важность имел образ П. как проповедника единого апостольского учения и защитника Церкви от еретиков.

Ириней Лионский включил образ П. в созданную им целостную систе-

му христ. вероучения, к-рая была воспринята Церковью и приобрела нормативный характер в ортодоксальном христианстве. Иринеи установил критерии церковной ортодоксии и сформулировал учение о божественном «плане» спасения человека, изложенном в Свящ. Писании. Откровение, переданное через пророков и апостолов, содержится во всех книгах Свящ. Писания, поэтому их следует рассматривать как цельное повествование. Откровение можно понять только в свете церковного Предания и в соответствии с «правилом истины» (*regula veritatis*), к-рое в свою очередь заключает в себе суть Свящ. Писания и Предания. Церковь получила начало от апостолов (*Iren. Adv. haer. 3. 12. 7*), которые благодаря Сошествию Св. Духа приобрели «совершенное знание» о божественном «плане» спасения (*dispositionis salutis nostrae... perfectam agnitionem* — *Ibid. 3. 1. 1*) и благодаря этому стали «совершенными» (*τῶν ἀληθῶς τελείων... διὰ τοῦ Πνεύματος τελειωθέντων* — *Ibid. 3. 12. 5*). Бог даровал апостолам право благовествовать (*potestatem Euangelii*); полное и достоверное изложение их проповеди содержится в Евангелии, к-рое является «основанием и столпом нашей веры» (*Ibid. 3. 1. 1*). Иринеи называет Евангелие «тетраморфом» (*τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον* — *Ibid. 3. 11. 8*), т. к. смысл всех 4 книг одинаков, хотя они написаны с разных т. зр. (*Osborn. 2001. P. 175–180; Guignard Ch. Le Quadruple Évangile chez Irénée // Irénée de Lyon et les débuts de la Bible chrétienne / Éd. A. Bastit, J. Verheyden. Turnhout, 2017. P. 101–168*). Благодаря Четвероевангелию и учительству апостолов, положенному в основу Предания, Церковь получила «единственную истинную животворящую веру» (*Iren. Adv. haer. 3. Praef.; Idem. Dem. 98*). «Предание, исходящее от апостолов», сохраняется через «преемство пресвитеров» (*per successiones presbyterorum*), к-рое установили апостолы (*Idem. Adv. haer. 3. 2. 2*), прежде всего в основанных ими Церквях (*Ibid. 3. 3. 2–4. 1*). О достоверности Предания свидетельствует тождество «правила истины» во всей полноте Церкви (*Ochagavia J. Visible Patris Filius: A Study of Irenaeus' Teaching on Revelation and Tradition. R., 1964. P. 175–205. (OCA; 171)*). Т. о., восходящая к апостолам церковная организация благодаря содействию

Св. Духа обеспечивает сохранение и распространение истинной веры, к-рую провозглашали апостолы (см., напр.: *Fantino J. Vérité de foi et vie des communautés chrétiennes selon Irénée de Lyon // RSR. 1996. T. 70. N 2. P. 240–253*).

На восприятие Иринеем образа П. повлияли мотивы единства и гармонии, к-рые доминируют в его сочинениях. Иринеи не стремился выделить П. из числа др. апостолов (термин «апостол» он использовал в широком смысле и применял его не только к 12 ученикам Христа; см.: *Devillers L. Irénée fait-il de l'apôtre Jean le Disciple bien-aimé?: Le point sur une question controversée // Irénée de Lyon et les débuts de la Bible chrétienne. Turnhout, 2017. P. 205–218*). Излагая свою концепцию истории спасения, Иринеи представлял апостолов как единый коллектив проповедников: получив дар Св. Духа, все они по велению Христа возвестили людям истину и основали Церкви (*Iren. Dem. 41–42, 86*). Несмотря на внешние различия, содержание их учения было одинаковым, т. к. апостолы в равной степени понимали смысл откровения и точно передавали его в проповеди. Поэтому Иринеи уподоблял их 12 источникам, к-рые евреи обнаружили в пустыне (*Исх 15. 22–27*): во всех источниках текла одна и та же вода (*Iren. Dem. 46*; см.: *Benjamins H. S. Die Apostolizität der kirchlichen Verkündigung bei Irenäus von Lyon // The Apostolic Age in Patristic Thought / Ed. A. Hilhorst. Leiden; Boston, 2004. P. 115–129*). Хотя П. узнал «тайну» откровения благодаря видению (*τὸ μυστήριον κατὰ ἀποκάλυψιν* — *Iren. Adv. haer. III 12. 9*), др. апостолы еще раньше получили такое же откровение. Т. о., Бог избрал его Своим апостолом (*Ibid. 15. 1*), но он не обладал более совершенным знанием, чем др. апостолы (*Ibid. 13. 1*). В проповеди ему пришлось приложить больше усилий, чем др. апостолам, т. к. язычники, к к-рым он обращался, не имели представления о едином Боге, о законе Моисеевом и о пророчествах (*Ibid. IV 24. 1–2*).

Описывая служение апостолов, Иринеи уделяет особое внимание содержанию проповедей П. в кн. Деяний, к-рое, по его мнению, соответствовало содержанию его Посланий (*Ibid. III 12. 9*) и согласовывалось с учением др. апостолов (*Cattaneo. 2017. P. 230–233*). Иринеи сглажи-

вал разногласия между П. и иерусалимскими апостолами, связанные с соблюдением иудейских ритуальных обычаев (*Iren. Adv. haer. III 12. 14–15*), и утверждает, что П. подчинился их решению (*Ibid. 13. 3*; см.: *White. 2014. P. 140–142; Cattaneo. 2017. P. 237–246*). Важнейшим источником сведений о служении П. для Иринеи была кн. Деяний, к-рую написал ап. Лука, спутник и помощник П. (*inseparabilis... cooperarius eius; ὁ ἀκόλουθος Παύλου* — *Iren. Adv. haer. III 1. 1*); его свидетельство является точным и достоверным, т. к. основано на опыте очевидца (для подтверждения этого тезиса Иринеи привлекает упоминания об ап. Луке в Кол 4. 14 и 2 Тим 4. 10 — *Ibid. 3. 14. 1*; см.: *Mangenot E. Le témoignage de S. Irénée sur les Actes des Apôtres et son auteur // RSR. 1921. T. 1. N 2. P. 97–117*). Ап. Лука передал содержание проповедей П. не только в кн. Деяний, но и в Евангелии («изложил в книге Евангелие, которое тот проповедовал» — *Iren. Adv. haer. III 1. 1*; ср.: *creditus est referre nobis Evangelium* — *Ibid. 14. 1*). Т. о., еретики, отвергавшие Евангелие от Луки и кн. Деяний, отвергают свидетельство самого П.; отрицание авторитета П. в свою очередь приводит к неприятию Евангелия, к-рое составил его ученик (*Ibid. 14. 3–4; 15. 1*; см.: *Farkasfalvy D. Theology of Scripture in St. Irenaeus // RBen. 1968. T. 78. P. 329–330*). Однако ап. Лука был учеником не только П., но и др. апостолов (*sectator et discipulus apostolorum* — *Iren. Adv. haer. III 10. 1*), поэтому записал всё, что передали ему очевидцы земного служения Христа (*Ibid. 14. 2*).

Иринеи подчеркивал равенство апостолов и тождество их учения, но особое внимание он уделил апостолам Петру и П., один из к-рых благовествовал иудеям, другой — язычникам (*Petrus in circumcissione... Paulus in gentes* — *Ibid. 13. 1*). Несмотря на различные сферы деятельности, оба апостола находились в согласии и проповедовали одно и то же Евангелие (*Noormann. 1994. S. 39–47*). Апостолы Петр и П. проповедовали в Риме и приняли там мученическую смерть, тем самым совместно заложив основание Римской Церкви (*Iren. Adv. haer. III 3. 2*). Иринеи считает проповедь и гибель обоих апостолов в Риме очевидными фактами, не нуждавшимися в обосновании (при этом он не утверждает,

что апостолы Петр и П. были первыми христ. проповедниками в Риме; см.: *Cattaneo*. 2017. Р. 246–254). Апостолы передали управление Церковью (τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίαν) преемникам, среди которых был Климент; в своем Послании к Коринфянам П. изложил Предание, полученное им от самих апостолов (ἦν νεωστὶ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων παράδοσιν εἰλήφει). Т. о., Римская Церковь имела особенное происхождение (propter potentiorē principalitatem) и была бесспорным примером сохранения апостольской традиции (in qua semper... conservata est ea quae ab apostolis traditio — *Iren.* Adv. haer. III 3. 2–3). «Истинным свидетелем апостольской традиции» была и Эфесская Церковь, т. к. ее основал П. и в ней проповедовал ап. Иоанн; тождество Предания, хранившегося в Риме и в Эфесе, подтвердил Поликарп Смирнский, когда он посетил Рим и провозгласил «одну и единственную истину» (μίαν καὶ μόνην ταύτην ἀλήθειαν), к-рую узнал от апостолов и передал Церкви (*Ibid.* 3. 4; см.: *Cattaneo*. 2017. Р. 260–261).

Восприятие Иринеем образа П. было подчинено задаче доказать вероучительное единство апостолов, отсутствие между ними существенных противоречий и непрерывность традиции, к-рую унаследовала от них Церковь. Это объясняет избирательное использование им источников: в отличие от более ранних авторов Иринея опирался в основном на кн. Деяний, в к-рой подчеркивались сотрудничество апостолов и согласованность их действий; свидетельства П. о противоречиях между апостолами он фактически игнорировал. Излагая обстоятельства спора о соблюдении иудейских обычаев согласно кн. Деяний, Иринея утверждал, что П. в Послании к Галатам описал их точно так же, как это сделал ап. Лука (consonans et uelut eadem tam Pauli adnuntiatio quam et Lucae... testificatio — *Iren.* Adv. haer. III 13. 3). Отождествление автора кн. Деяний со спутником и с учеником П. позволило Иринею обосновать достоверность и вероучительный авторитет его сочинения (*Mount*. 2002; *Idem*. Paul's Place in Early Christianity // Paul and the Heritage. 2012. Р. 90–114). Опираясь на Пастырские послания, Иринея представил П. как хранителя и защитника истинного вероучения, одного из основоположников церковной традиции (*White*.

2014. Р. 135–169; ср.: *Aageson*. 2008). При этом Иринея сгладил те аспекты образа П., к-рые могли выделить его среди др. апостолов (аскет, визионер, чудотворец, образец героического поведения; см.: *Blackwell*. 2011. Р. 194–196, 205). В отличие от более ранних авторов Иринея практически не уделил внимания страданиям и гибели апостола (*Ibid.* Р. 195, 204); на мученическую кончину апостолов Петра и П. указывали лишь использованные им эвфемизмы (*Cattaneo*. 2017. Р. 256–259). Однако и до Иринея церковные авторы подчеркивали равенство апостолов и отсутствие между ними антагонизма, проводили параллели между Петром и П. (*Ibid.* Р. 266–271). Нек-рые исследователи рассматривают образ П., в сочинениях Иринея, как результат развития ортодоксальной традиции восприятия апостола, восходившей к кн. Деяний (*White*. 2014. Р. 167–169; ср.: *Noormann*. 1994. S. 519–521). При этом Иринея в большей степени, чем его предшественники, устранил особенности образа П., чтобы сгладить различия между ним и др. апостолами (*Dassmann*. 1979. S. 314). Т. о., личность и деятельность П. интересовали Иринея лишь в той мере, в какой они вписывались в созданную им систему церковного вероучения.

Иринея впервые в христ. лит-ре использовал все Послания П., кроме Послания к Филимону. В его сочинениях содержится не менее 300 цитат из Посланий (ок. 1/3 всех заимствований из НЗ), из них более 200 сопровождаются прямыми отсылками к определенному Посланию (*Ibid.* S. 295–297; *Thomas*. 2018. Р. 193). Чаще всего Иринея цитировал Послание к Римлянам и Первое послание к Коринфянам, а также Послание к Ефессянам (*Mellerin L.* Étude des usages bibliques d'Irénée à l'aide de Biblindex // Irénée de Lyon et les débuts de la Bible chrétienne. Turnhout, 2017. Р. 45–46; ср.: *Peretto*. 1971). Пастырские послания Иринея цитировал реже, но они оказали существенное влияние на его полемический стиль. Заимствование из них содержится в полном названии его сочинения — «Обличение и опровержение лжеименного знания» (τῆς ψευδωνύμου γνώσεως — 1 Тим 6. 20); 1-я кн. открывается высказыванием о «баснях и родословиях бесконечных, которые производят больше споры, нежели Божие назидание в вере» (ср.: 1 Тим 1. 4) (*White*. 2014.

Р. 142–158; ср.: *Payton J. R.* Irenaeus, Pseudonymity, and the Pastoral Letters // Irénée de Lyon et les débuts de la Bible chrétienne. Turnhout, 2017. Р. 273–282). Одни исследователи высказывали сомнения в том, что Иринея использовал Послание к Евреям (напр.: *Farkasfalvy D.* Theology of Scripture in St. Irenaeus // RBen. 1968. Т. 78. Р. 330–331), но другие насчитывали в его произведении 28 заимствований из этого Послания (*Mellerin L.* Étude... // Irénée de Lyon et les débuts de la Bible chrétienne. Turnhout, 2017. Р. 45); вероятно, Иринея сомневался в том, что автором Послания был П., поэтому не ссылался на него (*Bingham D. J.* Irenaeus and Hebrews // Irenaeus: Life, Scripture, Legacy / Ed. S. Parvis, P. Foster. Minneapolis, 2012. Р. 65–79).

Широкое использование Иринеем Посланий П. вместе с 4 Евангелиями и Посланиями ап. Иоанна способствовало формированию представления о составе канона НЗ, хотя в кон. II в. этого канона еще не существовало (см., напр.: *Osborn*. 2001. Р. 180–182). Определение статуса Посланий П. как авторитетных вероучительных текстов вызывало затруднения. С одной стороны, Иринея называл их «писанием» (γραφή) и приводил высказывания П. наравне с изречениями ветхозаветных пророков и Христа; по его мнению, Св. Дух вещал устами пророков и затем провозгласил наступление «полноты времен усыновления» через апостолов (*Iren.* Adv. haer. III 21. 4; ср.: *Ibid.* II 35. 4); следов., на Послания П. распространялось представление о богодухновенности и непогрешимости Свящ. Писания (*Nautin P.* Irénée et la canonicité des Epîtres pauliniennes // RHR. 1972. Т. 182. N 2. Р. 113–130; *Dassmann*. 1979. S. 301–305). Свидетельства пророков, Христа и апостолов Иоанна и П. находят-ся в полном согласии (*Iren.* Adv. haer. 5. 36. 3). С др. стороны, Иринея применял термин γραφή не только к книгам Свящ. Писания; признавая, что Послания апостолов содержат вероучительную истину в той же мере, что и книги ВЗ, он не решался провозгласить их богодухновенными. Вероятно, он воспринимал Послания не как непосредственное изложение откровения, но как тексты, написанные апостолами под божественным руководством (*Farkasfalvy D.* Theology of Scripture in St. Irenaeus // RBen. 1968. Т. 78. Р. 331–

333). По мнению Ириней, учение П. содержится не только в его Посланиях, но и в Евангелии от Луки, а также в кн. Деяний апостолов, к-рые не расходятся с Посланиями в изложении его доктрины и обстоятельств его миссии (*Iren. Adv. haer.* III 12. 9; 13. 3).

Непосредственной причиной обращения Ириней к толкованию Посланий П. было их использование в валеитинианском гностицизме и др. еретических доктринах, к-рые он стремился опровергнуть. Согласно Ириней, превратное толкование Свящ. Писания было связано с избирательным отношением к источникам, с ошибочной методологией, с игнорированием богословского и исторического контекстов, а также с применением герменевтических критериев, чуждых христ. вероучению (*Osborn.* 2001. P. 174–175). Так, эвониониты отвергали П., маркиониты придавали его проповеди исключительное значение, а гностики приписывали ему тайное знание, к-рым якобы не обладали др. апостолы (*Iren. Adv. haer.* III 13. 1; 15. 1). Неправильное отношение к П. приводило к тому, что еретики «совершенно не понимали» его слова (*Ibid.* IV 41. 4); в их интерпретации апостол противоречил самому себе (*Ibid.* V 13. 3). Поэтому Ириней поставил своей задачей «объяснить апостола» (*apostolum exponere*) и доказать, что он был «проповедником истины» (*Ibid.* IV 41. 4). Т. о., экзегеза Ириней была призвана обосновать ортодоксальные представления о П. (*White.* 2014). Чаще всего Ириней использовал Послания при доказательстве единства Бога, реальности Воплощения и неразрывной последовательности истории спасения человечества, к-рые он противопоставил теориям своих противников: дуализму, детерминизму, докетической и адопцианской христологии (*Norris.* 1990; *Osborn.* 2001. P. 190; ср.: *Noormann.* 1994. S. 521–522). Ириней рассматривал Послания П. как важную составную часть корпуса вероучительных текстов, находящихся в согласии между собой и раскрывающих божественный «план» спасения. Поэтому он сопоставлял отдельные высказывания апостола, доказывая их соответствие «правилу истины» (христ. пониманию Свящ. Писаний — см. в ст. *Герменевтика библейская*), общему для всего Свящ. Писания (*Norris.* 1990; *Blackwell.* 2011. P. 197–199; ср.: *Balás.* 1992; *Noormann.*

1994. S. 39–58, 518; *Lieu.* 2015. P. 426–427). Ириней обосновывал применение «правила истины» тем, что оно проистекает из самого Писания, к-рое рассматривается в свете Предания, поэтому его нельзя считать внешним критерием (*Ochagavia J. Visibile Patris Filius.* R., 1964. P. 204; ср.: *Cattaneo.* 2017. P. 270). Т. о., Ириней использовал круговую аргументацию, к-рую он воспринимал как проявление гармонии и внутренней согласованности ортодоксального вероучения. Дедуктивный метод, с помощью которого Ириней выстраивал богословскую систему на основании библейских текстов, был заимствован из эллинистической грамматики и риторики (*Grant R. M. Irenaeus of Lyons.* L.; N. Y., 1997. P. 46–53; ср.: *Idem.* [Rev.] // *JEclH.* 1997. Vol. 48. P. 134–135).

Ириней использовал учение П. при разъяснении важнейших элементов своей богословской системы: учения о единстве Бога, о Воплощении Логоса, о божественном «плане» спасения, а также в антропологии (*Balás.* 1992; *Noormann.* 1994. S. 523–529; ср.: *Blackwell.* 2011. P. 199–204). Термин «рекапитуляция» (см. в ст. *Ириней*, еп. Лионский), к-рый Ириней применил к своей концепции божественного «плана» спасения (см.: *Osborn.* 2001. P. 97–116), был заимствован из греческой риторики, но его богословское использование стало возможным благодаря Посланиям П. (*ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ* — Еф 1. 10; см.: *Behr J. Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity.* Oxf., 2013. P. 136–138; *Mellerin L. Étude des usages...* // *Irénée de Lyon et les débuts de la Bible chrétienne.* Turnhout, 2017. P. 53–57). В учении о рекапитуляции Ириней опирался в т. ч. на типологию Адам—Христос (1 Кор 15. 44–46), к-рую он применил к божественному «плану» спасения (ср. введенную им типологию Ева-Мария: *Iren. Adv. haer.* 3. 22. 4). Высказываясь против букв. понимания слов П. «плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия» (1 Кор 15. 50), Ириней доказывал участие тела в спасении и необходимость воскресения тела как творения Бога, сопоставляя спорное изречение с др. высказываниями П. (*White.* 2014. P. 158–166). Так, тело становится нетленным, когда оно преображается Св. Духом и когда человек меняет «образ перстного» на «образ небесного» (1 Кор 15. 48–

49; *Iren. Adv. haer.* V 9–11; см.: *Behr J. Irenaeus of Lyons.* Oxf., 2013. P. 154; ср.: *Bushur J. G. Irenaeus of Lyons and the Mosaic of Christ: Preaching Scripture in the Era of Martyrdom.* L.; N. Y., 2017. P. 154–158). Принятие образа Сына Божия осуществляется посредством Св. Духа благодаря Воплощению Логоса, к-рое возвращает человеку «общение с Богом» (*eam quae est ad Deum communionem*), богосыновство и «участие в нетлении» (*Iren. Adv. haer.* III 18. 7; см.: *Norris.* 1990. P. 89–97). Т. о., «плоть равно способна к тлению и к нетлению, к смерти и к жизни» (*Iren. Adv. haer.* V 12. 1; см.: *Orbe A. Teología de S. Irenéo.* Madrid, 1985. Vol. 1: Coment. al lib. V del «Adversus haereses». P. 401–461). Ириней рассматривает вопрос о воскресении плоти не только в эсхатологическом контексте, но и в связи с христологией, сотериологией и антропологией, тем самым противопоставляя систематической экзегезе гностиков собственную систему интерпретации (*D'Anna A. Les «négateurs de la salus carnis internes à l'Église» et le conflit exégétique avec Irénée sur les Épîtres de Paul // Irénée de Lyon et les débuts de la Bible chrétienne.* Turnhout, 2017. P. 383–399; ср.: *Blackwell.* 2011. P. 199–204). Опираясь на Послания П., Ириней развивал доказательство единства Бога в учении о троичности Божества и использовал формулы, отражавшие действие Бога через Сына и Духа; это позволило ему уподобить Сына и Духа «рукам Бога» (*Osborn.* 2001. P. 89–93; *Briggman A. Irenaeus of Lyons and the Theology of the Holy Spirit.* Oxf.; N. Y., 2012). Соотношение ВЗ и НЗ он объяснял исходя из противопоставления свободы и рабства, отождествляя вслед за П. закон с порабощением, освобождение от к-рого даровал людям Христос. При этом, согласно Ириней, закон не противоречит христ. благовестию; его нравственные требования сохраняют значение (*Thomas.* 2018. P. 189–207). Эсхатологические представления Ириней во многом были основаны на учении П. (1 Кор 15. 25–28; см.: *Balás.* 1992), в еклесиологии он опирался гл. обр. на Пастырские послания (см.: *Blackwell.* 2011. P. 202).

В богословской системе Ириней есть ряд расхождений с учением П., в т. ч. связанных со смещением богословского акцента в сторону преемственности между ВЗ и НЗ. В отличие от П. Ириней понимал веру

как принадлежность к церковной традиции, соответствующей «правилу истины», к-рое предохраняет верующего от заблуждений (*Dassmann*. 1979. S. 311; ср.: *Aleith*. 1937. S. 79; *Roetzel*. 2003). Оспаривая детерминистские представления гностиков, Ириней подчеркивал свободу воли, опираясь при этом на изречения П. (*Osborn*. 2001. P. 191, 232–234). Нек-рые темы, важные для П. (страдание, оправдание и прощение человека), не представляли интереса для Иринейя (*Blackwell*. 2011. P. 204–205). Так, тему оправдания он заменял темой преобразования человеческой природы (*Norris*. 1990. P. 98). Слова П. о служении апостола Ириней применил к воплотившемуся Логосу и интерпретировал их в экклезиологическом ключе (*Molinié P. Vase d'argile ou vase précieux?*: S. Irénée et la théologie paulinienne du ministère (2 Co 4. 7 et 12, 9) // *Irénée de Lyon et les débuts de la Bible chrétienne*. Turnhout, 2017. P. 363–381).

Мн. отличия системы Иринейя от учения П. можно объяснить влиянием иоанновской традиции, в к-рой, очевидно, Ириней был воспитан (см., напр.: *Grant R. M. Irenaeus of Lyons*. L.; N. Y., 1997. P. 33). Совмещение им доктрин П. и ап. Иоанна было основано на тщательном анализе и глубоком понимании обоих богословских направлений (*Osborn*. 2001. P. 172, 186–189). Так, Ириней, воспринимая Христа как воплотившийся Логос (ср.: *Lashier J. Irenaeus on the Trinity*. Leiden; Boston, 2014), отождествлял вслед за Иоанном Софию (мудрость Бога) со Св. Духом, а не Христом (вопреки 1 Кор 1. 24). Под влиянием иоанновской традиции Ириней связывал спасение человечества не столько с Крестной смертью и воскресением Христа, сколько с Воплощением Логоса (*Schneemelcher*. 1964). В основу концепции божественного «плана» спасения был положен синтез иоанновского богословия Воплощения и представлений об истории спасения, заимствованных у П. (*Dassmann*. 1979. S. 307–313). Нередко Ириней интерпретировал изречения П. в свете иоанновской традиции (см., напр.: *Norris*. 1990. P. 87–88).

Исследователи, к-рые придерживались принципов либеральной теологии, полагали, что сщмч. Ириней искажал учение П., «подгоняя» его под требования ортодоксальной богословской системы в процессе «раннекатолического синтеза». По мне-

нию И. Вернера, сщмч. Ириней не понимал «богословие Креста», к-рое развивал П., отрицал оправдание верой и спасение посредством благодати; понятие веры как безусловного упования на Бога он заменил требованием следовать «правилу истины» (*Werner J. Der Paulinismus des Irenaeus*. Lpz., 1889. (TU; 6/2)). Т. о., исследователи полагали, что сщмч. Ириней отвергал «важнейшие» аспекты учения П. Высказывалось мнение, что он пытался следовать доктрине апостола, но был не в состоянии ее понять, поэтому заменил ее ортодоксальным «псевдопаулинизмом» (*Aleith*. 1937. S. 80–81; ср.: *Dunn*. 2016). Нек-рые исследователи упрекали Иринейя за то, что он не видел различий между «аутентичными» и «спорными» Посланиями (см.: *White*. 2014. P. 136–137). По мнению совр. специалистов, учение П. было важным, но не единственным источником для сщмч. Иринейя. В задачи сщмч. Иринейя не входило точное воспроизведение или систематизация доктрины апостола. Он стремился включить учение П. в систему ортодоксального богословия, руководствуясь «правилем истины» (*Balás*. 1992; *Noormann*. 1994). В соответствии с этим критерием сщмч. Ириней интерпретировал учение П., исходя из общего смысла Свящ. Писания, т. к. он не видел противоречий между отдельными частями Писания и Предания. Ради гармонизации свидетельств Откровения Иринейю пришлось пожертвовать нек-рыми аспектами доктрины П. и переосмыслить другие ее аспекты в свете собственных концепций (*Dassmann*. 1979. S. 307–314). Ириней представил П. прежде всего как проповедника единобожия, учившего о Воплощении Логоса ради спасения человека через обновление его природы; о даровании Св. Духа, к-рое позволяло человеку восстановить богосыновство, стать участником божественного бессмертия и нетления; о единстве истории спасения человечества (*Norris*. 1990. P. 97–98). Образ П., созданный Иринеем, и предложенное им толкование учения апостола были восприняты ортодоксальным богословием и оказали определяющее влияние на церковную традицию (*Dassmann*. 1979. S. 314–315; *Roetzel*. 2003; *Pervo*. 2010. P. 227).

Тертуллиан. На отношение первого лат. богослова к образу и учению П. в значительной степени повлияла теологическая система Ири-

нея Лионского. Тертуллиан безоговорочно признавал авторитет «святейшего апостола» (*sanctissimus apostolus* — *Tertull.* De bapt. 17. 2; *Idem*. Or. 20. 1), однако он, как и Ириней, делал акцент на согласии и гармонии среди апостолов, избранных Христом для всемирного благовестия — «призвания народов» (*introgressum atque decursum uocationis in nationes*) (*Idem*. Adv. Marcion. III 22. 1). При этом Тертуллиан указывал особое значение П. как апостола язычников (*Sider*. 1990. P. 108–109). Важнейшими аспектами образа П. в представлении Тертуллиана были «апостол Христа, учитель веры и истины для народов, избранный сосуд, основатель Церквей, блюститель нравственности» (*Paulum apostolum Christi, doctorem nationum in fide et ueritate, uas electionis, ecclesiarum conditorem, censorem disciplinarum* — *Tertull.* De pudic. 14. 27; ср.: *Idem*. De resurr. 23. 8). Все эти характеристики можно было применить и к др. апостолам, но Тертуллиан относил их в первую очередь к П. Декларируя равенство апостолов и тождество их учения в соответствии с ортодоксальной традицией (прежде всего с доктриной Иринейя), на деле Тертуллиан признавал особое значение П. в истории и богословии Церкви. Высказывалось мнение, что Тертуллиан т. о. пытался совместить «иконические» и «исторические» аспекты образа П. (*Sider*. 1990).

Полемизируя с Маркионом, к-рый считал П. единственным истинным апостолом, Тертуллиан делал вид, что сомневается в его апостольском статусе (*apostoli quoque Pauli originem*): о П. нет упоминаний в Евангелии; утверждают, что Христос избрал его (*eum a Domino adlectum*) после завершения Своего земного служения, когда апостолы уже приступили к проповеди (*iam ordinato officio apostolatus et in sua opera dimisso*); наконец, П. сам объявил себя апостолом. Тертуллиан с иронией указывал на то, что П. можно было принять за самозванца, т. к. Маркион не мог предоставить «доказательства его апостольского статуса» (*apostolatus eius instrumenta* — *Tertull.* Adv. Marcion. V 1. 1–3). Эти доказательства Тертуллиан находил в ВЗ и в кн. Деяний, которую, по его утверждению, отвергал Маркион. Гонитель христиан П. «первым пролил кровь Церкви», но затем «сменил меч на перо и перековал меч в плуг»;

он был подобен «хищному волку Вениамину» (ср.: Быт 49. 27), но стал носить пищу, словно Иаков (Быт 27. 25) (*Tertull. Adv. gnost. 13. 1*; имеется в виду служение П., за к-рое его благословил Господь, как Исаак благословил Иакова). Т. о., по мнению Тертуллиана, в ВЗ содержались пророчества об обращении П., который принадлежал к «колену Вениаминову» (Рим 11. 1; Флп 3. 5). П. уподобился Вениамину, к-рому Иаков предсказал, что утром он будет пожирать добычу («разорять стада Господни, как гонитель Церквей»), вечером — раздавать пищу («наставлять овец Христовых, как учитель народов»), а также каюшемуся царю Сауду, к-рый, как и П., был потомком Вениамина (1 Цар 24. 17–22; 26. 21) (*Tertull. Adv. Marcion. V 1. 5*; возможно, Тертуллиан заимствовал сопоставление П. с Вениамином из церковной традиции, т. к. оно встречается также у Оригена и в соч. «Благословения Исаака и Иакова» из корпуса Ипполита; см.: *Hannah. 2016*). Кроме использования типологической экзегезы (*figurarum sacramenta*) Тертуллиан ссылался на свидетельство кн. Деяний о том, как П. обратился к вере Христовой и стал апостолом (*Tertull. De praescript haer. 23. 3–4*; см.: *Bain. 2011. P. 209–210*). Тертуллиан завершает доказательство апостольского статуса П. риторическим обращением к оппоненту: «Посмотри на такого апостола, посмотри на Христа: ты увидишь, что и апостол со мной, и Христос на моей стороне» (*habe nunc et Apostolum de meo sicut et Christum, quam meum Apostolum quam et Christum — Tertull. Adv. Marcion. V 1. 8*).

Подобно сщмч. Иринею, Тертуллиан рассматривал текст кн. Деяний как свидетельство очевидца о деятельности П. и называл Луку «последователем последнего из апостолов — разумеется, Павла» (*posterioris apostoli sectator, Pauli sine dubio — Ibid. 4. 2. 4*; ср.: *Idem. De praescript haer. 23*). К проповеди П. восходило содержание Евангелия от Луки (*Lucae digestum Paulo adscribere solent — Idem. Adv. Marcion. IV 5. 3*). Однако это Евангелие не обладало бы вероучительным авторитетом, если бы оно не согласовывалось с др. Евангелиями, в к-рых были записаны свидетельства старших апостолов (*non sufficeret ad fidem singularitas instrumenti destituta pat-*

rocinio antecessorum — Ibid. IV 2. 4). Содержание апостольского учения было одинаково: «...и Павел, и прочие [апостолы] проповедовали одно и то же» (*sive Paulus sive alii eadem praedicarent — Idem. De praescript haer. 26. 11*). Вслед за сщмч. Иринею Тертуллиан отвергал гностическое представление о тайном знании, к-рое П. якобы получил в откровении и к-рое он передавал избранным ученикам (*Ibid. 24–26*). Все апостолы проповедовали одинаковое учение, ничего не скрывая. «Невозможно поверить, — писал Тертуллиан, — что апостолы не до конца понимали смысл своей проповеди» (*incredibile est... ignorasse apostolos plenitudinem praedicationis — Ibid. 27. 1*; ср.: *Idem. De fuga. 9. 1*). Отношения П. с др. апостолами Тертуллиан описывал согласно с концепцией сщмч. Иринея. П. посетил Иерусалим, чтобы проверить соответствие своей проповеди учению старших апостолов (*ad cognoscendos apostolos et consultandos*) и получить от них наставление (*Idem. Adv. Marcion. IV 2. 4*; ср.: *Ibid. V 3. 1*; *Idem. De praescript haer. 23. 7*). Апостолы Петр, Иаков и Иоанн «подали ему руку в знак союза и согласия»; было решено, что Петр и др. апостолы будут проповедовать иудеям, П. — язычникам (*Petrus in circumcissionem, Paulus in nationes — Idem. De praescript haer. 23. 9*; *Idem. Adv. Marcion. I 20. 4*; *V 3. 6*). Конфликт между апостолами в Антиохии Тертуллиан рассматривал как незначительный эпизод. По его мнению, П. упрекал ап. Петра в непостоянстве и лицемерии (*personarum enim respectu uidebantur uariare conuictum — Idem. Adv. Marcion. IV 3. 3*; *de minore causa conversationis ambiguae — Ibid. V 3. 7*). В этом проявилась неопытность П., к-рый в начале служения проявлял чрезмерную неприязнь к иудейским обычаям (*in gratia rudis... ut neophytus*). Когда он осознал необходимость учитывать обстоятельства и «для всех сделаться всем» (ср.: 1 Кор 9. 22), он стал вести себя подобно ап. Петру (*Tertull. Adv. Marcion. I 20. 2–3*; *IV 3. 3*). Т. о., разногласия между апостолами были связаны не с вероучением, а с особенностями их поведения (*Aleith. 1937. S. 52–53*). На этом основании Тертуллиан опровергает мнение еретиков, к-рые противопоставляли П. Петру: оба апостола учили одной и той же вере, их поведение было одинаковым, и они

сравнивались даже в мученическом подвиге (*et in martyrio adaequatur (Tertull. De praescript haer. 24. 2–4)*).

Особое внимание Тертуллиан уделял теме страданий апостолов, к-рой он придавал назидательный и экклезиологический смысл. В кн. Деяний сообщается о гонениях, к-рым подвергались проповедники Христа; на них обрушивалась ярость толпы, власти приговаривали их к смерти, так что «строки Деяний написаны их собственной кровью» (*ipsorum sanguine scripta sunt — Idem. Adv. gnost. 15. 1–3*; ср.: *Idem. Adv. Marcion. III 22. 4*). Тертуллиан привел более подробные сведения о гибели апостолов Петра и П., чем ранние церковные авторы (см.: *Tajra. 1994. P. 172–174*; *Eastman. 2011. P. 159–160*; ср.: *Dunn G. D. Peter and Paul in Rome: The Perspective of the North African Church // Pietro e Paolo: Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche. R., 2001. P. 405–413*). По свидетельству Тертуллиана, апостолы были казнены во время 1-го гонения на христиан, устроенного имп. Нероном, о к-ром сообщается в «жизнеописаниях цезарей» (*uitas Caesarum legimus: orientem fidem Romae primus Nero cruentavit — Tertull. Adv. gnost. 15. 3*; ср.: *Idem. Apol. adv. gent. 5. 3*). П. «венчался Иоанновой кончиной» (*Paulus Iohannis exitu coronatur*), т. е. был обезглавлен, подобно св. Иоанну Крестителю (*Idem. De praescript haer. 36. 3*). Тертуллиан провел параллель между правами рим. гражданина, к-рые П. получил при рождении, и «благородным» статусом мученика, к-рый он приобрел в Риме (*tunc Paulus ciuitatis Romanae consequitur natiuitatem, cum illic martyrii renascitur generositate — Idem. Adv. gnost. 15. 3*). Апостолы Петр и П. оставили римлянам «благовестие, подписанное собственной кровью» (*quibus euangelium et Petrus et Paulus sanguine quoque suo signatum reliquerunt — Idem. Adv. Marcion. IV 5. 1*). «Счастье» Римской Церкви заключается в том, что «все ее учение обогрето кровью апостолов» (*ista quam felix ecclesia cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt — Idem. De praescript haer. 36. 3*). Т. о., Тертуллиан связывает тему страданий апостолов с темой «правил веры» (*regula fidei*; у сщмч. Иринея — *regula ueritatis*), которое он воспринимал как сумму христианского благовестия, общий смысл Свящ. Писания и Предания,

полученных Церковью от апостолов (*Ibid.* 21, 37; см.: *Ferguson.* 2013). Христос передал «правило веры» апостолам, те — основанным ими Церквам, из которых «ростки веры и семена учения» заимствовали Церкви, возникшие позднее. «Поэтому все великое множество и разнообразие Церквей является той самой первоначальной, апостольской Церковью, из которой все они произошли» (*Tertull.* *De praescript haer.* 20. 7; см.: *Bastiaensen A. A. R.* *Tertullian's Argumentation in «De praescriptione haereticorum»* 20, 1 ff. // *VigChr.* 1977. Vol. 31. P. 35–46). Среди «апостольских Церквей», где «до сих пор возвышаются кафедры апостолов», Тертуллиан называет Церкви в Коринфе, Филиппах и Эфесе, однако наибольшее внимание он уделяет Римской Церкви, связывая ее особый авторитет с проповедью и страданиями 3 апостолов — Петра, П. и Иоанна (*Tertull.* *De praescript haer.* 36. 3). «От самого начала» в этих Церквах поддерживается непрерывная преемственность епископов; в Риме череда епископов начинается с Климента, к-рый был назначен ап. Петром (*Ibid.* 32. 2; о значении Климента в доказательстве преемственности церковной доктрины и организации см.: *Dunn G. D.* *Clement of Rome and the Question of Roman Primacy in the Early African Tradition* // *Augustinianum.* 2003. Vol. 43. P. 5–24). Вероятно, Тертуллиан здесь опирается на свидетельство Иринея, однако в отличие от него возводит происхождение епископского служения в Риме не к обоим апостолам, а только к одному Петру. Как «наследница апостолов» (*Tertull.* *De praescript haer.* 37. 5) Церковь усвоила от них не только «правило веры», но и образец христианского поведения (ср. утверждение, что ересь сначала искажает веру, затем разрушает дисциплину: *Idem.* *De monog.* 2. 3). Апостолы не страшлись трудностей и испытаний; невзирая на предупреждения, П. мужественно отправился в Иерусалим, чтобы стать свидетелем Христа перед иудеями (*Idem.* *De fuga.* 6. 6; ср.: Деян 21). Идею преемственности мученического подвига Тертуллиан выразил при помощи уподобления Церкви зданию, основанием которого являются апостолы (ср.: Еф 2. 19–22), а «святыми камнями» — страдающие христиане (*Tertull.* *Adv. Marcion.* IV 39. 5; образы заимствованы из Зах 9. 15–16, по LXX).

Подобно сщмч. Иринею Лионскому, Тертуллиан признавал 13 Посланий П. и использовал их в своих сочинениях (кроме Послания к Филимону; ср.: *Tertull.* *Adv. Marcion.* V 21. 1). Послание к Евреям он приписывал Варнаве, спутнику П. (*Idem.* *De pudic.* 20. 2). В произведениях Тертуллиана цитаты из Посланий и аллюзии на них составляют почти половину заимствований из НЗ (*Ferguson.* 2013. P. 23; *Novenson.* 2015. P. 476). Так, в соч. «Отклонение еретических доводов» (*De praescriptione haereticorum*) насчитывается не менее 41 заимствования из Посланий, столько же заимствований из др. книг НЗ и всего 7 — из ВЗ (*Ferguson.* 2013. P. 31–32). Признавая двусоставность Свящ. Писания (ВЗ и НЗ — *Tertull.* *Adv. Prax.* 15. 1; *Idem.* *Adv. Marcion.* III 14. 3; IV 6. 1), Тертуллиан характеризовал его как сочетание «закона и пророков с евангельскими и апостольскими писаниями» (*Idem.* *De praescript haer.* 36. 5); в НЗ входили «Господни изречения и апостольские послания» (*Ibid.* 4). «Подлиннные» Послания сохраняются в апостольских Церквах, они «звучат голосами [апостолов] и являют образ каждого из них» (*Ibid.* 36. 1; вероятно, подразумеваются аутентичные тексты, а не автографы Посланий; см.: *Novenson.* 2015. P. 475–476). Тертуллиан чаще всего использует Послания П. в сочинениях «Против Маркиона», «Против Праксея» и «Воскресение плоти»; 5-я кн. соч. «Против Маркиона» представляет собой «почти что миниатюрный комментарий» на основные Послания (*Bird.* 2013. P. 18). Особое внимание в этом трактате уделено Первому посланию к Коринфянам (*Sider.* 1990. P. 119). Среди фрагментов, которые чаще всего цитировал Тертуллиан, — 1 Кор 15 (о воскресении мертвых) и 1 Кор 7 (о браке и воздержании) (*Novenson.* 2015. P. 476–477). Как правило, Тертуллиан обращался к Посланиям для обоснования важнейших доктринальных тезисов (единство истории спасения, природа Бога, Воплощение), а также собственных аскетических убеждений (*Bain.* 2011. P. 224–225). Исследователи указывают на его прекрасное знание Посланий и умение использовать их при решении разнообразных богословских и дисциплинарных проблем. Однако в тех случаях, когда Тертуллиан последовательно аргументировал определенный те-

зис, он обычно привлекал мнение П. в качестве дополнительного довода, после ветхозаветных и евангельских свидетельств (*Ibid.* P. 207–209).

Характер использования Посланий во многом определялся полемическими задачами Тертуллиана, т. к. все его сочинения в той или иной мере посвящены дискуссиям с различными оппонентами. В полемике с еретиками Тертуллиан указывал на отсутствие у них «правила веры», что не позволяло им понять смысл Свящ. Писания (*Ferguson.* 2013). Порочными были и их герменевтические методы (*Tertull.* *De praescript haer.* 18–19). Так, Маркион отверг значительную часть Писания и отредактировал оставшуюся часть; Валентин принимал Писание целиком, но вкладывал в него чуждый смысл (*Ibid.* 38). По мнению Тертуллиана, каждый фрагмент Писания следовало толковать исходя из целого, привлекать др. книги Писания и руководствоваться при этом «правилом веры». Предпочитая понимать священные тексты буквально, Тертуллиан не отвергал типологические и аллегорические толкования (*Waszink J. H.* *Tertullian's Principles and Methods of Exegesis* // *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition: In honorem Robert M. Grant* / Ed. W. R. Schoedel, R. L. Wilken. P., 1979. P. 17–31); он указывал, что непонимание аллегорий, к-рые использовал П., приводило Маркиона к абсурдным умозаключениям (*Tertull.* *Adv. Marcion.* 5. 18. 5). Вопреки Маркиону Тертуллиан стремился доказать единство и гармонию всех частей Писания, в т. ч. Посланий П. (*Bain.* 2011. P. 212), иногда в мельчайших подробностях (напр., противоречие между Ис 7. 14 и Гал 4. 4 разрешается им через привлечение Лк 2. 23, что приводит к отрицанию девственности Марии после Рождества Христова — *Tertull.* *De carne Christ.* 23).

Отстаивая единство истории спасения человека, в трактате «Против Маркиона» Тертуллиан доказывал отсутствие противоречий между ВЗ и НЗ. Маркион различал ветхозаветного Демииурга и благого Бога, полагавшего Иисуса Христа, однако для П. существовал лишь один Бог, Творец и Отец Христа (*probaturos nulum alium deum ab Apostolo circumlatum... ex ipsis utique epistolis Pauli* — *Idem.* *Adv. Marcion.* V 1. 9; 3. 6). Тертуллиан соглашался с противопо-

ставлением закона и Евангелия, на к-ром настаивал Маркион, однако утверждал, что ересиарх ошибочно понимал учение П. об освобождении от ига закона (*legis obligamenta et opera euangelica libertate iam mutarent* — *Ibid.* 3. 22. 3). Закон был отменен тем же Богом, Который его установил. Слова апостола об «ином благовествовании» (*aliud euangelium* — Гал 1. 6) относились к образу жизни (*conuersatio*) и к поведению (*disciplina*) христиан, а не к вероучению; так же Тертуллиан объяснял смысл спора П. со старшими апостолами. Следов., вопреки мнению Маркиона, отказ П. от иудейских обычаев нельзя понимать как отказ от служения Богу ВЗ (*Tertull. Adv. Marcion. I* 20. 6 — 21. 3; см.: *Cooper. 2013*). При этом суть закона Моисеева не противоречила Евангелию (Гал 5. 14; ср.: Лев 19. 18), поэтому П. провозгласил ее «законом Христовым» (Гал 6. 2). Соотношение между Христом и законом уподобляется соотношению между телом и тенью, к-рую оно отбрасывает (*Tertull. Adv. Marcion. V* 19. 9). Тертуллиан указывал на использование П. ветхозаветных мотивов и образов (*Bain. 2011. P.* 211–213) и даже на пророчество об «умелом зодчем», к-рый будет отнят у Иудей (Ис 3. 3, по LXX); эти слова, по его мнению, относились к П. (ср.: 1 Кор 3. 10; *Tertull. Adv. Marcion. V* 6. 10). Согласно Тертуллиану, П. был «взят от Иудей, то есть от иудаизма, для строительства христианства, чтобы положить ему единое основание, то есть Христа». Опираясь гл. обр. на Послание к Галатам, Тертуллиан утверждал, что иудеи лишились милости Божией и утратили статус избранного народа (при этом он игнорировал надежду П. на обращение иудеев ко Христу (Рим 9–11; см.: *Dunn. 2013*).

Логическим продолжением аргументации в пользу единства Бога является учение о Троице, изложенное в трактате «Против Праксеи», в к-ром Тертуллиан полемизирует с приверженцами модализма (см. ст. *Монархианство*). Различие Божественных Ипостасей (*substantia*) Тертуллиан возводит к предвечному замыслу Бога о Сыне, Который первоначально был рожден «под именем Софии» и затем, при сотворении мира, стал Логосом (*natiuitas perfecta sermonis dum ex Deo procedit*), продолжением или эманацией Божественной сущности Отца (*Tertull. Adv.*

Prax. 7–8). Тринитарное учение Тертуллиана «носит скорее иоанновский, чем павловский характер», хотя в нем используются и выражения П. (Кол 1. 15; Флп 2. 6 — *McGowan. 2013. P.* 7–10). Однако под влиянием П. Тертуллиан связывает наличие Божественных Ипостасей с «планом» спасения человека, к-рому придается космическое значение (см.: *Osborn. 2003. P.* 121–133). Тройственное бытие Бога основано не на разделении природы (*separatio, diuisio*), а на ее «распределении» (*dispositio, dispensatio* — *Tertull. Adv. Prax. 19. 8; 21. 3; 23. 4*), к-рое Тертуллиан рассматривает как «распоряжение» Бога собственной природой (*quam oikonomiam dicimus* — *Ibid.* 2. 1; ср.: *oikonomiae sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit* — *Ibid.* 2. 4). Т. о., бытие Бога непосредственно связано с сотворением мира и искуплением человека, к-рые в соответствии с божественным «планом» осуществляются через Сына (*a primordio omnem ordinem diuinae dispositionis per Filium decucurrisse* — *Ibid.* 16. 7). Тертуллиан рассматривает бытие Бога в свете идеи рекапитуляции, восходившей к П. (Еф 1. 10; 3. 9), тем самым совмещая сoterиологию П. с иоанновским богословием Логоса (*McGowan. 2013. P.* 7–12). Воспринимая божественный «план» как неотъемлемую часть «правила веры» (*Tertull. Adv. Prax. 2. 1–2*), Тертуллиан отстаивал единство и непрерывность истории спасения (*Bird. 2013. P.* 19). Одним из элементов божественного «плана» был закон Моисеев, который носил временный характер, но в нем была заложена идея рекапитуляции всего сущего во Христе (*Tertull. Adv. Marcion. V* 17. 1; ср.: *Ibid.* 19. 11). Т. о., вопреки Маркиону «план» спасения осуществлял один и тот же Бог, справедливый и в то же время милосердный (*Ibid.* 5. 13 — *McGowan. 2013. P.* 4–7) (о влиянии П. на пневматологию Тертуллиана см.: *Wilhite. The Spirit. 2013*).

Вслед за сщмч. Иринеем Тертуллиан обращался к проблеме воскресения плоти (1 Кор 15), к-рую он связывал с учением о Воплощении (антидокетическая полемика — *Tertull. Adv. Marcion. III* 8) и рассматривал в контексте рекапитуляции («Мы так же оживляемся во Христе, как умершвляемся в Адаме» (ср.: 1 Кор 15. 22)). Ссылаясь на 2 Кор 4. 7–16, Тертуллиан отстаивал реальность

Воплощения, к-рая подразумевает необходимость воскресения плоти (*Tertull. Adv. Marcion. V* 11. 14 — 12. 3). По мнению Тертуллиана, «легче найти человека без сердца и мозгов, такого, как Маркион, чем человека без тела, подобного Маркионову Христу» (*Ibid.* IV 10. 16). Поскольку Христос обладал реальным физическим телом (ср.: Рим 8. 3–11), то человек воскреснет во плоти (*Tertull. Adv. Marcion. V* 14. 1–5; ср.: *Ibid.* 19. 6), т. к. воскресение человека совершится «по образцу Христа» (*ad exemplum Christi* — *Idem. De resurr. 48. 8*). Плоть получила способность воскреснуть, соединившись с духом во Христе (*Ibid.* 63. 1–3). Т. о., согласно Тертуллиану, П. не отрицал воскресение плоти (*Idem. Adv. Marcion. V* 9). Говоря, что «плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия» (1 Кор 15. 50), П. подразумевал не «сущность», но «дела плоти», т. е. грехи человека (*Tertull. De resurr. 49. 11*). Выказывалось мнение, что Тертуллиан произвольно объединил понятия «плоть» и «тело», тогда как П. вкладывал в них неодинаковое значение, противопоставляя плоть духу и, следов., признавая невозможность ее воскресения (*Dunn J. D. G. 2013. P.* 74–75).

Тертуллиан использовал Послания П. при изложении своих аскетических убеждений, представляя апостола строгим блюстителем нравственности. Возможно, в этом сказалось влияние Маркиона (*Braun R. Tertullien et l'exégèse de I Cor 7 // Epektasis: Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou / Éd. J. Fontaine, C. Kannengiesser. P.* 1972. P. 21–28). Тертуллиан совмещал отдельные высказывания П., чтобы обосновать превосходство целомудрия и необходимость единобрачия (*Bain. 2011. P.* 221–222; ср.: *Barnes T. D. Tertullian: A Historical and Literary Study. Oxf., 2005. P.* 138–139). Опираясь на Послания, он отказывал женщинам в праве занимать церковные должности, но позволял им пророчествовать (*Clark. 2013*). В соч. «О посте» он изображал П. как апологета постнического образа жизни (*Tertull. De ieun. 14–15*; см.: *Bain. 2011. P.* 219–220). Особое значение для Тертуллиана имел образ П. как мученика и наставника мучеников, к-рый беспрестанно выполнял волю Бога и мужественно противостоял силам зла.

Раскрывая значение мученического подвига П., Тертуллиан заимствовал из Посланий П. мотивы состязания, воинской службы, нетленного венца и небесного гражданства (Moss. 2013; Still. 2013). Пастырские послания были для Тертуллиана источником рассуждений о необходимости придерживаться «правила веры». П. предсказал появление ересей и запретил спорить с еретиками (*Tertull. De praescript haer.* 4–6), к-рых должно постигнуть божественное возмездие (*Idem. Adv. Marcion.* V 16. 2) (подробнее см.: *Ran-kin D. Tertullian's Use of the Pastoral Epistles // Australian Biblical Review.* Melbourne, 1984. Vol. 32. P. 18–19; *Frisius M. A. Tertullian's Use of the Pastoral Epistles, Hebrews, James, 1 and 2 Peter, and Jude.* Bern; N. Y., 2011). Вслед за П. (Кол. 2. 8) Тертуллиан призывал христиан избегать языческой философии, из к-рой, по его мнению, произошли ереси (*Tertull. De praescript haer.* 7. 7). Послания П. были источником парадоксальных утверждений, к которым Тертуллиан испытывал особое пристрастие, напр. о «безумии Креста», о «необходимом бесчестье» и «глупости» Бога (*Osborn.* 2003. P. 3, 11, 55–56, 58, 192).

Исследователи по-разному оценивали восприятие учения П. в сочинениях Тертуллиана. Высказывалось мнение, что Тертуллиан признавал значение личности и богословия П., но учение апостола оставалось для него «чуждым» и непонятным (*Aleith.* 1937. S. 52, 61). Тезис о непонимании П. Тертуллианом разделяли мн. ученые (см.: *Novenson.* 2015. P. 478–479). Используя изречения апостола в полемических целях, в нек-рых случаях Тертуллиан превратно их толковал, хотя в др. случаях он проявлял глубокое знание и тонкое понимание учения П. (см.: *Wilhite.* Introduction. 2013. P. XXIV). Противоречивые мнения исследователей во многом связаны с отношением Тертуллиана к П.: значение доктрины апостола заключалось в ее взаимосвязи с «правилом веры», к-рое опиралось на нее и в то же время использовалось для ее толкования (*McGowan.* 2013. P. 13–14). Послания П. были для Тертуллиана авторитетным источником вероучения, но их нельзя было воспринимать отдельно от других книг Свящ. Писания. В отличие от совр. исследователей Тертуллиан не стремился «извлечь «настоящего Пав-

ла» из-под залежей церковной догмы» (*Bird.* 2013).

Климент Александрийский. Восприятие П. ортодоксальными александрийскими богословами отличалось от традиции, представленной сочинениями сщмч. Ириней Лионского и Тертуллиана. Признавая единство и тождество «учительства» (*διδασκαλία*) и «предания» (*παράδοσις*) всех апостолов (*Clem. Alex. Strom.* VII 17. 108. 1), Климент тем не менее считал важнейшими апостолами Петра, Иакова, Иоанна и П. (*Ibid.* VI 8. 68. 2; ср.: *Ibid.* I 1. 11. 3). Чаще всего Климент упоминал о П. как об «апостоле», не называя имени, однако использовал и хвалебные эпитеты: «святой апостол» (*ὁ ἅγιος ἀπόστολος τοῦ κυρίου* — *Idem.* Protrept. VIII 81. 2; ср.: *Idem.* Strom. V 10. 65. 4); «божественный апостол» (*θεῖος ἀπόστολος* — *Ibid.* I 1. 10. 5); «вдохновенный Богом апостол» (*θεοπνευσίος ἀπόστολος* — *Idem.* Strom. I 19. 94. 4; ср.: *Idem.* Protrept. I 7. 2) и т. д. Высказывалось мнение, что подобные эпитеты указывали на особый статус П., призванного не Христом во время Его земного служения, но Самим Богом свыше (*Osborn.* 2005. P. 76). Рассматривая П. как важнейшего учителя веры и богослова, Климент приписывал ему черты наставника христианской философии и гностика, достигшего совершенства в познании Бога (*γνωστικῆς τελειότητος* — *Clem. Alex. Strom.* V 4. 26. 1), подавшего пример истинной мудрости и добродетели (*Kovacs.* 2017; ср.: *Elliott.* 2011. P. 248–250). Все апостолы были гностиками (*τὸν τῷ ὄντι γνωστικόν* — *Clem. Alex. Strom.* VI 8. 68. 2), по П., по мнению Климента, в наибольшей степени являлся образцом человека «духовного и знающего» (пневматика и гностика), «ученика Св. Духа» (*Ibid.* V 4. 25. 5). Обладая истинным знанием и освоившись от страстей, он воплощал мистико-созерцательный идеал Климента (*Kovacs.* 2012). Как настоящий философ и служитель истины, П. уподобляется Платону — самому близкому к христианству языческому философу (*Osborn.* 2005. P. 157). Климент утверждал, что усвоил церковную доктрину от неких наставников, которые получили «истинное предание блаженного учения» непосредственно от апостолов Петра, Иакова, Иоанна и П. (*Clem. Alex. Strom.* I 1. 11. 1–2).

В сочинениях Климента использованы все Послания П., кроме Послания к Филимону. По его мнению, Послание к Евреям П. написал по-еврейски, а на греч. язык перевел ап. Лука. В этом Послании П. не указал свое имя «по причине смирения», т. к. Бог послал его «вестником и апостолом к язычникам», а не к евреям (*Euseb. Hist. eccl.* VI 14. 2–4). Климент использовал также некий апокриф, в к-ром были приведены изречения П. (*Clem. Alex. Strom.* VI 5. 43. 1–2). В сочинениях Климента содержится более 1200 заимствованных из Посланий П. (*Clemens Alexandrinus / Hrsg. O. Stählin.* Lpz., 1936. Bd. 4: Register. S. 18–24); более всего он цитировал Первое послание к Коринфянам, Послания к Римлянам и к Ефессянам; среди стихов, к-рые он использовал особенно часто, — изречения П. о Христе как о «Божией силе и Божией премудрости» (1 Кор. 1. 24), о награде, к-рую Бог уготовал любящим Его (1 Кор. 2. 9), и о многообразии Божественного Откровения (Евр. 1. 1). Толкования на все или нек-рые Послания П. Климент включил в соч. «Очерки» (не сохр.; подробнее см. в ст. *Климент Александрийский*).

Климент обращался к Посланиям П. при обосновании различных аспектов своей богословской доктрины, в частности, концепции христ. гнозиса и связи между верой и философским познанием. Защищая ортодоксальное понимание учения П. от гностических полемистов, Климент испытал влияние валентинианской экзегезы (*Kovacs.* 2013); разрабатывая представление о христианской философии, он заимствовал философский язык и понятийную систему платоников (ср. мнение о богословии Климента как «платонизме, опирающемся на Павла и на Иоанна»: *Osborn.* 2005. P. 90). Согласно Клименту, П. утверждал, что Христос научил людей «истинной философии» (*Clem. Alex. Strom.* I 18. 90. 1). Апостол проповедовал «истинную мудрость» совершенным (1 Кор. 2. 6), т. е. передавал им тайное учение, доступное не всем людям (*Clem. Alex. Strom.* V 10. 60–62, 65–66). Тайное учение Климент понимал как совершенное знание (гнозис), основанное на вере и противопоставленное мирской мудрости (*Osborn.* 2005. P. 197–198, 246–247). Отстаивая необходимость ортодоксального «правила веры» («общая вера» —

κοινὴ πίστις), Климент называл его «основанием» (1 Кор 3. 10) и «молоком», которым апостол питал неподготовленных слушателей (1 Кор 3. 1–3) (*Clem. Alex. Strom.* V 4. 26; ср.: *Idem. Paed.* VI 34. 3 — 38. 2). Вопреки валентинианским представлениям о «духовных людях» (пневматиках; ср.: 1 Кор 2. 14–15), избранных для спасения, Климент настаивал на равенстве людей перед Богом: следуя призыву П., каждый человек может подняться над «общей верой» к гностическому созерцанию Божества (*Kovacs.* 2017. P. 328–331; ср.: *Osborn.* 2005. P. 161). Любой христианин, отринув плотские похоти, может стать пневматиком (*Clem. Alex. Paed.* I 6. 31; ср.: 1 Кор 12. 13; Гал 3. 26–29), хотя не все верующие были подготовлены к гностическому познанию (напр., Климент интерпретировал обращение П. к коринфским христианам как к «младенцам во Христе», к-рых следовало питать молоком; см.: *Aleith.* 1937. S. 88–89). Поэтому гностическое учение следовало хранить в тайне, т. к. «душевный человек не принимает того, что от Духа Божия» (1 Кор 2. 14; *Clem. Alex. Strom.* I 12. 56. 1). Не только гностик может спастись, т. к. для спасения достаточно только веры, однако к более совершенному познанию Бога ведет лишь вера, основанная на разуме. Простая вера заставляет человека воздерживаться от греха из-за страха перед наказанием, тогда как гностик, возлюбивший Бога, совершает благие дела по доброй воле (напр.: *Ibid.* IV 18. 113–114; VI 12. 98–99; ср. противопоставление закона, к-рый требует повиновения воле Бога, Евангелию, указывающему путь к добровольному сотрудничеству человека с Богом в деле спасения; см.: *Havrdá M. Grace and Free Will According to Clement of Alexandria* // *J ECS.* 2011. Vol. 19. P. 21–48). По мнению Климента, обычный верующий будет вознагражден сторицей (Мк 10. 30), гностик же Бог приготовил то, что «не приходило на сердце человеку» (1 Кор 2. 9; *Clem. Alex. Strom.* IV 18. 113. 6 — 114. 1).

Согласно Клименту, основой истинного познания является вера, к-рая выражается в добрых делах (*Clem. Alex. Strom.* VI 14. 108. 4 — 109. 1), и гностик стремится стать достойным богопознания и потому подражает благим деяниям Бога (*Ibid.* VI 7. 60. 2–3; VII 13. 82. 2–7).

Гностическое созерцание само по себе является благим действием (*Ibid.* IV 6. 39. 1–2; V 1. 1. 5). Т. о., настоящая вера побуждает человека творить праведные дела (*Ibid.* VI 12. 103). На пути к истинному познанию человеку необходим наставник, к-рым является Бог (*Ibid.* VI 18. 166. 3–4, ср.: 1 Кор 2. 10–14). В процессе самосовершенствования верующий получает благодать, она позволяет ему перейти от рабского служения Богу в состоянии богосыновства, т. е. стать совершенным человеком, подобным Христу (*Clem. Alex. Strom.* I 27. 173. 6; VII 13. 82. 7; ср.: Еф 4. 12–16). При жизни верующий не может считать себя совершенным, подобно тому, как П. «не почитал себя достигшим» совершенства (Флп 3. 13); на этом основании Климент оспаривает притязания валентиниан, называвших себя совершенными гностиками (*Clem. Alex. Paed.* I 6. 52; ср.: *Idem. Strom.* V 1. 7. 6–7).

Климент не видел противоречий между законом и Евангелием, т. к. он воспринимал закон прежде всего как свод правил добродетельного поведения. Закон рассматривается как необходимый этап божественного педагогического процесса, который приводит к познанию истины, явленной во Христе (ср.: Гал 3. 24–25). На пути к совершенству гностик должен выполнить нравственные требования закона (ср.: *Kovacs.* 2013. P. 205–209). Говоря об отмене закона, П. подразумевал необходимость отринуть грех, происходящий от невежества и слабости, на устранение которых были направлены требования закона (*Clem. Alex. Strom.* II 7. 34–35; ср.: *Ibid.* III 12. 83–84). Рабское положение человека, подчиненного закону, уподобляется состоянию «душевного» человека (психика); после пришествия Христа, указавшего путь к богосыновству, оно должно смениться «духовным» (пневматическим) состоянием (*Idem. Paed.* I 6. 32–34). Подобным образом Климент пытается примирить христ. учение с философией, указывая на слова П. о совершенствовании человека через обучение премудрости (Кол 1. 28); апостол признавал, что эллины обладали начатками знания о Боге (Деян 17. 23) (*Clem. Alex. Strom.* I 19. 91). Как и закон, философия дарована человеку Богом и помогает ему достигнуть совершенства, однако ее

превзошло христ. благовестие (*Ibid.* I 18. 88; ср.: 1 Кор 1. 19–24), поэтому отказ от благовестия в пользу философии равнозначен возвращению к закону (*Osborn.* 2005. P. 165). Философские познания полезны для христиан (*Clem. Alex. Strom.* I 1. 15; ср.: 1 Кор 9. 20–21). Отвергая философию (Кол 2. 8), П. имел в виду лишь отдельные философские направления, которые отрицали Божественное Провидение и отвращали людей от добродетельной жизни (*Osborn.* 2005. P. 176, 202; *Kovacs.* 2017. P. 333–341). Сам П. был истинным философом и мудрым наставником, стремившимся к познанию Бога (*Osborn.* 2005. P. 258). Подобно Платону, он надеялся на избавление от «тела смерти» (Рим 7. 24), чтобы очиститься от страстей (*Clem. Alex. Strom.* III 3. 18. 1–12; IV 3. 12; III 9. 65. 2). Утверждение П. о невозможности воскресения плоти (1 Кор 15. 50) Климент объясняет тем, что плоть является источником страстей, к-рые препятствуют человеку достигнуть спасения (*Ibid.* II 20. 125; ср.: *Ibid.* IV 26. 165. 1). Полемизируя со сторонниками энкратических взглядов, которые отвергали брак (ср.: 1 Кор 7. 1, 8), Климент противопоставлял радикальной аскезе умеренность в брачной жизни и сдерживание плотских страстей, ссылаясь на изречения П. (*Clem. Alex. Strom.* III 12. 86–88). По мнению Климента, у П. была жена, которая, однако, не сопровождала его в путешествиях, чтобы не мешать его служению (*Ibid.* III 53. 1–2; ср.: Флп 4. 3; см.: *Osborn.* 2005. P. 221–222; *Kovacs.* 2017. P. 331–333).

Гностические и платонические темы в творчестве Климента Александрийского приводили мн. исследователей к выводу о том, что учение П. почти не оказало влияния на его богословие. Климент отвергал важнейшие аспекты учения апостола (напр., он ввел представление об обожении вместо оправдания верой — *Seesemann.* 1936), вкладывал в изречения П. чуждый тому смысл (*Aleith.* 1937. S. 87–98). Совр. исследователи полагают, что Послания П. были одним из важнейших источников богословия Климента и оказали на него существенное влияние (*Kovacs.* 2017).

Ориген. Восприятие образа и учения П. в творчестве *Оригена* соответствовало александрийскому варианту ортодоксальной традиции.

Ориген декларировал тождество учения всех апостолов, в равной степени вдохновенных Св. Духом (*Orig. De princip. I Praef. 1; Idem. Philoc. 6. 1–2*). Иногда высказывания апостолов разнились, но не противоречили друг другу (*Idem. In Ios. 8. 3*); несмотря на разницу характеров апостолов, содержание их проповеди было одинаковым (*Idem. In Num. II 2. 2*). При этом, Ориген отдавал особое предпочтение П. и выделял его среди апостолов. Именно П. он в 1-ю очередь рассматривал как авторитетного наставника христиан, хотя признавал также авторитет ап. Петра и «других святых», через к-рых Бог наставлял людей (*Idem. In Ier. hom. 10. 1*; ср.: *Idem. De princip. IV 4. 4*). Согласно Оригену, П. был «величайшим из апостолов» (*apostolorum maximus* — *Idem. In Num. III 3. 3*), он больше всех потрудился в деле проповеди (*Idem. In Rom. Comm. I 3. 3*); его благовестие было обращено не только к язычникам, но и к иудеям (*Gorday P. J. The Iustus Arbiter: Origen on Paul's Role in the Epistle to the Romans* // *StPatr. 1989. Vol. 18. N 3. P. 393–402*). Проявляя особый интерес к личности П. и обстоятельствам его жизни, Ориген представлял его как образцового верующего и духовного наставника. Т. о., Ориген, как и Климент Александрийский ранее, признавал индивидуальные особенности П. и в то же время идеализировал образ апостола, придавая ему черты совершенного гностика и истинного философа.

По мнению Оригена, П. подал христианам пример восхождения от плотского служения Богу к духовному служению (*Orig. In Rom. comm. 10. 1*), отречения от преходящих вещей ради незримой реальности (*Idem. In Gen. hom. 1. 13*). Ориген различал признаки духовного возрастания П. в его Посланиях. Первоначально апостол предавался аскетическим подвигам (ср.: 1 Кор 9. 27) и благодаря этому достиг определенной степени совершенства (Флп 3. 8–14), но еще не приобрел «полноту добродетелей» (*in expletione uirtutum*). Вскоре П. получил «плоды покаяния»; его плоть «умерла для греха и пороков, чтобы жить с Богом» (2 Кор 4. 8–12). В Послании к Римлянам апостол предстает «более возвышенным и выдающимся» (*sublimior et eminentior*), т. к. он познал полноту Божией любви (*Orig. In Rom. comm. I 1. 2–4*). Духовное совершенство-



Ап. Павел.
Роспись кафоликона
мон-ря Протат, Афон.
Нач. XIV в.

вание П. выразилось в переходе от ненависти к любви, благодаря которому он стал сыном Божиим (*Ibid. XX 135–139*). Далеко не сразу апостол освободился от «служения греху», постепенно возрастая «во Христе» (*Ibid. 6. 11*); он подавлял плотские желания, чтобы жить по духовному закону (*Ibid. 1*) и стать истинным учеником Христа (*Ibid. 13*). П. стремился подражать Христу в жертвенном служении Богу и в любви к ближнему; как Сын по природе неотделим от Отца, так и апостол желал быть неотделимым от Христа (*Ibid. 7. 13*), поэтому в нем пребывал Христос, говоривший его устами (*in quo Christus et uiuit et loquitur* — *Ibid. 6. 9*). Т. о., каждый верующий, к-рый желает подражать Христу, должен стать учеником П. (*Idem. In Gen. hom. 6. 1*) и вести себя как «Павел и ему подобные» (*Idem. In Rom. comm. XXVIII 4. 25*).

Ориген представлял П. не только как образец христ. нравственности и аскезы, но и как идеального духовного наставника. Для этого он использовал заимствованный у гностиков мотив тайного знания, которым, по его мнению, обладал апостол. Как «ученик Иисуса», П. удостоился мистического видения (*Idem. Contr. Cels. 1. 48*); как одному «из наших мудрецов» (*οἱ καὶ ἡμεῖς σοφοί* — *Idem. Philoc. 23. 19*), ему была «ведома небесная тайна» (*Idem. Cant. comm. II 2. 8; mysteriorum Dei gnarus* — *Idem. In Rom. comm. 4. 8*). П. — учитель Церкви (*ecclesiae ma-*

gister), христиане обязаны следовать его наставлениям (*Idem. In Exod. hom. 5. 1*) и воспринимать их как Слово Божие (*Idem. De princip. IV 3. 8*). Не отвергая «историческую» концепцию апостольского преемства, к-рую обосновали сщмч. Ириней и Тертуллиан, Ориген придавал основополагающее значение духовным и интеллектуальным качествам христ. наставников. Истинными преемниками апостолов были опытные толкователи Свящ. Писания, которые также могли стать «апостолами», т. е. посланниками Бога (см., напр.: *Ledegang F. Origen's View of Apostolic Tradition* // *The Apostolic Age in Patristic Thought* / Ed. A. Hilhorst. Leiden; Boston, 2004. P. 130–138). Поэтому для Оригена был особенно важен пример П., совмещавшего праведную жизнь с внимательным изучением Свящ. Писания и самоотверженной проповедью (см.: *Kaczmarek S. L'exemplum di Paolo nel Commento alla Lettera ai Roma* // *Origeniana Decima: Origen as Writer* / Ed. S. Kaczmarek, H. Pietras. Leuven, 2011. P. 445–456). Ориген формулировал свои требования к христ. наставникам, опираясь на высказывания П. о «духовном» человеке (1 Кор 2. 15), к-рый обладает «плодами духа» (Гал 5. 22–23) и живет «по духу» (Рим 8. 5). По мнению Оригена, П. противопоставлял «духовным» людям (пневматикам) «душевных» людей (психиков; ср.: 1 Кор 2. 14), неспособных воспринимать духовные реальности (представления Оригена о разных категориях людей сложились под влиянием гностицизма; см.: *Roukema R. La prédication du Christ crucifié* (1 Corinthiens 2, 2) selon Origène // *Origeniana Sexta: Origène et la Bible* / Ed. G. Dorival, A. Le Boulluec. Leuven, 1995. P. 523–529). Поэтому апостол «благоразумно распоряжался словом» (*prudens dispensator uerbi* — *Orig. In Rom. comm. V 1. 5*), т. е. адаптировал свою проповедь к низкому духовному уровню аудитории (напр.: *Idem. Contr. Cels. 2. 66; Idem. In Ioan. comm. 1. 7. 40–43*).

Ориген рассматривал П. как образцового экзегета и опирался на Послания при обосновании «духовного» толкования Свящ. Писания. Он утверждал, что научился *аллегорическому методу* интерпретации текстов у апостола (*Idem. In Num. III 3. 3*), к-рый использовал аллерегию (*Idem. De princip. 4. 2. 6*) и тем самым подал пример «духовного»

понимания ВЗ (*Idem*. In Exod. hom. 5. 1); сам Ориген лишь развивал толкования, предложенные П. (напр.: *Idem*. In Ier. hom. 14. 16). Различая вслед за П. буквальный и духовный смысл закона, Ориген отстаивал преемственность откровения и отрицал противоречия между ВЗ и НЗ. Буквальное толкование священных текстов он считал примитивным и поверхностным, противопоставляя его духовному толкованию (ср. противопоставление веры обрезанию: *Idem*. In Rom. comm. 6. 1; 9. 1).

Решение проблемы статуса Посланий П. относительно др. книг Свящ. Писания у Оригена отличается двойственностью. С одной стороны, Послания являются человеческими сочинениями, а не Словом Божиим, как, напр., ветхозаветные пророчества и евангельские изречения Христа (*Idem*. In Ioan. comm. 1. 15–20). Поэтому их следует рассматривать лишь как авторитетные тексты (ср.: *Bammel*. 1995. P. 506; *Elliott M. W.* The Triumph of Paulinism by the Mid-Third Century // Paul and the 2nd Century. 2011. P. 253–256). С др. стороны, апостольские Послания также можно назвать Евангелием, т. к. в них содержится точное изложение Слова Божия (*Orig.* In Ioan. comm. 1. 18, 25–26); устами П. и др. апостолов говорил Сам Бог (*Idem*. De princip. IV 4. 2; ср.: per diuinam peritiam conscripsisse — *Idem*. In Rom. comm. 2. 5). При этом Ориген признавал несовершенство лит. стиля П. (напр.: *Idem*. Contr. Cels. 3. 20), но указывал на разнообразие выражений апостола, к-рое свидетельствовало о его «глубоких познаниях» (per profundam scientiam — *Idem*. In Rom. comm. 4. 11), и на умелое использование силлогизмов (*Ibid.* 6. 13). Сложности в интерпретации Посланий были связаны с широким разнообразием проблем, к-рые затрагивал апостол (напр.: *Ibid.* 1. 1), а также с намеренной неясностью изложения, скрывавшей глубокое духовное значение его наставлений. По мнению Оригена, апостол стремился скрыть Божественную истину от тех людей, к-рые были не в состоянии ее постигнуть или не готовы были ее принять. Так, П. вкладывал различный смысл в одинаковые слова, напр., в понятие «дух» («дух рабства», «Дух усыновления», «Дух Бога» — *Ibid.* VII 1. 1). Слово «закон» апостол использовал для обозначения закона

Моисеева (как в буквальном, так и в духовном его понимании), естественного закона, ветхозаветного повествования о Моисее, пророческих книг, а также учения Христа. Такой подход позволял Оригену истолковывать богословие П. в соответствии с собственным позитивным восприятием ВЗ. В тех случаях, когда П. отрицал спасительную силу закона, Ориген относил эти слова к естественному закону, порождавшему грех (*Ibid.* 3. 6; 5. 6).

Среди произведений Оригена — самые ранние сохранившиеся комментарии на Послания П., в к-рых сделана попытка их систематической интерпретации. Ориген составил комментарии или гомилии на все Послания (кроме 1, 2 Тим; см.: *Bammel*. 1995. P. 495–497). Комментарий на Послание к Римлянам (CPG, N 1457) известен в сокращенном лат. переводе Руфина Аквилейского; от греч. текста сохранились фрагменты. Др. толкования игомилии Оригена известны только по греческим и латинским отрывкам. Больше всего фрагментов сохранилось от комментариев на Послание к Ефесянам (CPG, N 1460) и на Первое послание к Коринфянам (*Ibid.* N 1458). Кроме того, содержание комментариев на Послания к Галатам, к Ефесянам, к Титу и к Филимону можно отчасти восстановить по экзегетическим трудам блж. Иеронима, основанным гл. обр. на сочинениях Оригена.

Исследователи XIX–XX вв. оценивали рецензию учения П. в богословии Оригена как искажение паулинизма. Высказывалось мнение, что Ориген отвергал важнейшие аспекты учения П. — об оправдании верой, о значении благодати, о грехе и об искуплении (*Völker*. 1930). Тщательно отбирая изречения П., Ориген толковал их в духе греч. философии, пытаясь совместить паулинизм с платонизмом (*Aleith*. 1937. S. 96–110). Совр. исследователи определяют оригеновскую экзегезу Посланий как «инклюзивную»; при объяснении высказываний апостола Ориген привлекал тексты из др. книг Свящ. Писания, доказывая отсутствие между ними смысловых расхождений. При этом отмечается «глубокое погружение в тексты Павла», которое оказало существенное влияние на богословские идеи Оригена и способы их изложения (*Markschies*. 2004). Ориген воспринимал

П. как наставника, учителя мудрости, к-рый создал методы богословского познания. По мнению Оригена, ортодоксальный христианин не мог придерживаться взглядов, которые бы не соответствовали учению апостола; собственное богословие Ориген пытался представить как продолжение и развитие мыслей П. (*Widdicombe P.* Origen // The Blackwell Companion to Paul / Ed. S. Westerholm. Chichester, 2011. P. 316–329).

Экзегетические труды Оригена повлияли на творчество отцов Церкви, которые продолжали традицию составления пространных комментариев на Послания П. На Востоке подобные толкования составляли свт. Иоанн Златоуст, Феодор Мопсуестийский, свт. Кирилл Александрийский (*Staab K.* Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. Münster, 1933); на Западе — Марий Викторин, Амброзиастер, блж. Иероним и Пеллагий (*Souter A.* The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul. Oxf., 1927; *Affeldt W.* Verzeichnis der Römerbrieferkommentare der lateinischen Kirche bis zu Nikolaus von Lyra // Traditio. 1957. Vol. 13. P. 369–406; см. также обзорную работу: *Boucaud P.* «Corpus Paulinum»: L'exégèse grecque et latine des «Épîtres» au premier millénaire // RHR. 2013. T. 230. N 3. P. 299–332). Образ и учение П. привлекали внимание антихристианских полемистов, в т. ч. Цельса, неоплатоника Порфирия, имп. Юлиана Отступника; они выделяли неясные и противоречивые высказывания апостола, указывали на его непоследовательное поведение, чтобы представить его как лицемерного обманщика (см., напр.: *Padovese*. 2002). К образу П. обращались сторонники еретических движений, напр. манихейства. Рассматривая П. как пророка и посланника Бога, Мани считал себя духовным преемником апостола и подражал ему в своей миссионерской деятельности (*Хосроев А. Л.* История манихейства (Prolegomena). СПб., 2007. С. 115–118, 121; см. также: *Betz H. D.* Paul in the Mani Biography (Codex Manichaicus Coloniensis) // Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio Internazionale / Ed. L. Cirillo, A. Roselli. Cosenza, 1986. P. 215–234; *Decret F.* L'utilisation des épîtres de Paul chez les Manichéens d'Afrique // Le Epistole paoline nei Manichei i Donatisti e il primo Agostino / Ed.

J. Ries. R., 1989. P. 29–83; *Ries J.* Saint Paul dans la formation de Mani // *Ibid.* P. 7–27).

(О традиции святоотеческого комментирования отдельных Посланий П. см. в соответствующих статьях ПЭ.) О раннехристианском почитании П., в т. ч. о материальных памятниках см. также в статьях *Петр, Петра и Павла, первоверховных апостолов, праздник.*

Лит.: *Baur F. Ch.* Paulus, der Apostel Jesu Christi, sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Stuttg., 1845; *Harnack A., von.* Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Lpz., 1924²; *Wagenmann J.* Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten. Giessen, 1926; *Völker W.* Das Vollkommenheitsideal des Origenes: eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik. Tüb., 1930; *Bauer W.* Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tüb., 1934; *Seesemann H.* Das Paulusverständnis des Clemens Alexandrinus // *Theologische Studien und Kritiken.* Lpz., 1936. Bd. 107. S. 312–346; *Aleith E.* Paulusverständnis in der alten Kirche. B., 1937; *Benz E.* Das Paulus-Verständnis in der morgenländischen und abendländischen Kirche // *Zschr. f. Religions- und Geistesgeschichte.* Leiden etc., 1951. Bd. 3. N 4. S. 289–309; *Bultmann R.* Ignatius und Paulus // *Studia Paulina: In honorem J. de Zwaan septuagenarii* / Ed. J. N. Sevenster, W. C. van Unnik. Haarlem, 1953. P. 37–51; *Schellke K. H.* Paulus, Lehrer der Väter: Die altkirchliche Auslegung von Römer 1–11. Düss., 1956; *Strecker G.* Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen. B., 1958. S. 255–270. (TU; 70); *Käsemann E.* Paulus und der Frühkatholizismus // *ZTK.* 1963. Bd. 60. N 1. S. 75–89; *Schneemelcher W.* Paulus in der griechischen Kirche des zweiten Jahrhunderts // *ZKG.* 1964. Bd. 75. S. 1–20; *Beyschlag K.* Clemens Romanus und der Frühkatholizismus: Untersuchungen zu I Clemens 1–7. Tüb., 1966; *Rathke H.* Ignatius von Antiochien und die Paulusbriefe. B., 1967; *Wiles M. F.* The Divine Apostle: The Interpretation of St. Paul's Epistles in the Early Church. Camb., 1967; *Campanhausen H., von.* Die Entstehung der christlichen Bibel. Tüb., 1968; *Weiss H.-F.* Paulus und die Häretiker: Zum Paulusverständnis in der Gnosis // *Christentum und Gnosis* / Hrsg. W. Eltester. B., 1969. S. 116–128; *Danieli A.* La cristologia di Paolo in Clemente Alessandrino // *Studia Pataviana.* Padova, 1970. Vol. 17. P. 234–280; *Peretto E.* La Lettera ai Romani cc. 1–8 nell'Adversus Haereses d'Ireneo. R., 1971; *Hagner D. A.* The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome. Leiden, 1973; *Pagels E. H.* The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters. Phil., 1975; *Aland K.* Methodische Bemerkungen zum Corpus Paulinum bei den Kirchenvätern des II. Jh. // *Kerygma und Logos: Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum:* FS C. Andersen / Hrsg. A. M. Ritter. Gött., 1979. S. 29–48; *Dassmann E.* Der Stachel im Fleisch: Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus. Münster, 1979; *Jerrell J.* Paul in the Acts of the Apostles: Tradition, History, Theology // *Les Actes des Apôtres: Traditions, rédaction, théologie*

/ Éd. J. Kremer. Leuven, 1979. P. 297–306; *Lindemann A.* Paulus im ältesten Christentum: Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion. Tüb., 1979; *idem.* Der Apostel Paulus im 2. Jh. // *La reception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif* / Éd. J.-M. Sevrin. Leuven, 1989. P. 39–67; *idem.* Die Sammlung der Paulusbriefe im 1. und 2. Jh. // *The Biblical Canons* / Ed. J.-M. Auwers, H. J. de Jonge. Leuven, 2003. P. 321–351; *idem.* Paul's Influence on «Clement» and Ignatius // *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers* / Ed. A. W. Gregory, Ch. M. Tuckett. Oxf., N. Y., 2005. P. 9–24; *idem.* Paulus im ältesten Christentum: Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion über die frühe Paulusrezeption // *Receptions of Paul in Early Christianity.* 2018. P. 23–58; *De Boer M.* Images of Paul in the Post-Apostolic Period // *CBQ.* 1980. Vol. 42. N 3. P. 359–380; *Howe E. M.* Interpretations of Paul in the Acts of Paul and Thecla // *Pauline Studies: Essays Presented to Professor F. F. Bruce on His 70th Birthday* / Ed. D. A. Hagner, M. J. Harris. Exeter, 1980. P. 33–49; *Koschorke K.* Paulus in den Nag-Hammadi-Texten: Ein Beitrag zur Geschichte der Paulusrezeption im frühen Christentum // *ZTK.* 1981. Bd. 78. N 2. S. 177–205; Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung / Hrsg. K. H. Rengstorff. Darmstadt, 1982³; *Lüdemann G.* Paulus, der Heidenapostel. Gött., 1983. Bd. 2: Antipaulinismus im frühen Christentum; *MacDonald D. R.* The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon. Phil., 1983; *Ladaria L. F.* Paul chez les Pères de l'Église // *DSAMDH.* T. 12. Pt. 1. Col. 513–522; *MacDonald M. Y.* The Pauline Churches: A Socio-Historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings. Camb. etc., 1988; *eadem.* Rereading Paul: Early Interpreters of Paul on Women and Gender // *Women and Christian Origins* / Ed. R. S. Kraemer, M. R. D'Angelo. N. Y.; Oxf., 1999. P. 236–253; Antipaulinismo: Reazioni a Paolo tra I e II secolo: (Atti del II Convegno Nazionale di Studi Neotestamentari, Bressanone, 10–12 sett. 1987). Bologna, 1989; *Dehandschutter B.* Polycarp's Epistle to the Philippians: An Early Example of «Reception» // *The New Testament in Early Christianity* / Ed. J. M. Sevrin. Leuven, 1989. P. 275–292; *Cocchini F.* La recezione di Paolo nei primi tre secoli cristiani // *II Simposio di Turchia.* R., 1990. P. 49–60; *eadem.* Il Paolo di Origene. R., 1992; *Norris R. A.* Irenaeus' Use of Paul in His Polemic against the Gnostics // *Paul and the Legacies.* 1990. P. 79–98; Paul and the Legacies of Paul / Ed. W. S. Babcock. Dallas, 1990; *Sider R. D.* Literary Artifice and the Figure of Paul in the Writings of Tertullian // *Ibid.* 1990. P. 99–120; *Simonetti M.* Paolo nell'Asia cristiana del II secolo // *VChr.* 1990. Vol. 27. P. 123–144; *idem.* Presenza di Paolo nella cristologia patristica // *Ibid.* 2003. Vol. 40. P. 191–205; *Blasi A. J.* Making Charisma: The Social Construction of Paul's Public Image. New Brunswick; L., 1991; *Balds D. L.* The Use and Interpretation of Paul in Irenaeus' Five Books Adversus Haereses // *The 2nd Century.* Abilene (Tex.), 1992. Vol. 9. P. 27–39; *Furnish V. P.* On Putting Paul in His Place // *JBL.* 1994. Vol. 113. N 1. P. 3–17; *Noormann R.* Irenäus als Paulusinterpret: Zur Rezeption und Wirkung der paulinischen und deuteropaulinischen Briefe im

Werk des Irenäus von Lyon. Tüb., 1994; *Tajra H. W.* The Martyrdom of St. Paul: Historical and Judicial Context, Traditions and Legends. Eugene, 1994; *Bammel C. P.* Origen's Pauline Prefaces and the Chronology of His Pauline Commentaries // *Origeniana Sexta: Origène et la Bible* / Éd. G. Dorival, A. Le Boulluec. Leuven, 1995. P. 495–513; *Grappe Ch.* De quelques images de Paul et de la manière dont elles se déploient au cours des deux premiers siècles // *Foi et Vie: Revue de culture protestante.* P., 1995. T. 94. N 4. P. 49–59; *Jones F. S.* An Ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity: Pseudo-Clementine Recognitions 1. 27–71. Atlanta, 1995; *Schmid U.* Marcion und sein Apostolos: Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusbriefausgabe. B.; N. Y., 1995; The Apocryphal Acts of Paul and Thecla / Ed. J. N. Bremmer. Kampen, 1996; *Froehlich K.* Which Paul?: Observations on the Image of the Apostle in the History of Biblical Exegesis // *New Perspectives on Historical Theology: Essays in Memory of J. Meyendorff* / Ed. B. Nassif. Grand Rapids (Mich.), 1996. P. 279–299; *Schreiber S.* Paulus als Wundertäter: Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Apostelgeschichte und den authentischen Paulusbriefen. B., 1996; *Wehr L.* Petrus und Paulus – Kontrahenten und Partner: Die beiden Apostel im Spiegel des Neuen Testaments, der Apostolischen Väter und früher Zeugnisse ihrer Verehrung. Münster, 1996; *Knuth H. Ch. F.* Ch. Baur's «Paulus» und sein Verhältnis zu Hegel in der Spätzeit // *Paulus, Apostel Jesu Christi: FS f. G. Klein zum 70. Geburtstag.* Tüb., 1998. S. 227–244; *Pani G.* Il paulinismo di Policarpo di Smirne // *Atti del V Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo* / Ed. L. Padovese. R., 1998. P. 191–213; *idem.* L'apostolo Paolo nella Lettera di Clemente ai Corinzi // *Atti del VI Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo* / Ed. L. Padovese. R., 2000. P. 129–146; *Porter S. E.* The Paul of Acts: Essays in Literary Criticism, Rhetoric, and Theology. Tüb., 1999; *Mitchell M. M.* The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation. Tüb., 2000; *Civillo L.* L'antipaulinismo nelle Pseudoclementine: Un riesame della questione // *Verus Israel: Nuove prospettive sul giudeocristianesimo* / Ed. G. Filoramo, C. Gianotto. Brescia, 2001. P. 280–303; *Clark A. C.* Parallel Lives: The Relation of Paul to the Apostles in the Lucan Perspective. Carlisle, 2001; Das Ende des Paulus: Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte / Hrsg. F. W. Horn. B.; N. Y., 2001; *Löhr H.* Zur Paulus-Notiz in I Clem 5. 5–7 // *Ibid.* S. 197–213; *Osborn E.* Irenaeus of Lyons. Camb. etc., 2001; *idem.* Tertullian, First Theologian of the West. Camb., 2003²; *idem.* Clement of Alexandria. Camb., 2005; *Berding K.* Polycarp and Paul: An Analysis of Their Literary and Theological Relationship in Light of Polycarp's Use of Biblical and Extra-Biblical Literature. Leiden etc., 2002; *idem.* John or Paul?: Who Was Polycarp's Mentor? // *Tyndale Bull. L.*, 2008. Vol. 59. N 1. P. 135–143; *Hartog P.* Polycarp and the NT: The Occasion, Rhetoric, Theme, and Unity of the Epistle to the Philippians and Its Allusions to NT Literature. Tüb., 2002; *Mount Ch.* Pauline Christianity: Luke-Acts and the Legacy of Paul. Leiden etc., 2002; *Padovese L.* L'antipaulinismo chrétien au II^e siècle // *RechSR.* 2002. T. 90. N 3. P. 399–422; *Barrett C. K.* Pauline Controversies in the Post-Pauline Period // *Idem.* On Paul: Essays on His

Life, Work, and Influence in the Early Church. L.; N. Y., 2003. P. 155–177; *Boyon F.* The Apostolic Memories in Ancient Christianity // *Idem.* Studies in Early Christianity. Tüb., 2003. P. 1–16; *idem.* Paul as Document and Paul as Monument // *Idem.* New Testament and Christian Apocrypha: Collected Studies II / Ed. G. E. Snyder. Tüb., 2009. P. 307–317; *Burnet R.* Épîtres et lettres, I^{er}–II^e siècle: De Paul de Tarse à Polycarpe de Smyrne. P., 2003; *Roetzel C. J.* Paul in the II Century // The Cambridge Companion to St. Paul / Ed. J. D. G. Dunn. Camb.; N. Y., 2003. P. 227–241; *Kaler M.* Towards an Expanded Understanding of Nag Hammadi Paulinism // Studies in Religion. Toronto, 2004. Vol. 33. N 3/4. P. 301–317; *idem.* The Heretics' Apostle and Two Pauline Pseudepigrapha from Nag Hammadi // Paul and Pseudepigraphy / Ed. S. E. Porter, G. P. Fewster. Leiden; Boston, 2013. P. 337–352; *idem.* Paul at Nag Hammadi // Paul and Gnosis / Ed. S. E. Porter, D. I. Yoon. Leiden; Boston, 2016. P. 139–160; *Kaler M. e. a.* The Coptic Apocalypse of Paul, Irenaeus' Adversus Haereses 2.30.7, and the Second-Century Battle for Paul's Legacy // JECS. 2004. Vol. 12. N 2. P. 173–193; *Markschies C.* Paul the Apostle // The Westminster Handbook to Origen / Ed. J. A. McGuckin. Louisville; L., 2004. P. 167–169; *Merz A.* Die fiktive Selbstausslegung des Paulus: Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe. Gött.; Fribourg, 2004; Paul: Une théologie en construction / Éd. A. Dettwiler et al. Gen., 2004; *Verheyden J.* The Demonization of the Opponent in Early Christian Literature: The Case of the Pseudo-Clementines // Religious Polemics in Context / Ed. T. L. Hettema, A. van der Kooij. Assen, 2004. P. 330–359; *idem.* Paul, Clement and the Corinthians // Receptions of Paul in Early Christianity. 2018. P. 555–578; Biographie und Persönlichkeit des Paulus / Hrsg. E.-M. Becker, P. Pilhofer. Tüb., 2005; The Reception of the NT in the Apostolic Fathers / Ed. A. F. Gregory, Ch. M. Tuckett. Oxf.; N. Y., 2005; Trajectories through the NT and the Apostolic Fathers / Ed. A. W. Gregory, Ch. M. Tuckett. Oxf.; N. Y., 2005; *Meunier B.* Paul et les Pères grecs // RechSR. 2006. T. 94. N 3. P. 331–355; *Mitchell M. W.* In the Footsteps of Paul: Scriptural and Apostolic Authority in Ignatius of Antioch // JECS. 2006. Vol. 14. N 1. P. 27–45; *Stanton G.* Jewish Christian Elements in the Pseudo-Clementine Writings // Jewish Believers in Jesus / Ed. O. Skarsaune, R. Hvalvik. Peabody (Mass.), 2007. P. 305–324; *Aageson J. W.* Paul, the Pastoral Epistles, and the Early Church. Peabody (Mass.), 2008; *Childs B. S.* The Church's Guide for Reading Paul: The Canonical Shaping of the Pauline Corpus. Grand Rapids (Mich.), 2008; *Marguerat D.* Paul après Paul: Une histoire de réception // NTS. 2008. Vol. 54. N 3. P. 317–337; *idem.* Paul in Acts and Paul in His Letters. Tüb., 2013; *Sterling G. E.* From Apostle to the Gentiles to Apostle of the Church: Images of Paul at the End of the First Century // ZNW. 2008. Bd. 99. N 1. S. 74–98; *Barrier J. W.* The Acts of Paul and Thecla. Tüb., 2009; A Companion to Paul in the Reformation / Ed. R. W. Holder. Leiden; Boston, 2009; Paolo di Tarso: Archeologia – Storia – Ricezione / Ed. L. Padovese. Cantalupa, 2009. 3 vol.; *Lieu J. M.* «As much my apostle as Christ is mine»: The Dispute over Paul between Tertullian and Marcion // Early Christianity. Tüb., 2010. Vol. 1. P. 41–59; *eadem.* The Battle for Paul in the 2nd Century // Irish Theo-

logical Quarterly. L., 2010. Vol. 75. N 1. P. 3–14; *eadem.* Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the 2nd Century. N. Y., 2015; *Moll S.* The Arch-Heretic Marcion. Tüb., 2010; Pau, Fructuós i el cristianisme primitiu a Tarragona (segles I–VIII): Actes del Congrés de Tarragona (19–21 de juny de 2008) / Ed. J. M. Gavalda I Ribot et al. Reus, 2010; *Pervo R. I.* The Making of Paul: Constructions of the Apostle in Early Christianity. Minneapolis, 2010; *Zwiep A. W.* Christ, the Spirit and the Community of God: Essays on the Acts of the Apostles. Tüb., 2010; *Bain A. M.* Tertullian: Paul as Teacher of the Gentile Churches // Paul and the 2nd Century. 2011. P. 207–225; *Blackwell B.* Paul and Irenaeus // Ibid. P. 190–206; The Early Reception of Paul / Ed. K. Liljeström. Helsinki, 2011; *Eastman D. L.* Paul the Martyr: The Cult of the Apostle in the Latin West. Atlanta, 2011; *idem.* Jealousy, Internal Strife, and the Deaths of Peter and Paul: A Reassessment of 1 Clement // ZACHr. 2014. Bd. 18. N 1. S. 34–53; *idem.* Paul as Martyr in the Apostolic Fathers // The Apostolic Fathers and Paul. 2017. P. 1–19; *Elliott M. W.* The Triumph of Paulinism by the Mid-Third Century // Paul and the 2nd Century. 2011. P. 244–256; *Holmes M. W.* Paul and Polycarp // Ibid. 2011. P. 57–69; Paul and the 2nd Century / Ed. M. F. Bird, J. R. Dodson. L.; N. Y., 2011; *Perrin N.* Paul and the Valentinian Interpretation // Ibid. 2011. P. 126–139; *Kovacs J. L.* Saint Paul as Apostle of Apatheia: Stromateis VII, Chapter 14 // The Seventh Book of the Stromateis: Proc. of the Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, Oct. 21–23, 2010) / Ed. M. Havrda e. a. Leiden; Boston, 2012. P. 199–216; *eadem.* Grace and Works: Clement of Alexandria's Response to Valentinian Exegesis of Paul // Ancient Perspectives on Paul. 2013. P. 191–210; *eadem.* Reading the «Divinely Inspired» Paul: Clement of Alexandria in Conversation with «Heterodox» Christians, Simple Believers, and Greek Philosophers // Clement's Biblical Exegesis: Proc. of the II Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, May 29–31, 2014) / Ed. V. Ěrnušková et al. Leiden; Boston, 2017. P. 325–343; Paul and the Heritage of Israel: Paul's Claim Upon Israel's Legacy in Luke and Acts in the Light of the Pauline Letters / Ed. D. P. Moessner et al. L.; N. Y., 2012; Ancient Perspectives on Paul / Ed. T. Nicklas e. a. Gött., 2013; *Bird M. F.* Paul, Tertullian, and the God of the Christians: A Response to Andrew B. McGowan // Tertullian and Paul. 2013. P. 16–20; A Companion to St. Paul in the Middle Ages / Ed. S. R. Cartwright. Leiden; Boston, 2013; *Clark E. A.* Status Feminae: Tertullian and the Uses of Paul // Tertullian and Paul. 2013. P. 127–155; *Cooper S.* Communis magister Paulus: Altercation over the Gospel in Tertullian's «Against Marcion» // Ibid. P. 224–246; *Dunn G. D.* Tertullian, Paul, and the Nation of Israel // Ibid. P. 79–97; *Dunn J. D. G.* Tertullian and Paul on the Spirit of Prophecy // Ibid. P. 72–78; *idem.* «The Apostle of the Heretics»: Paul, Valentinus, and Marcion // Paul and Gnosis. Leiden; Boston, 2016. P. 107–118; *Ferguson E.* Tertullian, Scripture, Rule of Faith, and Paul // Tertullian and Paul. 2013. P. 22–33; *Markschies Ch.* Harnack's Image of 1 Clement and Contemporary Research // ZACHr. 2013. Bd. 18. S. 54–69; *McGowan A. B.* God in Christ: Tertullian, Paul, and Christology // Tertullian and Paul. 2013. P. 1–15; *Moss C.* The Justification of

the Martyrs // Ibid. P. 104–118; Paulus – Werk und Wirkung: FS f. A. Lindemann zum 70. Geburtstag / Hrsg. P.-G. Klumbies, D. S. du Toit. Tüb., 2013; *Snyder G. E.* Acts of Paul: The Formation of a Pauline Corpus. Tüb., 2013; *Still T. D.* Martyrdom as Sacrament: Tertullian's (Mis) Use of «the Apostle» Paul // Tertullian and Paul. 2013. P. 119–126; Tertullian and Paul / Ed. T. D. Still, D. E. Wilhite. N. Y.; L., 2013; *Wehnert J.* Antipaulinismus in den Pseudoklementinen // Ancient Perspectives on Paul. 2013. P. 170–190; *Wilhite D. E.* Introduction: Reading Tertullian Reading Paul // Tertullian and Paul. 2013. P. XVII–XXIV; *idem.* The Spirit of Prophecy: Tertullian's Pauline Pneumatology // Ibid. P. 45–71; *idem.* Introduction // The Apostolic Fathers and Paul. 2017. P. XVI–XXII; *Elmer I.* Robbing Paul to Pay Peter: The Papias Notice on Mark // Paul and Mark: Comparative Essays / Ed. O. Wischmeyer et al. B.; Boston, 2014. Bd. 4. P. 671–698; *White B. L.* Remembering Paul: Ancient and Modern Contexts over the Image of the Apostle. N. Y., 2014; *Kirk A. N.* The Departure of an Apostle: Paul's Death Anticipated and Remembered. Tüb., 2015; The Last Years of Paul: Essays from the Tarragona Conference, June 2013 / Ed. A. Puig i Tàrrach et al. Tüb., 2015; *Novenson M. V.* The Pauline Epistles in Tertullian's Bible // Scottish J. of Theology. Edinb., 2015. Vol. 68. P. 471–483; *Strawbridge J. R.* The Pauline Effect: The Use of the Pauline Epistles by Early Christian Writers. B., 2015; *Hannah D. D.* The Ravenous Wolf: The Apostle Paul and Genesis 49. 27 in the Early Church // NTS. 2016. Vol. 62. N 4. P. 610–627; The Apostolic Fathers and Paul / Ed. T. D. Still, D. E. Wilhite. L.; N. Y., 2017; *Arnold B. J.* Justification in the Second Century. B.; Boston, 2017; *Cattaneo E.* Le figure di Pietro e Paolo in Ireneo // Irénée de Lyon et les débuts de la Bible chrétienne / Éd. A. Bastit, J. Verheyden. Turnhout, 2017. P. 219–271; *Dommeracki M. S.* The Apocalypse of Paul (NHC V, 2) as a Valentinian Baptismal Liturgy of Ascent // Gnosis. Leiden, 2017. Vol. 2. N 2. P. 212–234; *Jefford C. N.* Missing Pauline Tradition in the Apostolic Fathers?: Didache, Shepherd of Hermas, Papias, the Martyrdom of Polycarp, and the Epistle to Diognetus // The Apostolic Fathers and Paul. 2017. P. 41–60; *Landmesser C. F.* Chr. Baur as Interpreter of Paul: History, the Absolute, and Freedom // F. Chr. Baur and the History of Early Christianity / Ed. M. Bauspiess et al. Oxf., 2017. P. 147–176; *Rothschild C. K.* The Reception of Paul in 1 Clement // The Apostolic Fathers and Paul. 2017. P. 101–135; *Amsler F.* La construction de l'homme ennemi ou l'anti-paulinisme dans le corpus pseudo-clémentin // Receptions of Paul. 2018. P. 729–748; Receptions of Paul in Early Christianity: The Person of Paul and His Writings through the Eyes of His Early Interpreters / Ed. J. Schröter e. a. B.; Boston, 2018; *Schröter J. e. a.* Introduction // Ibid. P. 3–22; *Watson F.* The Conversion of Paul: A New Perspective (Ep. apost. 31–33) // Ibid. P. 195–211; *Thomas M. J.* Paul's «Works of the Law» in the Perspective of 2nd Century Reception. Tüb., 2018; *Bazzana G. B.* Paul among His Enemies?: Exploring Potential Pauline Theol. Traits in the Pseudo-Clementines // The Early Reception of Paul the Second Temple Jew: Text, Narrative and Reception History / Ed. I. W. Oliver et al. L.; N. Y., 2019. P. 120–130.

A. A. Kopožëv

ПАВЕЛ (2-я пол. IX — 1-я пол. X в.), свт. (пам. греч. 27 марта), еп. Коринфский. Сведения о нем содержатся в Житии его брата, свт. *Петра*, еп. Аргосского (ВНГ, N 1504; пам. 3 мая). Происходил из очень богатой, почтенной и благочестивой к-польской семьи. Родители, сестра и братья святителя оставили мирские почести и соблазны и приняли монашеский постриг, следуя примеру П. и одного из братьев — Дионисия. В каком мон-ре начал подвизаться П., неизвестно. Вскоре на его брата Петра, благочестивого инока, обратил внимание патриарх К-польский *Николай I Мистик* (901–907; 912–925), к-рый решил рукоположить его во епископа, но Петр уклонился от этого. Тогда патриарх велел П. покинуть мон-рь и принять из его рук епископскую хиротонию, а затем отправиться на кафедру в г. Коринф. Смиранный П. исполнил повеление патриарха. В Коринф с братом поехал и Петр, к-рый принял обет молчания и хотел вести уединенную жизнь подвижника. Однако вскоре скончался епископ г. Аргос и оттуда к П. прибыли посланцы, насильянные о добродетелях Петра, с просьбой дать свое согласие на предстоятельство. После долгих уговоров брата Петр согласился и стал епископом Аргосским. П. и Петр продолжали архипастырское служение в тесном общении и сотрудничестве. Много потрудившись на благо Церкви, П. сподобился блаженной кончины; точная дата ее неизвестна.

Иером. Макарий Симонопетрский, составитель «Нового Синаксаря», предполагает, что рукоположение П. во епископа относится ко времени 2-го Патриаршества Николая Мистика и периода *Михианской схизмы*, когда П. занимал компромиссную позицию.

В календарь РПЦ память П. не включена.

Ист.: SynCP. Col. 564; Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 4. С. 148.

Лит.: Janin R. Paolo, arcivescovo di Corinto // BiblSS. Vol. 10. Col. 231–232; Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 381; Макарь. Симон. Синаксарь. Т. 4. С. 340–341.

О. Н. А.

ПАВЕЛ (кон. III — 1-я пол. IV в.), свт., исп. (пам. 23 дек.), еп. Неокесарийский. П. подвергся гонениям при имп. *Лицинии* (308–324), который поначалу поддерживал *Миланский эдикт* о веротерпимости, изданный равноап. имп. *Константином I*

Великим (313), и даже издал в том же году собственный эдикт в поддержку христиан, но затем в 320 г. изменил свое отношение к христианам и начал преследовать их. Услышав о добродетельном архипастыре П., император призвал его к себе и стал требовать отречения от веры. Когда святой отказался, его по приказу императора подвергли бичеванию, а затем сковали ему руки раскаленными металлическими скобами так, что кисти обуглились, а пальцы святого утратили возможность сгибаться.

В 324 г. Лициний был побежден имп. Константином I Великим и преследования христиан прекратились. В 325 г. П. принял участие во *Вселенском I Соборе* в числе многих др. архиереев-исповедников, проявивших твердость в приверженности правосл. веры, — у кого-то по приказу императоров-язычников были отрезаны нос или уши, кому-то выкололи глаза. П. же предстал на соборе с руками, изуродованными раскаленным железом, они были почти неподвижны. По преданию, имп. Константин поцеловал руки П. и приложил их к глазам со словами, что он рад целовать руки, «омертвевшие за Христа».

Упомянув о присутствии П. на Соборе, *Феодорит*, еп. Кирский († 428), сообщает, что Неокесария (ныне Никсар, Турция) — это крепость на берегу р. Евфрат, хотя на самом деле она не расположена на берегу этой реки. В некоторых более поздних агиографических источниках сказано, что П. был сослан в крепость на берегу Евфрата; возможно, это неточно переданные сведения из «Церковной истории» *Феодорита* или имелось в виду, что П. был подвергнут пыткам в Никомидии, где находилась резиденция Лициния, а затем отправлен на берега Евфрата и там посажен в темницу. В некоторых греческих источниках П. назван архиепископом, что не совсем корректно, как замечает архиеп. Сергей (Спасский), т. к. Неокесария в то время не была митрополией (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 518).

После многолетних трудов на благо Церкви и противостояния ересям П. мирно скончался.

Сказание о П. было включено в славянские стишные Прологи (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. Т. 4. С. 90–91).

Ист.: Theodoret. Hist. eccl. I 7; SynCP. Col. 337–340; Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 2. С. 390–391; ЖСв. Дек. С. 642–651.

Лит.: Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 379–390; Макарь. Симон. Синаксарь. Т. 2. С. 726–727.

О. Н. А.

ПАВЕЛ (Конюскевич (Канюкевич) Петр; 1705, г. Самбор, Галиция — 4.11.1770, Киев), свт. (пам. 4 нояб., 10 июня — в Соборе Сибирских святых, 15 июля — в Соборе Киевских святых и в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Галицких святых), митрополит Тобольский и Сибирский. Род. в семье богатого мещанина, по документам ар-



Свт. Павел (Конюскевич),
митр. Тобольский и Сибирский.
Портрет. Кон. XVIII в.
(НКПИКЗ)

хива Киево-Печерской лавры его фамилия — Канюкевич (*Титов Ф. И.* 1913. С. 9, 107). Учился в Самборском духовном училище, в 1717–1733 гг. — в Киево-Могилянской академии. По окончании полного курса был оставлен при академии и некоторое время состоял учителем, вероятно, в низших классах. В 1733 г. пострижен в монашество с именем Павел архимандритом Киево-Печерской лавры Романом (Копа), 5 дек. 1734 г. рукоположен во диакона архиеп. Киевским *Рафаилом (Заборовским)*. С нач. авг. 1735 до 26 нояб. 1738 г. нес послушание шафара (казначея) при лаврской типографии, продавца напечатанных в типографии книг (обычно шафарами избирались иноки, «отличавшиеся безукоризненным во всех отношениях поведением» (Там же. С. 14)). С осени 1738 до весны 1740 г. состоял в академии учителем поэтики. 30 дек. 1739 г. по прошению наместника



лавры архим. Илариона (Негребецкого) и лаврского духовника иеросхим. Ионы рукоположен во иерея архиеп. Рафаилом (текст ставленной грамоты от 30 дек.: Там же. С. 108). В 6-ке Киево-Печерской лавры хранился курс лекций П. по поэтике «Regia regis animorum Apollinis, id est Structura Poeseos» (47 л.), прочитанный в 1739–1740 гг. и записанный, вероятно, одним из учеников (*Вишневский*. 1903. С. 139). П. также считали автором школьной пьесы из 3 актов «Образ страстей мира сего образом страждущаго Христа исправися» (опубликована С. Т. Голубевым: ТКДА. 1877. № 9. С. 616–665), посвященной архиеп. Рафаилу и написанной в 1739 г. по случаю окончания выполненных по его инициативе надстроек старого академического Мазепинского корпуса (*Титов Ф. И.* 1913. С. 16–17). П. сочинил эпитафию на кончину архим. Илариона (Негребецкого; † 8 янв. 1740), в которой прославлял заслуги покойного перед академией и лаврой.

Новый настоятель лавры, избранный в 1740 г., — архим. Тимофей (Щербатский) — на время поездки в С.-Петербург для представления имп. Анне Иоанновне, посвящения и возложения на него знаков лаврских отличий поручил П. исполнение обязанностей личного секретаря и дорожного шафара; «походная казна достигала нескольких тысяч рублей, что делало казначейскую должность весьма ответственной» (*Титлинов*. 1914. № 9. С. 1094). 30 мая П. получил шнуровую книгу, скрепленную подписями 4 лаврских старцев, в которую помимо финансов и даров, записывал путь следования, остановки, встречи с разными лицами и иные сведения; она хранилась в ризнице лавры и служила важным документом для биографов святителя (*Титов Ф. И.* 1913. С. 21–23, 110–112; 1-й лист опубл.: *Недосеков*. 1882. С. 478–479). 3 июня 1740 г. в составе свиты архим. Тимофея П. выехал из лавры, 6–12 июля 1740 г. путешественники находились в Москве, 2 авг. прибыли в С.-Петербург. 6 авг. в составе свиты П. был представлен имп. Анне Иоанновне и принцессе Анне Леопольдовне, 7 авг. — цесаревне Елизавете Петровне, до 14 авг. посетил архиепископов Новгородского и Великолуцкого Амвросия (Юшкевича) и Псковского, Изборского и Нарвского Стефана (Калиновского). События, связанные с переменами

на российском престоле (кончина 17 окт. имп. Анны Иоанновны), держали архим. Тимофея и его свиту в столице, к-рую они покинули в нач. янв. 1741 г. Во время пребывания в Москве и Троице-Сергиевой лавре П. посетил Славяно-греко-латинскую академию, ректором ее в 1739–1741 гг. был архим. Платон (Левицкий), а среди наставников — выпускники Киево-Могилянской академии: учитель поэтики Самуил (Ропчановский) и учитель синтаксиса Феофан (Чарнуцкий), бывший «кажется даже и товарищем святителя Павла» (*Титов Ф. И.* 1913. С. 112).

9 марта 1741 г. П. вернулся в Киев. Еще во время пребывания в С.-Петербурге, 23 окт. 1740 г., он наряду с 2 др. кандидатами (иером. Сильвестром (Лянцкоронским) и иеродиак. Иеронимом (Миткевичем)) был представлен на должность проповедника Славяно-греко-латинской академии, 19 янв. 1741 г. утвержден Синодом в этой должности. Не ранее 16 марта 1741 г. покинул Киев. Академические проповедники «в отношении чести следовали непосредственно за начальствующими лицами в академии» (Там же. С. 26). На должности проповедника П. пробыл ок. 2 лет в тяжелое для академии время (после пожара 1737 г.). В 1738 г. ректор Митрофан (Словинский; † 1752) просил перевести академию в др. место, но безуспешно. 15 июля 1742 г., во время торжеств по случаю коронации имп. Елизаветы Петровны, в ее присутствии был освящен отремонтированный после пожара собор *Заиконоспаского в честь Нерукотворного образа Спасителя московского монастыря*.

Архиеп. Новгородский Амвросий (Юшкевич) ходатайствовал о переводе П. в Новгородскую епархию для произведения на «праздное архимандрическое место в первой степени» в награду за труды в проповеди слова Божия (*Титлинов*. 1914. № 9. С. 1095). 25 июля 1743 г. П. переведен в Новгородскую епархию, 18 февр. 1744 г. возведен в сан архимандрита *Юрьева новгородского мужского монастыря*. При нем в 1745 г. в обители были построены здание для ризницы (1745) и ограда (1752–1757). В 1748 г. П. был вызван в С.-Петербург на священнослужения; первоприсутствующим в Синоде состоял архиеп. Новгородский Стефан (Калиновский). После кончины на-

местника Киево-Печерской лавры архим. Иосифа (Оранского; † 8 окт. 1751) П. был указан в числе кандидатов на Киево-Печерскую архимандритию, но в июне 1752 г. архимандритом лавры стал Лука (Белоусович; † 30 марта 1761) — знакомый П. по Киево-Печерской лавре. Летом и осенью 1752 г. на пути в С.-Петербург и обратно П. заезжал в Новгород и Юрьевский мон-рь.

Вероятно, П. принимал деятельное участие в управлении Новгородской епархией при архиепископах Амвросии (Юшкевиче) и Стефане (Калиновском). После кончины архиеп. Стефана, с сент. 1753 г., Новгородская кафедра 4 года оставалась без архиерея. П. был 1-м членом Новгородской консистории. Узнав о том, что он «славился своим образованием, даром проповедничества и святостию жизни», имп. Елизавета Петровна обратила на него внимание (*Знаменский*. 1875. С. 396). В 1754 г. П. назначен в Комиссию по сочинению нового уложения законов. Первоприсутствующим в Синоде состоял архиеп. Московский Платон (Малиновский), а после него — архиеп. С.-Петербургский Сильвестр (Кулябка), оба — выпускники Киевской академии.

После перевода митр. Тобольского Сильвестра (Гловацкого; † 20 мая 1760) на Суздальскую кафедру (9 окт. 1755) Синод подал доклад на замещение Тобольской и вновь открытой Тамбовской кафедр; П. был указан 2-м кандидатом на Тамбовскую кафедру. 3 июня и 2 авг. 1757 г. доклад был представлен повторно, но назначения опять не состоялись. 22 (по др. сведениям, 28) окт. 1757 г. архиепископом Новгородским и первоприсутствующим членом Синода стал Димитрий (Сеченов). 10 марта 1758 г. в 4-й раз было подано представление о замещении Тобольской и Тамбовской кафедр. 17 апр. 1758 г. П. был назначен на Тобольскую кафедру, возможно, под влиянием прот. Ф. Я. Дубянского — духовника имп. Елизаветы Петровны. 22 мая П. был наречен епископом, 23 мая хиротонисан во епископа Тобольского и Сибирского и возведен в сан митрополита, став 4-м митрополитом (наряду с митр. Московским Тимофеем (Щербатским), митр. Киевским Арсением (Могилянским) и митр. Суздальским Сильвестром (Гловацким)).

28 июля 1758 г. П. покинул столицу, по пути в епархию заезжал



в Новгород, Москву (28 авг.), Владимир, Муром, Н. Новгород (15 сент.) и Казань (28 сент.). В пределы Тобольской епархии вступил в Кунгуре 15–16 окт., проехал через Сабарку, Ключи, Ачитскую крепость, Бисертскую, Кленовскую, Киргишанскую и Грабовскую крепости. В Екатеринбурге, где П. пробыл неск. дней, до 30 окт., ему была устроена торжественная встреча духовенством Тобольской епархии во главе с протоиереем тобольского Успенского собора В. К. Русановичем († 1765). Затем, посетив Каменский завод, Катайский острог, *Далматовский в честь Успения Пресвятой Богородицы монастырь*, Шадринск и Тюмень, 20 нояб. 1758 г. он прибыл в Тобольск. В пути П. осуществлял «денежные жертвы на новостроившиеся церкви, арестантам, колодникам и нищим» (Титов Ф. И. 1913. С. 114).

На территории обширной Тобольской епархии проживали старообрядцы, сектанты, беглые из разных местностей, ссыльные поселенцы, инославные (в т. ч. протестанты) и новокрещенные из татар и калмыков; среди местных племен еще были сильны идолопоклонство и шаманство. «Ни один сибирский архиерей не был в состоянии справиться со своими задачами успешно, потому что это было слишком трудно» (Титлинов. 1914. № 9. С. 1097). Предшественник П. был удален вслед жалоб на него, та же участь впосл. постигла и самого святителя. Его деятельность в Сибири имела 3 главных направления: распространение просвещения и повышение уровня образования духовенства, борьба с расколом, развитие миссии среди язычников. Прежде всего по указанию П. в Тобольске стали строить и восстанавливать храмы, пострадавшие от пожара за месяц до его приезда. Всего за годы его управления в епархии возведено 20 каменных церквей (в т. ч. в Тобольске, Берёзове, Ялуторовске, Тюмени, Таре, Красноярске), открыто неск. новых приходов и сооружены деревянные храмы в селах и на заводах, выстроен деревянный загородный дом с церковью во имя Всех святых.

Особое внимание П. уделял Тобольской ДС, в ней обучались ок. 200 учеников. Архиерей способствовал открытию в 1762 г. высшего богословского класса, назначил профессором богословия и ректором

архим. Михаила (Миткевича), выпускника Киево-Могилянской академии. Он старался найти для семинарии образованных учителей, в 1763 г. вел переписку с настоятелем Высокопетровского московского монастыря архим. Сильвестром (Юницким), а тот — с наместником Киево-Печерской лавры Зосимой (Валкевичем; † 12 марта 1793) о переводе в Тобольскую семинарию 3 ученых иеромонахов или хотя бы иером. Феодосия (Балабуху) с учеными иноками «на время с возвращением». В нач. 1764 г. в Тобольск были посланы киево-печерские иеромонахи Вениамин (Бялковский) и Савватий (Исаевич) (Титов Ф. И. 1913. С. 36–37, 115–116), впоследствии направившие доношение в Синод с просьбой об увольнении и жалобой на П. (на то, что они были «митрополитом выпрошены из лавры только на 2 года, с тем чтобы обратно туда возвратиться, — но по многим их просьбам не увольняет»). Синоду стало известно и содержание частного письма иером. Савватия придворному свящ. Корнилию о том, что «в Тобольске семинаристы по большей части бывают в работах, учителя наказываются плетью, да и они были де иеромонахи по угрозам архиерейским того ж ожидают» и о произнесении П. «непристойных поносительных слов» о Синоде (Терновский. Неск. слов. 1879. С. 24).

П. организовал в епархии сеть низших лат. школ, состоящих из 4 классов (фары, инфимы, грамматика, синтаксисы), по окончании ученики могли поступить в 5-й класс (поэтики) семинарии. В 1759–1761 гг. школы были учреждены в Барнауле, Троицке, Красноярске, Верхотурье, Екатеринбурге, Далматове и др., в 1763 г. по распоряжению П. в них введено обучение пению, в некоторых местах в качестве подготовительных к латинским учреждались славяно-русские школы. В 1767 г. из-за невос требованности латинские школы были закрыты (О казакных латинских и славяно-рус. школах в Тобольской епархии с 1759–1818 гг. // Тобольские ЕВ. 1885. Ч. неофиц. № 20. С. 449–461; № 21/22. С. 472–477).

В 1760 г. на территории епархии официально числилось ок. 6 тыс. раскольников, в действительности их было намного больше; главные центры расколичества находились в Тюмени, Таре, Екатеринбурге, Енисейске, Томске. С целью сыска

«потаенных раскольников» в 1760 г. в Екатеринбурге по распоряжению П. была учреждена специальная комиссия, деятельность к-рой (особенно военных команд при ней) навлекла на архиерея частично заслуженные, но и незаслуженные обвинения. После жалоб в Сенат и Синод и неск. случаев самосожжения староверов (1757, 1759, 1760) последовал указ имп. Елизаветы Петровны от 19 июня 1761 г.: сибирскому губернскому начальству предписывалось защищать сибирских и оренбургских жителей «от притеснений, производимых командами, которые посылаются от лица комиссии по расколическому вопросу» (Зноско. 1908. С. 25). Тем не менее П. не одобрял и не покрывал выявленных в деятельности комиссии жестокостей и вымогательств, и «едва ли справедливо его самого считать виновником злоупотреблений» (Титлинов. 1914. № 9. С. 1107; Сырцов. 1888. № 7/8. С. 140–167). Дальнейшие действия правительства означали начало изменения гос. политики по отношению к старообрядцам: указ имп. Петра III Феодоровича от 29 янв. 1762 г. (о разрешении эмигрантам-староверам возвращаться из Речи Посполитой в Россию и селиться в Сибири) и коронационный манифест имп. Екатерины II Алексеевны от 22 сент. 1762 г. (об освобождении содержащихся в колодках раскольников, прекращении на них дел и проч.). Донесение назначенного в авг. 1763 г. губернатором Сибири Д. И. Чичерина († 1785) содержало сведения о злоупотреблениях при обращении язычников в христианство (по большей части, «лишь формальном») и заключение о том, что такое положение может быть исправлено только назначением др. митрополита. В 1764 г. была создана комиссия под председательством митр. Димитрия (Сеченова) (в составе которой был еп. Псковский и Рижский *Иннокентий (Нечаев)*), «решившая сменить митр. Павла и дать на будущее время инструкцию миссионерам» (Иконников. 1888. С. 33). Составленная инструкция в основном была сходна с прежней инструкцией П.: к злоупотреблениям приводили не «различия взглядов на миссионерское дело», а «отсутствие средств и людей», светское начальство жаловалось на П., а он обвинял светскую власть в том, что ему мало помогали в миссионерских тру-

дах. После того как были отобраны церковные имения, и без того бедная Тобольская кафедра «решительно не в состоянии была на свой счет поддерживать миссионерское дело» (Титлинов. 1914. № 9. С. 1112). Финансирование 2 проповедников, утвержденных в февр. 1764 г., было нерегулярным и вскоре прекратилось.

Несмотря на то что П. изменил свою тактику, заботясь более о том, чтобы раскольники не совершали «противных поступков», предписывал «всемерно их увещевать ко обращению ко святой церкви», имп. Екатерина II считала именно его «виновником миссионерских беспорядков в Сибири» и смотрела на святителя как «на фанатика и гонителя» (Там же. С. 1108, 1115). До нее доходили слухи о жестоком обращении П. с монастырскими крестьянами (напр., когда архиерейский экононом архим. Иакинф вызвал своими действиями бунт, для успокоения к-рого пришлось применять военную силу). В записке, поданной в 1763 г. митр. Димитрию (Сеченову) и обер-прокурору кн. А. С. Козловскому, императрица писала: «Сии слухи подтверждены ему [курьеру Кропотову] и от губернатора Соймонова с прибавлением еще многих дел, в коих, по советам эконома, архиерей беззаконно поступал. Его преосвященство им показался таковым, как его почти все в Тобольске разумеют, то есть (оставляя сан его, к которому почтение оказывать должность обязует): мало достойным его звания, а дела его, сколько из разговоров с губернатором и прочими приметить было можно, великой хулы достойны. За малые, а по его, или советника его (коим он всем без изъятия верил) мнению, великие проступки наказывал отлучением от церкви; к тому же великие принуждения делает в пострижении в монахи своим подчиненным, употребляя к тому телесные наказания, и все делает, как ему нравится, хотя то и законам противно» (цит. по: Там же. № 10. С. 1262–1263).

Среди духовенства о П. сохранилась память как об архипастыре «суровом»; по «старому обычаю» вдовых попов и диаконов он старался ссылат в мон-ри и постригать в монахи, мирян за «неправильные» браки отлучал от Церкви. Все это вызывало недовольство правлением П., однако соответствовало духу времени и методам, воспитавшим его са-

мого. Служение архиерея пришлось на переходный период, когда выявлялась несогласованность в действиях гражданской и церковной властей по отношению к расколу и по др. вопросам. Вместе с тем франц. астроном аббат Жан Шапп д'Отрош (1722–1769), посетивший Тобольск в 1761 г., отзывался о П. как «о человеке, исполненном нравственности, всегда готовом на помощь несчастным, хорошем латинисте, вежливым в обращении, но не верившем в движение земли и суровым в своих религиозных требованиях» (Иконников. 1892. С. 703). Возражая ему, императрица писала: «Вот прекрасный образец, предлагаемый аббатом для подражания: невежа и фанатик; таковым-то, г. Шапп, вам хотелось бы видеть епископов! Этот прелат, кроме того, был горд и мстителен — пороки, за которые он недавно был вынужден оставить свою епархию» (цит. по: Он же. 1879. С. 34).

Основной причиной увольнения П. на покой стали его методы управления епархией, строгость и требовательность в поддержании церковной дисциплины. Архиерей был «слишком ревностным для своего времени, когда всюду повеяло новым либеральным духом. Оставаясь неизменно верен суровым малорусским преданиям, он этим много вредил своей репутации в глазах новых образованных людей и самой Екатерины» (Знаменский. 1875. С. 396). За 9 лет управления Тобольской епархией на П. было подано в Синод 30 жалоб. Рассмотрев большую часть из них, проф. Б. В. Титлинов сделал вывод о том, что в некоторых случаях П. был неправ, но в большинстве случаев он имел право налагать строгие взыскания на провинившихся; «факты административной деятельности не дают твердых оснований для неблагоприятных заключений о самой личности тобольского митрополита. Однако, несомненно, роль епархиального администратора оказалась для него неподходящей и он здесь был не на месте» (Титлинов. 1914. № 10. С. 1263, 1250).

Мнение о протестах П. (наряду со сщмч. Арсением (Мацеевичем)) по поводу манифеста от 26 февр. 1764 г. как основной причины его увольнения от управления епархией не подтверждается документами синодального архива; «нет и намек на протест митрополита Павла по поводу

отобрания церковных имуществ» (Иконников. 1892. С. 704).

Первое дело о П. в Синоде было открыто весной 1763 г. в связи с поступавшими на него жалобами и его «нерапортованиями» относительно выполнения посылаемых постановлений Синода. 10 июня того же года обер-прокурор И. И. Мелиссино потребовал справку, на все ли указы и предписания Синода имеются ответы П. Оказалось, что на 36 указов ответов не было (Титов Ф. И. 1913. С. 42). По предложению Мелиссино в нояб. 1764 г. в Тобольск был послан нарочный. В мае 1765 г. Синод рассмотрел письменные объяснения П. и на 2 года его оставили на кафедре. Новые жалобы привели к рассмотрению весной 1767 г. дела об управлении П. епархией уже «по существу его действий». 23 мая обер-прокурор обратился в Синод с предложением о переводе П. в епархию, расположенную ближе к Москве, или назначении особой комиссии для рассмотрения жалоб на него. Синод ограничился постановлением о сборе всех справок по делам, касавшимся служения митрополита. По Высочайшему повелению 21 июня 1767 г. вышел указ Синода, обязывавший П. явиться в Москву со всеми необходимыми документами, 9 авг. указ был получен в Тобольске. Затем последовало еще 2 указа Синода относительно скорейшего прибытия святителя в Москву (8 окт. 1767, 20 марта 1768). Второй указ П. получил уже в Москве, куда прибыл 2 апр. П. направил в Синод прошение об увольнении 8 апр. 1768 г. «за старостию и слабостию... здоровья от епархии и от правления епаршеских дел в киево-печерскую лавру» (Титлинов. 1914. № 10. С. 1255).

25 апр. 1768 г. Синод рассмотрел прошение П., 2 мая доклад о его увольнении на покой в Киево-Печерскую лавру подписали архиеп. С.-Петербургский Гавриил (Кременецкий), еп. Псковский Иннокентий (Нечаев), настоятель Троице-Сергиевой лавры архим. Платон (Левшин), настоятель Новоспасского московского мон-ря архим. Симон (Лагов). 3 мая доклад вручен обер-прокурору Мелиссино, но по его настоянию был составлен другой, более жесткий, обвинительный по отношению к П. Речь в нем шла не только о его увольнении на покой, но и о проведении расследования и суда над П. ввиду открывшихся



новых обстоятельств, которые были изложены в 8 пунктах. 3 июня новый документ подписали члены Синода. 4 июня его представили на рассмотрение имп. Екатерины II, сделавшей на нем резолюцию: «Митрополита Павла от Тобольской епархии на обещание по прошению уволить; а в делах, ежели впредь истцы будут чинить, Синод имеет по законам производство» (Там же. С. 1258–1261). 16 июня был готов синодальный указ. Как опальному архиерею П. не было назначено пенсии, содержание в лавре предоставлялось ему самому, также не были выделены средства на проезд. Преемником П. стал свт. *Варлаам I (Петров-Лавровский)*, старший брат Новгородского и С.-Петербургского митр. *Гавриила (Петрова)*.

30 июля 1768 г. П. покинул Москву и в кон. августа прибыл в Киево-Печерскую лавру, где для него были приготовлены отремонтированные наместничьи покои. Лавра предоставляла архиерею содержание, П. получал полное продовольствие, соответствовавшее тому, к-рое получал наместник. Согласно ряду свидетельств, «он проводил время в молитве, подвигах воздержания, милосердия» (Там же. С. 1263). П. служил не только в лавре, но и в др. храмах Киева. В дек. 1769 г. вместе с Киевским митр. Арсением (Могилянским) участвовал в отпевании скончавшегося в Киеве еп. Переяславского и Бориспольского *Гervasия (Линцевского)*, в 1770 г. переносил из загородного митрополичьего Шуляевского дома в Софийский собор тело и самого скончавшегося митр. Арсения. В это время сформировался круг почитателей, видевших в нем жертву обстоятельств. В келии П. была устроена временная церковь. Незадолго до кончины (26 окт. 1770) святитель собственноручно написал завещание: «...сим моим завещанием всем и кому о сем ведать надлежит объявляю, что имевшееся собственное мое имущество, деньги и разные вещи, при доброй памяти и из собственной воли, прежде смерти своей все раздано». Последние дни перед кончиной он не принимал почти никакой пищи. Утром 4 нояб. митрополит причастился и призвал к себе наместника лавры архим. Зосиму (Валкевича), передал ему для хранения в ризнице свой «белый фанзый кlobук, с прикрепленным к нему золотым крестом, украшенным восемью венецианскими рубинами»

и просил похоронить его в архиерейском облачении, которое хранилось для него в лавре. После кончины старцы совершили 1-ю панихиду и до получения указа Синода поставили гроб в склепе под левым, Стефаниевским приделом Великой Успенской ц. 6 нояб. архим. Зосима сообщил Синоду о кончине святителя. Вероятно, ввиду карантинна на почте (по случаю чумы в Киеве) донесение было утеряно, но Синод узнал о кончине П. из частного письма архим. Зосимы архиеп. Гавриилу (Кременецкому), к-рый к тому времени был назначен на Киевскую митрополию, но продолжал находиться в С.-Петербурге. Он советовал «тело пресвященного Павла, ежели по нынешним обстоятельствам медлить сомнительно» предать погребению даже до получения из Синода офиц. указа и, пригласив некоторых соборных старцев, совершить над гробом отпевание «только священническое, а не монашеское» (*Зноско*. 1908. С. 38–40). Письмо архиеп. Гавриила было получено в Киеве 18 дек., на следующий день в Великой церкви лавры состоялось священническое отпевание. Указом от 11 дек. 1770 г. Синод подтвердил наместнику лавры распоряжение о немедленном погребении останков святителя, на это архим. Зосима ответил, что погребение уже состоялось по письму архиеп. Гавриила.

Впервые нетленные останки П. обнаружили в 1827 г., когда гроб открыли для переноса на др. место при устройстве нового архиерейского склепа. 12 июня того же года об этом событии донесли митр. Киевскому и Галицкому *Евгению (Болховитинову)*. Сохранилась его запись о видении во сне П. и произнесенных им словах: «Чи даси нам поживати, чи ни? Не даси нам поживати, не дам тебе и я николи поживати», после чего митр. Евгений велел оставить гроб на старом месте, где он пребывал 57 лет. Игумен Парфений (Агеев) в «Сказании о странствии и путешествии по России» (1855) писал о П.: «Почивает в раке подобно как спит, весь целокупен, и дух от него приятен. Но во святых доньше не почитается, а только желающие служат по нем панихиды» (*Поселянин*. 1905. С. 180). В кон. 60-х гг. XIX в. при посещении лавры имп. *Александром II Николаевичем* и имп. *Марией Александровной* в сопровождении гр. М. В. Толстого по просьбе императрицы было

изготовлено фото П., почивавшего в деревянном гробу (приведено: Русский паломник. 1915. № 8. С. 122). Святитель «представлялся как бы теперь только уснувшим: русые, с проседью волосы и борода, лицо спокойное, с закрытыми, несколько впалыми очами» (*Толстой*. 1870. С. 158). С 1882 г. схим. Феодосий, состоявший гробовым в Успенской ц. Киево-Печерской лавры, вел журнал, в котором записывал свидетельства о видениях и исцелениях по молитвам к П. за 1882–1889 гг.; 39 свидетельств (вместе с др. свидетельствами, обнаруженными в письмах (53 свидетельства), они приведены в книге В. Зноско. К., 1908. С. 45–76), а также в книге *Тимова Ф. И.* 1913. С. 61–105; всего 104 свидетельства).

12 июня 1913 г. киевский городской голова И. Н. Дьяконов поднял в Городской думе вопрос о всенародном прославлении П. в 1915 г., к 300-летию КДА. 17 апр. 1914 г. на имя митр. Киевского и Галицкого Флавиана (Городецкого) были поданы 2 прошения (от жителей Киева и от населения Юго-Западного края) с просьбой ходатайствовать пред Синодом о прославлении П. По поручению Синода митрополитом была создана комиссия под председательством викария Киевской епархии еп. Чигиринского сщмч. *Никодима (Кроткова)*, в состав к-рой вошли из духовных лиц наместник Киево-Печерской лавры архим. *Амвросий (Булгаков)*, типограф лавры Филдольф, настоятель Софийского собора прот. М. Д. Златоверховников, прот. К. И. Фоменко и профессор КДА прот. Ф. И. Титов; из светских — киевский губ. предводитель дворянства Ф. Н. Безак, А. И. Мердер и др. 5 июня 1914 г. комиссия приступила к работе, была отслужена панихида митр. Киевским *Флавианом (Городецким)*, архиеп. Волынским *Евлогием (Георгиевским)*, еп. Холмским *Анастасием (Грибановским)*. В 1913–1916 гг. в местной прессе регулярно печатались свидетельства об исцелениях по молитвам к святителю (см., напр.: Киевские ЕВ. 1913. Ч. неофиц. № 48. С. 1213–1217; 1914. № 19. С. 462–463; № 22. С. 533–534; № 25. С. 605–607; № 26. С. 629–631; № 39. С. 951–954; № 42. С. 1019–1024; 1915. № 10. С. 217–219; № 36. С. 769–771; № 40. С. 849–851; № 41. С. 869–871; № 42. С. 889–893; № 45. С. 1055–1060; 1916. № 7. С. 141–143; № 8. С. 161–165; № 9. С. 185–



187; № 11. С. 241–243; № 14. С. 314–316). Однако события первой мировой войны помешали провести торжества прославления П.

Н. Н. *Покровский* называл П. «одним из самых ярких и стойких представителей украинского церковного направления в Сибири. Немало общих черт роднит его с Антонием Стаховским, Арсением Мацеевичем, Сильвестром Гловатским. Подобно им, он считал себя пастырем строгим, но справедливым, всячески заботился о духовном образовании, ревностно отстаивал независимость и экономические права церкви от наступления государства» (*Покровский*. 1974. С. 252).

10 июня 1984 г. по благословению патриарха Московского и всея Руси *Пимена (Извекова)* и по инициативе еп. Омского и Тюменского *Максима (Крохи)* имя П. было внесено в Собор Сибирских святых. 18 авг. 1999 г., при восстановлении Великой Успенской ц., было обнаружено захоронение святителя, его мощи перенесены в Дальние пещеры лавры. 22 июня 2008 г. состоялось общецерковное прославление П., к-рое возглавил митрополит Киевский и всея Украины *Владимир (Сабодан)*.

Лит.: *Словцов П. А.* Ист. обозрение Сибири. М., 1844. Кн. 2. С. 14; *Абрамов Н. А.* Мат-лы для истории христ. просвещения Сибири // ЖМНП. 1852. Ч. 81. № 3. Отд. 5. С. 51–53; *он же*. Павел П. Конюшкевич, митр. Тобольский и Сибирский // Страники. 1868. № 11. С. 59–77; *Асхоченский В. И.* Киев с древнейшим его училищем Академией. К., 1856. Ч. 2. С. 59–62; *Макарий (Миролюбов), архим.* Описание Новгородского общежит. 1-кл. Юрьева мн-ря. М., 1858. С. 6, 7, 57, 120; Неск. сведений о прес-освящ. Павле, митр. Тобольском // Черниговские ЕИЗв. 1868. Ч. неофит. № 8. С. 269–272; То же // Киевские ЕВ. 1868. № 12. Отд. 2. С. 453–456; *Толстой М. В.* Свт. Павел, митр. Тобольский и Сибирский // ЧОИДР. 1870. Кн. 2. Смесь. С. 158–166; *Знаменский П. В.* Чтения из истории Рус. Церкви за время царствования Екатерины II // ПС. 1875. Ч. 1. № 4. С. 395–399; *он же*. Руководство к рус. церковной истории. Каз., 1876². С. 409–410; *Иконников В. С.* Арсений Мацеевич: Ист.-биограф. очерк // РС. 1879. Т. 26. № 9. С. 1–34; *он же*. О причинах удаления митр. Павла Конюшкевича из Тобольска по новым мат-лам // ЧИОНЛ. 1888. Кн. 2. С. 32–34; *он же*. Павел Конюшкевич, митр. Тобольский, 1758–1768 гг.: Заметки по поводу новых о нем мат-лов // РС. 1892. Т. 73. № 3. С. 697–705; *Терновский Ф. А.* Неск. слов о Павле Конюшкевиче, митр. Тобольском, в Киево-Печерской лавре почивающем // *Он же*. Очерки из истории Киевской епархии в XVIII ст., на основании док-тов Синодального архива. К., 1879. С. 23–30 (То же // ЧИОНЛ. 1879. Кн. 1. С. 203–210); *Козырев Л. К.* сведения о Павле, митр. Тобольском. К., 1880²; *Сулоцкий А. И., прот.* Тобольские и Томские архипастыри. Омск, 1881. С. 9–10; *Недо-*

секов А. К. Последний Тобольский митрополит — Павел Конюшкевич // Тобольские ЕВ. 1882. Ч. неофит. № 23/24. С. 475–489; Кр. сведения о 3-м краснорском протоиерее — о. Алексее Михайловском // Енисейские ЕВ. 1887. Ч. неофит. № 18. С. 222–226; *Сырцов И. Я.* Самосожигательство сибирских старообрядцев в XVII и XVIII ст.: Комиссия о раскольниках в Екатеринбурге при митр. Павле: (1758–1769) // Тобольские ЕВ. 1888. Ч. неофит. № 7/8. С. 140–167; *Титов А. А.* Павел Конюшкевич, митр. Тобольский и Сибирский // ИВ. 1888. Т. 31. № 1. С. 180–186; *Львов А. Н.* Архивные данные по делу прес-освящ. Павла Конюшкевича, митр. Тобольского // ХЧ. 1891. № 9/10. С. 251–265; *[Титов Ф. И., прот.]* Митр. Тобольский Павел Конюшкевич // Киевская старина. 1895. Т. 49. № 6. Отд. 1. С. 263–271; *[он же.]* Свт. Павел, митр. Тобольский и Сибирский (1705–1770). К., 1913; *[он же.]* Свт. Павел, митр. Тобольский и Сибирский, как архипастырь // Киевские ЕВ. 1913. Ч. неофит. № 50. С. 1263–1271; № 51/52. С. 1292–1299; *Вишневский Д. К.* Из быта студентов старой Киевской академии. К., 1896; *он же*. Киевская академия в 1-й пол. XVIII ст.: (Новые данные, относящиеся к истории этой Академии за указанное время). К., 1903; Духовные деятели Тобольского края / Сост.: К. Д. Головищikov // Тобольские ЕВ. 1897. Ч. неофит. № 13. С. 270–277; ЖПодв. Т. 11. С. 50–59; Т. 2. Доп. С. 324–356; *Соболевский А. И.* Акты и док-ты, относящиеся к истории Киевской академии. К., 1904. Отд. 2: 1721–1795. Т. 1: 1721–1750. Ч. 2: Прил. С. 100, 113, 300, 322; *Поселянин Е.* Павел Конюшкевич, митр. Тобольский // *Он же*. Рус. Церковь и рус. подвижники XVIII в. СПб., 1905. С. 172–181; *он же*. Стоятель за правду: К предстоящему прославлению митр. Павла Тобольского // Рус. паломник. 1915. № 8. С. 118–122; *Зноско В., свящ.* Жизнь и чудеса свт. Павла (Конюшкевича), митр. Тобольского и Сибирского, нетленно почивающего в усыпальнице Великой ц. Киево-Печерской лавры. К., 1908; Молитвенные обращения разных лиц к свт. Павлу, с примерами милости Божией, явленной над пек-рыми из них, по молитвам святителя // Киевские ЕВ. 1913. Ч. неофит. № 49. С. 1239–1242; Свидетельства о нетлении тела, видениях и чудесах свт. Павла, митр. Тобольского // Там же. № 47. С. 1189–1192; Свт. Павел, митр. Тобольский: (К 4 поб. 1913 г.) // Там же. № 42. С. 1069–1075; № 43. С. 1096–1103; № 44. С. 1117–1125; № 45. С. 1141–1147; № 46. С. 1167–1172; Блаженнейший Павел митр. Тобольский, нетленно почивающий в Киево-Печерской лавре // Рус. пнок. 1914. № 9. Вып. 105. С. 553–555; № 18. Вып. 112. С. 995–1002; № 19/20. Вып. 113. С. 1061–1065; № 21/22. Вып. 114. С. 1172–1178; № 23/24. Вып. 115. С. 1252–1259; К ожидаемому прославлению свт. Павла, митр. Тобольского // Киевские ЕВ. 1914. Ч. неофит. № 17. С. 401–406; К предстоящему прославлению свт. Павла, митр. Тобольского и Сибирского, нетленно почивающего в Киево-Печерской лавре // Там же. № 24. С. 581–584; *Титлинов Б. В.* Павел Конюшкевич, митр. Тобольский // ХЧ. 1914. № 9. С. 1091–1116; № 10. С. 1234–1264; Государь император у гроба русского Галичанина // Киевские ЕВ. 1915. Ч. неофит. № 5. С. 115–116; *Покровский П. Н.* Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосиб., 1974; *Голубцов С. В.* Омская епархия: Начало. Омск, 2016. С. 70–72.

Т. А. Богданова

Иконография. Известно описание нетленных мощей П.: «...русые с проседью волосы и борода, лицо спокойное с закрытыми, несколько впалыми, очами, руки, сложенные на персях, митра и облачения, все вполне сохранилось...» (*Толстой М. В.* Свт. Павел, митр. Тобольский и Сибирский // ЧОИДР. 1870. Кн. 2. Смесь. С. 158).

Вскоре после смерти П. в мастерской Киево-Печерской лавры был создан его парадный ростовой портрет (кон. XVIII в., НКПИКЗ; см.: Украинский портрет XVI–XVIII ст.: Кат.-альбом / Авт.-укл.: Г. Белікова, Л. Членова. К., 2004. С. 182–183. № 170), находившийся, вероятно, в сев. приделе первомч. Стефана Великой Успенской ц. лавры над местом погребения П. (*Лопухина Е. В.* Портрет в барочном интерьере Успенского собора Киево-Печерской лавры // Филевские чт.: Тез. 9-й науч. конф. по проблемам рус. худож. культуры XVII — 1-й пол. XVIII в., 10–12 окт. 2006 г. / ЦМиАР. М., 2006. С. 48). Позднее портрет перенесли в ризницу храма, а затем в лаврскую библиотеку; упоминания о портрете в приделе Препображения на хорах Успенской ц.: *Сементовский Н. М.* Киев, его святые, древности, достопамятности и сведения, необходимые для его почитателей и путешественников. К.; СПб., 1881⁶. С. 191). Святитель представлен вполборота вправо в коричневой рясе, темно-голубой архиерейской мантии с красными скрижальми и в белом клобуке с воскрилиями, пальцы правой руки сложены в именословном благословении, в левой — высокий жезл с белым сулоком, на панагин — образ Спасителя. У П. характерные черты смуглого лица: широкие скулы, орлиный нос, опущенные внешние уголки карих глаз, короткая, раздвоенная на конце узкая борода с легкой проседью. П. показан на коричневом фоне в интерьере со светлой портьерой и с покрытым красным сукном столом с Распятием и книгой. В правом верхнем углу — архиерейский герб с литерами имени и титулатуры П.; внизу написаны краткие биографические сведения о нем. Сохранилось неск. поясных повторений этого портрета (3 в собрании НКПИКЗ), один из них, судя по размерам, происходит из конгрегационного зала КДА (*Ровинский*. Словарь гравированных портретов. Т. 4. Стб. 294. № 58). На портрете кон. XVIII — нач. XIX в. (НКПИКЗ) точно воспроизводятся не только специфические особенности внешности святителя, но и детали его облачения, рисунок герба; внизу — сокращенный текст подписи (репродукция с портрета: *Титов А. А.* Павел Конюшкевич, митр. Тобольский и Сибирский // ИВ. 1888. Т. 31. Янв. С. 181, 186).

Существовал другой тип изображения П., близкий к иконографии свт. Иоанна Тобольского (известен по фотографиям и книжным репродукциям). П. был

запечатлен более молодым (возможно, оригинал портрета относился ко времени его управления Тобольской кафедрой) в том же облачении, с крестом в правой руке и жезлом в левой, лицо святителя широкое, с темными волнистыми волосами до плеч и короткой бородой.

В 1914–1915 гг. на основе киевских портретов сначала в Киево-Печерской лавре (на темном фоне), а потом в мастерской Е. И. Фесенко в Одессе (на золотом фоне) были изданы хромофотографии с поясным изображением П. (экземпляры — РНБ, Чердынский КМ им. А. С. Пушкина). На них отражены не только характерные черты лица, но и позаимствованные с портретов детали облачения и атрибутов святителя. Его голова окружена нимбом, в правом верхнем углу на облаке вместо герба — образ благословляющего Господа Вседержителя. Очевидно, подобные литографии были заказаны в связи с подготовкой канонизации святого, наименованного в подписи святителем.

Совр. иконография П. после обретения его св. мощей (1999) и прославления (2008) сложилась на основе портретов и хромофотографий с изображением святителя. На ростовых и поясных иконах (выполнены в основном сибир. и укр. мастерами) он представлен, как правило, вполоборота вправо в архиерейской мантии и клобуке, с идеализированной трактовкой черт лица. Образ над ракой П. в Дальних пещерах Киево-Печерской лавры (с полуфигурой Иисуса Христа на облаке) восходит к киевской хромофотографии 1914 г. Однако есть и более творческие варианты образов П.-средовека: его изображения в саккосе, омофоре и митре (роспись в ц. Рождества Пресв. Богородицы при КДА, 2017, мастерская «Елеон», В. С. Преображенский), прямолынные изводы святого с Евангелием в руке (икона в ц. во имя П. в пос. Ваховск Нижневартовского р-на Ханты-Мансийского автономного окр.). Образ святителя включается в композиции «Собор Сибирских святых» кон. XX — нач. XXI в. (один из первых образов написан в связи с установлением праздника в 1984), напр. в росписи кафедрального Софийского (Успенского) собора в Тобольске (нач. 10-х гг. XXI в.), на иконе работы Е. Юрьевой (2008–2010, дипломная работа в иконописной школе при Тобольской ДС; П. в саккосе с непокрытой головой).

Я. Э. З.

ПАВЕЛ († после 1422 (?)), прп. (пам. в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Вологодских святых), Глушицкий, пустынный. Упомянут только в труде архим. Леониды (Кавелина) «Святая Русь» (1891). В гл.

«О Павле пустыльнике» из Жития прп. Дионисия Глушицкого рассказывается, как на р. Глушицу, где уже поселился прп. *Дионисий*, пришел некий пустынный Павел и поставил келью на расстоянии 2 поприщ от мон-ря. Он прожил здесь год и задумал построить церковь. Тогда прп. Дионисий послал к пустыннику своего ученика и попросил удалиться в др. место. Этот эпизод традиционно связывается с именем прп. *Павла* Обнорского. Однако вслед. др. интерпретации данного фрагмента «появился» новый святой — Павел, пустынный Глушицкий (Минея (МП). Май. Ч. 3. С. 368).

Лит.: *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 80; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 569; Жития Димитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого и Григория Пельшемского / Ред.: А. С. Герд. СПб., 2003. С. 110–111.

ПАВЕЛ (кон. VIII — 1-я пол. IX в.), прп., исп. (пам. 7 марта; пам. греч. 8 марта), еп. Прусиадский (Плусиадский). Житие П. не сохранилось. Сведения о нем содержатся в Житиях др. подвижников эпохи *иконоборчества*: прп. исп. *Никиты*, игум. Мидикийского (ВНГ, N 1341 (Сар. 48); † 824; пам. 3 апр.), свт. Петра, еп. Атрыйского (ВНГ, N 2364 (Сар. 68); † 837; пам. 13 сент.) и прп. Антония Нового (ВНГ, N 142 (Сар. 41–43); † ок. 864; пам. греч. 11 нояб. и 1 дек.). В связи с разрозненностью информации невозможно точно восстановить хронологию жизни П.

По мнению большинства современных исследователей, П. был епископом г. Плусиада в феме Вукелларии (северо-запад М. Азии), суффраганом митрополита Клавдиопольского (пров. Ионориада) (*Sauget*. 1968. Col. 263), но *Сергий (Спасский)* подчеркивает, что кафедрой П. был г. Пруса в Вифинии (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 98), что является ошибкой (в Вифинии наряду с Прусой существовал и г. Прусиада). П. был ревностным противником иконоборцев. За свои обличительные проповеди подвергся изгнанию в окрестности горы Олимп в Вифинии, крупного монашеского центра, где в то время жили многочисленные подвижники и приверженцы Православия.

В окрестностях Олимпа П. встретился с прп. Антонием Новым, к-рого сначала принял за нищего, т. к. тот носил рубище и вел себя очень смиренно. Поскольку П. имел возмож-

ность устраивать трапезы для нищих и убогих, он приглашал на них и прп. Антония, не сразу узнав в нем великого подвижника.

В 824 г. П. в числе др. клириков и архиереев встречал мощи прп. Никиты Мидикийского, к-рые перенесли с одного из Принцевых о-вов, где преподобный скончался, в Мидикийский мон-рь.

Однажды П. тяжело заболел и в течение 12 дней находился при смерти. К его одру призвали свт. Петра Атрыйского, к-рый исцелил епископа.

Современником П. был также смчч. *Феофилакт*, епископ Никомидийский (пам. 8 марта), однако в его Житии П. не упомянут. Издатель и исследователь Жития А. Фогт считает датой смерти Феофилакta 840 г., т. о. можно предположить, что П. к этому времени уже скончался, но был жив в 837 г. (год смерти Петра Атрыйского, в Житии к-рого говорится только об исцелении, но не о смерти П.). Кроме того, в краткой синаксарной заметке сообщается о том, что П. всю жизнь должен был противостоять иконоборцам, следов., он скорее всего умер до Торжества Православия в 843 г.

Кард. Ц. Бароний внес память П. в Римский Мартиролог под 7 марта (MartRom. P. 88). Под этим числом святой поминается в совр. редакции Римского Мартиролога (MartRom. (Vat.). P. 170). В палестино-груз. календаре X в. память П. обозначена под 8 марта (*Garritte*. Le Calendrier. P. 54, 174).

В визант. Синаксарях память П. встречается под 7, 8, 9 и 10 марта. Память П. с двустижием и кратким сказанием была включена в славяно-рус. стишные Прологи (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2012. Т. 7. С. 30–31).

Изображение П. известно в минейных циклах ряда памятников, где он опознается благодаря размещению под 7 марта и сохранившейся надписи с именем (напр., в настенных миналогиях храмов Успения Пресв. Богородицы монастырей Грачаница (ок. 1320) и Трескавец (ок. 1340)).

Ист.: SynCP. Col. 518, 521–524; PG. 117. Col. 475 [Менологий Василия II]; ActaSS. Mart. T. 1. P. 789; MartRom. P. 112; *Νικόδημος Συναξαριστής*. Т. 4. Σ. 53–54; ЖСв. Март. С. 169. Лит.: *Vogt A. S.* Théophilacte de Nicomédie // AnBoll. 1932. Vol. 50. P. 67–82; *Sauget J.-M.* Paolo, vescovo di Plousias // BiblSS. 1968. T. 10. Col. 262–264; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 381; PMBZ. N 5853; *Макар. Симон*. Синаксарь. Т. 4. С. 433–434.

О. Н. А.

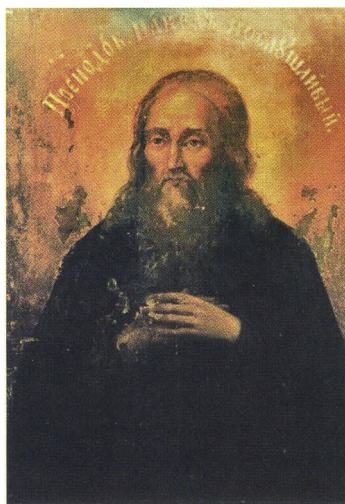
ПАВЕЛ (XIII–XVII вв.), прп., Киево-Печерский (пам. 28 сент. — в Соборе преподобных отцов Киево-Печерских, в Ближних пещерах почивающих, в Неделю 2-ю Великого поста — в Соборе всех преподобных отцов Киево-Печерских и всех святых, в Малой России просиявших), Послушливый.

Впервые упоминается с прозвищем Послушливый в «Тератургеме» мон. Афанасия Кальнофойского (К., 1638) в перечне святых, чьи мощи находятся в Ближних пещерах (см.: Описание Киево-Печерской лавры. С. 290). На планах пещер 1744 и 1769 гг. на месте мощей П. указаны св. останки некоего безымянного затворника (Дива пещер лаврских. К., 1997. С. 124), на плане Ближних пещер 1825 г. мощи П. также не обозначены (Там же. С. 291–293). Свт. Евгений (Болховитинов) отмечает мощи прп. Павла с тем же прозвищем как находящиеся в Дальних пещерах (Описание Киево-Печерской лавры. С. 112). Н. П. Барсуков, архиеп. Димитрий (Самбикин) и архим. Леонид (Кавелин) в кон. XIX в. полагали, что это 2 разных Павла (Барсуков. Источники агиографии. Стб. 419; Димитрий (Самбикин). Месяцеслов. Сент. С. 74; Леонид (Кавелин). Св. Русь. С. 24, 28–29), причем, по мнению последнего, мощи обоих находятся в Дальней пещере. Тем не менее вполне вероятно, что П. и Павел, прп., Киево-Печерский, Послушливый, в Дальних пещерах почивающий (пам. 10 сент.) — одно и то же лицо (см. также: Карпов А. Ю. Русская Церковь X–XIII вв.: Биограф. словарь. М., 2016. С. 347–348).

М. В. П.

ПАВЕЛ (XIII–XVII вв.), прп. (пам. 10 сент., 28 авг. — в Соборе преподобных отцов Киево-Печерских, в Дальних пещерах почивающих, в Неделю 2-ю Великого поста — в Соборе всех преподобных отцов Киево-Печерских), Киево-Печерский, Послушливый. Он же, вероятно, является одним лицом с Павлом, прп. Киево-печерским, Послушливым, который указан в «Тератургеме» мон. Афанасия Кальнофойского (К., 1638) в перечне святых, чьи мощи находятся в Ближних пещерах (см.: Описание Киево-Печерской лавры. С. 290).

О П., как и о большинстве святых Дальних пещер, сохранились только краткие поздние сведения. Он не упоминается в комплексе ранних



Прп. Павел Послушливый.
Икона. 40-е гг. XIX в.
Мастерская Киево-Печерской лавры
(Дальние пещеры
Киево-Печерской лавры)

источников, 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. Указание на XIII–XIV вв. как на время жизни П. (Леонид (Кавелин). Св. Русь. С. 24, 28–29 и др.) следует признать необоснованным.

Имя П. не указано в «Тератургеме» мон. Афанасия Кальнофойского (К., 1638) в перечне святых, чьи мощи находятся в Дальних пещерах (см.: Описание Киево-Печерской лавры. С. 286–289; Модест (Стрельбицкий). 1885. С. 79–81), а также в составленном по благословению митрополита Киевского св. Петра (Могила) ок. 1643 г. «Каноне преподобным отцам Печерским», автором к-рого считается протосинкелл и экзарх патриарха К-польского Мелетий Сириг. В рукописном сборнике из б-ки Дальних пещер, послуживший источником архиеп. Модесту (Стрельбицкому) при написании «Кратких сказаний о святых отцах Дальних пещер» (1-е изд. — 1862), сообщалось, что П. принял постриг в Киево-Печерском мон-ре, безропотно выполнял все послушания, какие требовал от него настоятель, и никогда не пребывал в праздности: в свободное от послушаний время молился Богу или молол муку в жерновах «розмашисто, изнуряя тело свое всегда, и проводя живот свой, побожно скончавшись» (Модест (Стрельбицкий). 1885. С. 55).

Местная канонизация П. совершена при архим. Варлааме (Ясинском), настоятеле Киево-Печерской лавры в 1684–1690 гг. (впосл. митрополит Киевский), когда был установлен Собор преподобных отцов Дальних пещер. Тогда же, вероятно, была составлена «Служба Собору преподобных отцов Печерских, ихже нетленные мощи в Дальней пещере почивают», в к-рой П. прославляется как блаженный «воздержания рачитель» в 3-м тропаре 5-й песни канона. Общецерковное почитание П. установлено указами Синода 1762, 1775 и 1784 гг., в соответствии с которыми было разрешено печатать службы Печерским преподобным и вносить их имена (в т. ч. П.) в общецерковные месяцесловы.

В 1843 г. установлено празднование Собору всех Киево-Печерских святых и Собору всех святых, в Малой России просиявших. Святому имеются тропарь и кондак (опубл. в кн.: Там же. С. 55–56). День памяти П., как и мн. др. святым отцам Дальних пещер, установлен между 1868 и 1875 гг.

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 // Минея (МП). Авг. Ч. 3. С. 134. Лит.: СИСПРЦ. 1836. С. 223; Описание Киево-Печерской лавры. С. 112; Барсуков. Источники агиографии. Стб. 419; Модест (Стрельбицкий), архиеп. Краткие сказания о жизни и подвигах св. отцев Дальних пещер Киево-Печерской лавры. К., 1885². С. 15; Сергей (Спаский). Месяцеслов. Т. 2. С. 261, 295; Димитрий (Самбикин). Месяцеслов. Сент. С. 74; Дива пещер лаврских. К., 1997. С. 94; Филарет (Гумилевский). РСв. 2008. С. 477; Карпов А. Ю. Русская Церковь X–XIII вв.: Биограф. словарь. М., 2016. С. 347–348.

М. В. П.

Иконография. Описание облика П. содержится в Строгановском толковом иконописном подлиннике кон. XVIII в. (среди 130 Киево-Печерских преподобных; все без указания дней памяти): «Сед, брада и власы Сергиевы (прп. Сергия Радонежского. — Авт.), на плечах клубук черн, риза преподобническая дичь, испод бакан, руки накрест держит у сердца» (БАН. Строг. № 66. Л. 317, «левая страны», 32-й; то же в т. н. Клиновском подлиннике — РНБ. Тит. № 4765, кон. XVIII в.; см.: Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 2. № 386. С. 190). Крестообразное сложение рук у преподобных в «соборной» композиции Киево-Печерских чудотворцев (формировалась в 80-х гг. XVII в.), к-рую отражает Строгановский подлинник, встречается сравнительно редко (напр., отмечается у прп. Елладия Затворника в Ближних пещерах, прп. Зинона Постника в Дальних пещерах) и не

связано с характеристикой определенного монашеского подвига, а скорее отражает духовный облик святого, в данном случае — его смирение, «послушливость». Этот жест был перенесен в иконографию единоличного изображения П. Таким образом стала написанная в 40-х гг. XIX в. в мастерской Киево-Печерской лавры (иером. *Иринарх* с учениками) в ходе масштабных работ по созданию галереи иконных образов преподобных в Дальних и Ближних пещерах обители икона при мощах святого. П. представлен мужем средних лет с тонкими чертами лица, у него спадающие до плеч светлые вьющиеся волосы и разделенная надвое борода средней длины; он показан по пояс, в легком $\frac{3}{4}$ -ном повороте влево, в мантии, с непокрытой головой, кисти рук прижаты к груди крестнакрест, левая поверх правой.

Согласно Д. А. Ровинскому, наиболее ранние изображения композиции «Собор Киево-Печерских чудотворцев» расширенного извода отмечаются в гравюрах (кон. XVII и 1-й пол. XVIII в., см.: *Ровинский. Народные картинки. Кн. 3. С. 623. № 1507, 1507*). Местоположение П. в большинстве случаев неизменно: в левой группе чудотворцев, почивающих в Дальних пещерах, в верхней части композиции, обычно в 5-м снизу ряду, 2-м в «пятерике» святых, после прп. Ипатия Целебника и перед преподобными Кассианом, Руфом и Мардарием Затворниками. Фигура П., как правило, показана в развороте к центру композиции, оплечно, жест рук не просматривается; в мантии (иногда в схиме), голова не покрыта. В нимбе при имени обычно указано прозвание Послушливый (варианты: *Послуш., Послушлив.* и др.). Примеры эстампов традиц. иконографии «Собор Киево-Печерских чудотворцев»: киевская гравюра Василия Белецкого (1751, 1756 — РГБ), гравюра почаевского мастера 2-й пол. XVIII в. Иосифа Гоцемского, гравюра 1771/74 г. работы Иоанна Кончаковского и ее копия 1821 г. работы Герасима Проценко (Там же. Кн. 3. С. 621–633. № 1505–1518; Кн. 4. С. 761–763. № 1505а. 1517), раскрашенная гравюра 1-й трети XIX в. (ГЛМ), офорт 1-й четв. XIX в. (РГБ), тонолитография 1893 г. (ГЛМ), хромофотография 1894 г. (ГЛМ, РГБ) и мн. др. В иконописи наиболее ранней соответствующей традиц. схеме иконографии «Собор Киево-Печерских чудотворцев» расширенного извода является икона 1766 г. (Харьков (частное собрание)); примеры икон: 2-й пол. XVIII в. из Киево-Печерской лавры (НКПИКЗ; см.: *Правосл. икона России, Украины, Беларуси: Кат. выст. М., 2008. С. 116–117*); 1-й трети XIX в. (КБМЗ); сер. XIX в. предположительно из мастерской Киево-Печерской лавры (Троицкий собор Успенского жен. мон-ря в Александрове); 2-й пол. XIX в., ЦМИАР,



Прп. Павел Послушливый.
Фрагмент иконы
«Собор Киево-Печерских святых».
1-я треть XIX в. (КБМЗ)

в т. ч. на эмалевом образке 3-й четв. XIX в. (Нововалаамский монастырь, Финляндия). Вариант изображения П. в данной композиции: с покрытой клобуком головой, устремленным вверх взором святой представлен на иконе посл. трети XVIII в. (1771?, ИркОХМ — Иркутские иконы: Кат. / ИркОХМ; сост.: Т. А. Крючкова. М., 1991. С. 62. Кат. 28).

В полноте лет, с легкой проседью в бороде, с куколем на голове (просматривается схима) П. показан на иконе «Собор преподобных отцов, нетленно почивающих в пещере прп. Феодосия» (1890), созданной в мастерской Киево-Печерской лавры и паходящейся при пажнем входе в Дальние пещеры; полуфигура — в легком развороте влево.

В монументальной живописи образ П. включен в роспись галереи, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (художники иеродиакон Пансий и Анатолий, кон. 60-х — 70-х гг. XIX в., поновление — 70-е гг. XX в., ок. 2010): в группе Киево-Печерских святых XIV в. (расположены в алфавитном порядке. П. — между преподобными Нестором некижским и Писисем), видна лишь покрытая куколем опущенная голова, у святого — темно-каштановая борода без проседи.

Э. В. III.

ПАВЕЛ (IX в.?), прп. Коринфский (пам. 28 июня), врач. Сказание о прп. П. сохранилось только в слав. переводе. В визант. и греч. агиографических источниках отмечена лишь его память и в стилистических Синаксарях — посвященное ему двустилие.

Согласно слав. переводу греч. Жития, П. род. в Коринфе в благочестивой христ. семье. С ранних лет почувствовав призвание посвятить жизнь служению Господу, он принял постриг в некоем мон-ре и стал вести строгую аскетическую жизнь.

На подвижника ополчился бес блуда, но П. стойко противостоял искушениям. Посрамленный бес задумал отомстить преподобному и внушил одной блуднице принести рожденного ею младенца в келью к П. и объявить всем, что это он — отец ребенка. Поступок блудницы вызвал большой скандал. В мон-рь ворвались некие еретики, привязали ребенка к спине П. и стали водить монаха по городу, подвергая насмешкам и поруганию. Когда на площади вокруг П. собралась толпа, он помолился Богу и предложил младенцу указать, кто его отец. Новорожденный малыш высвободил руку из пеленок, указал на бывшего в толпе кузнеца и отчетливо произнес: «Вот мой отец, а не Павел монах».

После такого вразумления всех глумившихся над ним преподобный вернулся в мон-рь и продолжил подвижническую жизнь. Он получил от Господа дар врачевания любых болезней наложением рук. В возрасте 70 с лишним лет П. мирно отошел ко Господу.

Память П. с двустилием была включена в славяно-рус. стилистические Прологи (*Петков, Спасова. Стиш. Пролог. 2013. Т. 10. С. 66*); внос. сказание о П. внесено в ВМЧ свт. Макария (*Иосиф, архим. Оглавление ВМЧ. Стб. 245 (2-я паг.)*).

Под еретиками, упомянутыми в сказании, скорее всего имеются в виду просто некие злые люди, а не приверженцы какой-то конкретной ереси. Иером. Макарий Симонопетрский — составитель «Нового Синаксаря», предполагал, что П. жил в VI или в VII в., однако оснований для этой датировки не приводит. Поскольку слав. перевод сделан в X в. и нет никаких более древних свидетельств существования Жития П., время жизни подвижника можно отнести к IX в., а никак не ранее.

Возможно к П. следует относить упоминание в греч. иконописном подлиннике, т. н. Ерминии, иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733) святого, названного Павлом Смирненным; в разделе «Преподобные отцы наши отшельники: Внешний вид их и надписания» о нем сказано: «...с проседью в раздвоенной бороде» (Ерминия Д. Ф. С. 173. № 65).

Почитание в Грузии. Житие П. на груз. языке сохранилось в коллекции *Кутаисского государственного историко-этнографического музея:*

фрагментарно в рукописи XII в. (Кут. 650. Л. 7 об.) и полностью — в рукописи XVI в. (Кут. 1. Л. 231–242) (*Габидзашвили* Э. Мравалтави (Многоглав). Тб., 1999. № 18. С. 323–334 (на груз. яз.); *он же*. Переводные памятники. 2004. Т. 1. С. 304).

Ист.: SynCP. Col. 776; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 5. Σ. 292; ЖСв. Июнь. С. 631–632.

Лит.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 381; *Макар. Симон*. Синаксарь. Т. 5. С. 806–807.

О. Н. А.

ПАВЕЛ [греч. Παῦλος] (IX в.), прп. Коринфский, Христа ради юродивый (пам. визант. 28 февр., 6, 7 нояб.; пам. греч. 6 нояб.). Житие П. (ВНГ, N 2362) не сохранилось; в рукописи X в. (Paris. gr. 1452), представ-



Прп. Павел Ксиропотамский.
Роспись

ц. Успения Пресв. Богородицы
в Протате на Афоне. Ок. 1300 г.
Мастер Мануил Панселин

ляющей собой сборник Житий святых за февр., под 29-м числом содержится лишь первая фраза этого произведения (Ibid. Fol. 227v). В. Г. Васильевский отметил, что в данном сборнике находятся Жития, написанные не позднее 1-й пол. X в., хронология к-рых не выходит за границы 2-й пол. IX в. (*Васильевский* В. Г. Русско-византийские исследования. СПб., 1893. Вып. 2. С. XVII–XVIII).

Нек-рые сведения о П. содержатся в посвященном ему каноне, к-рый был составлен земляком юродивого по случаю нападения на Коринф «измалильтян», т. е. арабов, ок. 879 или 880 г. (АНГ. Т. 3. Р. 346–355). Согласно канону, П. избрал подвиг юродства «с младых ногтей», но прежде чем изображать из себя глупца перед мирянами, он победил

плотские страсти аскезой. Неприличными словами (λόγους ἀσχημοσύνη) он обличал пороки «неразумных» жителей Коринфа, «сделался для них [символом] глупости ради Христа» и посмешищем. П. не только говорил непристойные вещи, но и пел неприличные песни, изображал пьяного и умоисступленного. Ночи же П. проводил в молитве. Он ходил практически нагим, при этом раздавал нищим пропитание и нуждающимся вещи, которые получал «от благочестивых и христолюбивых мужей». Юродивый был наделен от Бога даром пророчества и целительства. После своей кончины он являлся во сне больным и оказывал им помощь. Юродивый почил в мире, вероятно, незадолго до нападения на Коринф арабов.

С. А. Иванов отметил, что П. — первый европ. юродивый; его культ возник после длительного упадка юродства, вызванного отторжением от Византии традиционных вост. центров этой аскезы и запретом Трулльского собора (691–692). Вероятно, еще при жизни П. о его святости шли споры среди горожан Коринфа. Именно поэтому автор канона защищает своего героя от тех, кто называли его бесноватым и «незаконным салосом» (греч. σαλός — «безумец», «дурак»). В отличие от предшествующих юродивых (напр., прп. Симеона (пам. 21 июля)) П. был окружен родными и знакомыми; его почитанию способствовали прежде всего женщины и бедняки, хотя городские власти также сыграли роль в становлении культа святого (*Иванов*. 2005. С. 139–140).

В Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) память П. без сказания содержится под 6 нояб. и под 28 февр.; в некоторых Синаксарях имя святого обозначено под 7 нояб. (напр.: Laurent. S. Marco. 787, 1050 г. — SynCP. Col. 201). Прп. *Никодим Святогорец* включил в «Синаксарист» память святого только под 6 нояб. (*Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 2. Σ. 53), под этим же числом она содержится в «Новом синаксаристе» иером. Макария Симонопетрского (*Макар. Σιμων. Νέος Συναξ.* Т. 3. Σ. 66). В рус. переводе «Нового синаксариста» приводится краткое сказание о П., составленное на основе канона (*Макар. Симон*. Синаксарь. Т. 2. С. 77–78).

При переводе в XI–XII вв. греч. Синаксарей на слав. язык память П. вошла в слав. Пролог краткой

редакции под 2 числами: 6 нояб., 28 февр. (Славяно-рус. пролог по древнейшим спискам: Синаксарь за сент.—февр. М., 2010. Т. 1: Текст и комментарии. С. 312, 808), в XIV в. она попала в слав. стишные Прологи лишь под 6 нояб. (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. Т. 3. С. 28), а в XVI в. — в ВМЧ митр. Макария — под 28 февр. (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 499 (1-я паг.)). Свт. Димитрий, митр. Ростовский, не включил память преподобного в Четы-Минеи, и, т. о., она не вошла в календарь РПЦ.

Ист.: ВНГ, N 2362; ActaSS. Nov. Т. 3. Р. 130; SynCP. Col. 200–202, 495.

Лит.: Ecclesiae Graecae Martyrologium metricum / Ed. V. G. Sberus. Lipsiae, 1727. P. 364; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 58, 346; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. 1995². Σ. 379; *Ιωανν. S. St. Paul the Corinthian, Holy Fool // The Heroes of the Orthodox Church: The New Saints, 8th–16th Cent.* / Ed. E. Kountoura-Galake. Athens, 2004. P. 40–46; *он же* (*Иванов С. А.*). Блаженные похабы: Культурная история юродства. М., 2005. С. 138–142.

С. А. Иванов

ПАВЕЛ (X в.), прп. Ксиропотамский (пам. 28 июля — в Соборе Афонских преподобных), предполагаемый основатель мон-ря *Ксиропотам* на Афоне. Основным источником сведений о П. служат Афонские акты. Житие, написанное в XVIII в. (ВНГ, N1475; издано прп. *Никодимом Святогорцем* (*Νικόδημος Ἀγιορείτης. Νέον Ἐκλόγιον. Ἀθήναι*, 1974³. Σ. 160–164)), носит легендарный характер и содержит много неточностей, анахронизмов и агиографических топонимов. Так, в тексте Жития П. (в миру Прокопий) назван сыном имп. «Михаила Куропалата», т. е. *Михаила I Рангаве* (811–813), однако у этого императора не было сына по имени Прокопий. В Житии время активной деятельности П. относится к царствованию имп. *Романа I Лакапина* (919–944), что никак не может быть соотносено по времени с его рождением в 811–813 гг. В др. версии Жития, опубликованной К. Дукакисом (*Δουκάκης*. МЭ. Т. 7. Σ. 457–467), П. назван не сыном, а внуком Михаила I, соответственно — сыном его старшего сына Феофилакта и дочери *Карла Великого*, что также не имеет под собой никакой исторической основы (старшего сына Михаила I действительно звали Феофилакт, но у него не было детей, он никогда не был женат, умер в юности). Т. о. мы не знаем действительного происхождения П.

Согласно легендарному Житию, рождению П. предшествовало знамение, к-рое его мать, царица Прокопия, получила во сне: ей приснилось, будто она посреди хлебного поля родила агнца, на к-рого тут же бросились 2 льва, однако агнец не испугался, а стал защищаться; тут царица увидела, что это не агнец, а младенец мужского пола, держащий в руках крест, при виде к-рого львы упали замертво. Проснувшись, Прокопия разрешилась от бремени мальчиком. Она объясняла свой сон так: агнец — это символ кротости ее сына, умерщвление львов посредством креста — его буд. иноческий образ и победа над страстями, хлебное поле — символ духовных даров, которыми Прокопий будет питать души алчущих духовного наставления.

После отречения Михаила I и восшествия на престол имп. Льва V (813–820) Прокопий был оскoплен по приказу нового правителя, опасавшегося его притязаний на трон (в действительности были оскoплены сыновья Михаила I Феофилакт, к-рый вскоре скончался, и Никита, буд. Патриарх К-польский свт. *Игнатий*). Прокопий, однако, получил блестящее образование и проявил себя как одаренный писатель: его считают составителем «Слова на Введение во Храм Пресв. Богородицы», канона 40 мученикам и канона Честному Кресту.

Несмотря на мирскую славу и оказываемые ему почести, Прокопий решил посвятить жизнь служению Богу. Он покинул К-поль под видом нищего и отправился на Афон. Там он принял постриг с именем Павел и поселился в монастыре, по преданию, основанном имп. св. *Пульхерией* († 453; пам. 10 сент.), сестрой имп. *Феодосия II* (408–450). Ко времени прихода П. обитель была разорена араб. пиратами, и подвижник устроил себе келью на развалинах. Вскоре о нем узнал прот (монах в чине главного администратора и председателя совета по управлению на Св. Горе) и стал расспрашивать о его происхождении, на что П. ответил, что является нищим иноком из Ксиропотамского мон-ря. Якобы с тех пор обитель св. Пульхерии и начали называть Ксиропотам (т. е. «сухая река» или «сухой поток»), хотя есть сведения, что это название употреблялось со времени основания обители, первоначально посвященной

мч. Никифору, под к-рым следует понимать мч. *Никифора* Антиохийского (пам. 9 февр.).

Через нек-рое время П. разыскал вступивший на престол Роман I Лакапин и вызвал его в К-поль, чтобы поручить прославленному подвижнику царского рода воспитание своих детей. П. исцелил болеющего императора, однако отказался жить в столице. Роман отпустил П. на Афон и пожертвовал большую сумму на возобновление разоренной обители св. Пульхерии. Сохранившийся хрисовул Романа I Лакапина (924) считается неподлинным (RegImp. N 600), в отличие от документа о дарении Ксиропотаму большого участка земли при имп. Константине VII Багрянородном и его сыне, Романе II в 956 г. (Actes de Xéropotamou. P., 1964. N 1), из чего следует, что к этому времени обитель уже была возобновлена. Во вновь отстроенную обитель стало стекаться множество иноков, но П. уклонился от славы и почестей и, поручив руководство мон-рем достойному кандидату, удалился в др. место. Однако и туда к нему стали собираться ученики. Вскоре их число достигло такого количества, что назрела необходимость построить добротные кельи для размещения братии и защиты от возможных пиратских набегов. Имп. двор вновь сделал пожертвование на новую обитель, посвященную вмч. Георгию Победоносцу и называемую также мон-рем прп. Павла. Спустя непродолжительное время после основания этой обители П. мирно скончался в кругу духовных чад, преподав им последние наставления. Его мощи были перенесены в К-поль, где их встретила торжественная процессия во главе с императором.

Р. Жанен предполагал, что П. скончался ок. 950 г. (Janin. 1968. Col. 283), однако П. Ксиропотамский фигурирует в документах 2-й пол. X в., и совр. исследователи не находят оснований считать, что это др. инок, тезка П. По мнению Д. Папахрисанфу, оба монастыря (восстановленная обитель св. Пульхерии и новоотстроенный мон-рь или скит во имя вмч. Георгия) носили название Ксиропотам и оба основаны П. Ксиропотамским (*Παπαχρυσάνθου Δ. Ο Αθωvικός μοναχισμός: Αρχές και οργάνωση*. Αθήνα, 1992. Σ. 182–188).

П., прп. Ксиропотамский, упоминается в афонских актах в связи с кон-

фликтом святогорцев с прп. *Афанасием Афонским*. П. был в числе авторитетных иноков, в 972 г. написавших жалобу имп. *Иоанну I Цимисхию* (969–976) на деятельность прп. Афанасия, к-рая, по их мнению, подрывала древние устои Св. Горы и ограничивала в свободе иноков, выбиравших уединенное житие вместо киновий. П. также фигурирует и в уставе, к-рый Иоанн Цимисхий составил для Афона («Трагос»). П. Гунаридис, исследователь свидетельств о П. в афонских актах, полагал, что П., подписавший обращение к Иоанну Цимисхию, — это тот же самый человек, который возобновил мон-рь св. Пульхерии под названием Ксиропотам и нек-рое время был его игуменом, а в кон. 90-х гг. X в. или в нач. XI в. стал протом Св. Горы, затем оставил эту должность и подвизался как простой монах. До или после исполнения обязанностей прота он, стремясь к уединению, основал монастырь прп. Павла, расположенный ближе к оконечности Афонского п-ова, игуменом к-рого впосл. стал его ученик и тезка — Павел, упоминаемый в актах в 1007–1018 гг. (*Γουναρίδης Π. Ὁ Ἅγιος Παῦλος καὶ ἡ Μονὴ Ξηροποτάμου // Βυζαντινὰ Σύμμεκτα*. Ἀθήνα, 1989. Τ. 8. Σ. 135–142). Т. о., П. скончался на рубеже X и XI вв.

Ист.: *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 6. Σ. 128; Афонский Патерик. Ч. 2. С. 98–108.

Лит.: Janin R. Paolo di Xeropotamos // *BiblSS*. 1968. Т. 10. Col. 281–283; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 382; Макаp. Симон. Синаксарь. Т. 6. С. 382–384.

О. Н. А.

Иконография. Наиболее раннее изображение П. находится в составе образов святых, занимающих нижний ярус стен Успенской ц. Протата в Карее. В отделенной от основного пространства юго-зап. ячейке (камере) близ прохода в наос сохранилась лишь верхняя половина его образа; на соседней стене — образ прп. Онуфрия Великого, через пролет — изображение прп. Афанасия Афонского (ок. 1300, мастер Мануил Панселин). Уже в этом фресковом образе П. отличительные черты его внешности определяют индивидуальность облика: седые волосы, короткие спереди и волнистые на затылке, отсутствие бороды и невыделенная графика морщин придают лицу П. молодость, к-рая контрастирует с белым цветом волос. Куколь синей схимы опущен, на плечах коричневого плаща, трижды скрепленный впереди, в руках — закрытый свиток. Эти черты внешности П. сохраняются во всех известных «портретных» изображениях святого, как в стенописях, так и на ико-



Собор преподобных отцов,
на Афоне просиявших.

Икона. 1849 г.

Иконописец Макарий из Галатисты
(мон-рь Протат)

нах. В нач. XX в. это изображение, как и др. росписи Панселина в Протате, были известны в России: сохранилась фототипия 1913 г. с образом П. из собрания В. Т. Георгиевского (ГМЗК).

В чине преподобных П. появляется в росписях купольных нартексов (лити) кафоликонов афонских мон-рей: Хиландара (1321/22) — на 2-м ярусе на сев. стене; Дионисиата — на нижнем ярусе, на арке окна на юж. стене (1-я пол. XVII в.), рядом с прп. Максимом Кавсокаливитом. Фреска в лити Дионисиата по рисунку и цвету повторяет образ, созданный Панселином, с той лишь разницей, что лицевые морщины подчеркнуты контрастом цвета основы и белильной разделкой. В нартексе парекклисиона вмч. Георгия мон-ря св. Павла, который находится на верхнем этаже сев. братского корпуса (по выражению В. Г. Григоровича-Барского — «на столпе») и украшен фресками (ок. 1552–1555, мастер Антоний Афонский), П. изображен на зап. стене рядом с афонскими святыми, преподобными Петром и Афанасием, а также с преподобными Кириаком Отшельником и Нилом Синаитом.

На Афоне были созданы также иконы П., предназначенные в основном для храмов мон-ря св. Павла. На иконе из Нового скита (1-я пол. XVIII в.) он представлен рядом с архидиак. Стефаном Первоучеником, в небесном сегменте Христос благословляет обоих святых. В правой руке П. держит крест, в левой — свиток. Как основатель обители он изображен на иконе перед Христом Пантократором (сер. XVII в.) с моделью церкви на левой руке. В продолжение визант. традиции образ святого с видом основанного им мон-ря был создан не-

известным мастером-иеромонахом (монограмма «В») для мон-ря Ксиропотам (ок. 1870). Преподобный стоит на фоне гористого ландшафта, между огражденными ансамблями мон-рей Ксиропотам и св. Павла, с кафоликонами в центре; в правой опущенной руке П. держит развернутый свиток, левой прижимает к груди крупный 6-конечный деревянный крест. Справа с облаков на него смотрят Богоматерь с Богомладенцем на коленях, на границе темных облаков парят херувимы-путти. По безбородому лику и седым волосам П. узнаваем на греч. иконах «Собор преподобных отцов, на Афоне просиявших» (XVIII–XX вв.). Лит.: Millet G. Monuments de l'Athos. P., 1927. T. 1. Pl. 55.3; Treasures of Mount Athos: Cat. of Exhib. Thessal., 1997. Cat. 2.120, 135; Τούτος Ν., Φουστέρης Γ. Ευρετήριο της μνημειακής ζωγραφικής του Αγίου Όρους, 10^{ος}–17^{ος} αιώνας. Αθήνα, 2010. Σ. 56, 188, 244, 372; Tomekovic S. Les Saints Ermites et Moines dans la Peinture Murale Byzantine. P., 2011. P. 55.

М. А. Маханько

ПАВЕЛ (1317, Москва — 10 янв. 1429, Павлов Обнорский мон-рь), прп. (память 10 янв. и в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Воло-



Прп. Павел Обнорский.
Покров. 50-е гг. XVII в.
(ВГИАХМЗ)

годских святых), основатель Павлова Обнорского во имя Святой Троицы мужского монастыря.

Основным источником сведений о П. является его Житие. По мнению В. О. Ключевского, различные тексты о святом существовали до появления Жития, древнейшая из редакций, Пространная, была состав-

лена незадолго до 1538 г. (Ключевский. Древнерусские жития. С. 271–272).

Житие сохранилось в списках XVI–XVIII вв., однако его лит. история до конца не изучена. По мнению М. Д. Каган и М. В. Захаровой, существовали 4 редакции. Пространная редакция изначально не имела описаний чудес, при ее подготовке для включения в ВМЧ были составлены первые 19 чудес. В связи с канонизацией святого на Соборе 1547 г. их число увеличили до 26. На основе Пространной редакции составлены Краткая и Первая Проложная редакции. Вторая Проложная редакция, вошедшая в состав печатного Пролога 1642 г., в значительной мере является самостоятельным произведением. В ней имеются сведения, отсутствующие в Пространной редакции (Каган. 1988. С. 316; Захарова. 2005). В наст. время известны более 30 списков Жития.

М. С. Егорова показала, что Пространная редакция Жития в значительной мере основана на Житиях из «Соборника» прп. Нила Сорского: в тексте имеются скрытые цитаты из Житий святых Евфимия Великого, Феодосия Великого, Иоанникия Великого, Паисия Великого, Кириака Отшельника, Петра Афонского, Симеона Дивногорца, Иоанна Безмолвника, Арсения Великого, Феодора Сикеота, Иоанна Дамаскина, Феодора Студита. Кроме того, цитируется Житие Кирилла Белозерского (Егорова. 2016). По наблюдениям А. В. Пигина, чудеса № 20–26 в 3-м варианте Пространной редакции составлены под влиянием Волоколамского патерика (Пигин. 2001).

С. П. Розанов, изучая Житие Авраамия Галичского, заметил, что в нем есть сведения из Жития П.: а именно, рассказ о жизни подвижника близ обителей преподобных Авраамия Галичского и Дионисия Глушицкого. Поскольку настоятель Павлова Обнорского мон-ря Протасий в посл. стал игуменом Авраамиева Горodeцкого в честь Покрова Пресвятой Богородицы мужского монастыря, где и написал Житие прп. Авраамия, исследователь предположил, что Протасий, собирая сведения о жизни Авраамия, нашел новые факты о жизни П. Но поскольку «Житие Павла уже было составлено и пушено в ход, то он и помещает эти сведения в Житии Авраамия... а отсюда

потом эти сведения попали в третью редакцию Жития Павла» (Розанов. 1912. С. 234). Сведения о П. содержатся также в Житиях преподобных *Сергия* Нуромского и *Дионисия* Глушицкого.

Согласно Житию, П. род. «от благородных и благочестивых родителей» и получил хорошее образование. Когда он достиг совершеннолетия, родители попытались найти ему невесту, однако юноша решительно отверг возможность брака и в возрасте 22 лет покинул родительский дом. Он ушел в мон-рь в честь Рождества Христова на Волге (вероятно, находился на месте совр. с. Прилуки Угличского р-на Ярославской обл.). Рождественский монастырь был связан с Троице-Сергиевым, возможно, прп. *Сергий* Радонежский был его основателем. Здесь П. принял постриг и вел аскетический образ жизни. Не найдя себе в обители духовника, он попросил разрешения у настоятеля покинуть ее. П. ушел к прп. *Сергию*, к-рый принял монаха с «великою любовью» и взял его под свое руководство.

В Троице-Сергиевом мон-ре П. трудился на различных монастырских службах неск. лет, после чего по благословению прп. *Сергия* ушел жить в отходную келью, «со всяцем тщанием и усердием работая в безмолвии». Здесь он провел в полном одиночестве 15 лет. Вскоре слава о его подвигах разнеслась далеко за пределы обители. Выйдя из затвора, П. стал просить *Сергия* Радонежского отпустить его из мон-ря. Преподобный дал ему свое благословение и «непобедимое орудие крест Господень», к-рый на момент написания Жития еще хранился в Павловом Обнорском мон-ре.

Покинув обитель, П. устремился на север. Как свидетельствует Житие, он «в многих пустынях живяше лета доволна в безмолвии». Более подробная информация о странствиях П. содержится в Проложной редакции. Здесь говорится, что из Троицы П. пришел в Кириллов Белозерский мон-рь. Святц. Иоанн Верюжский, однако, подверг сомнению этот факт, поскольку П. мог поселиться в Кирилловом мон-ре только после 1397 г. (ранняя дата основания обители), однако в это время подвижник уже пребывал в Комельском лесу. Далее, если следовать Проложной редакции, П. перешел на берег р. Одромы (вероятно, Урдома —

река в Тутаевском р-не Ярославской обл.), где жил в отходной келье. Затем он переместился в Галич и поселился, судя по всему, в одной из пустыней, основанных прп. Авраамием Галичским: «в велицей пустыни у Пречистыя Богородицы», однако был оттуда изгнан. Наконец он ушел в Городец, в Феодоровский мон-рь.

В Житии прп. Авраамия Галичского есть сведения о том, что некое время П. жил в небольшой хижине близ Покровского мон-ря прп. Авраамия (в с. Ножкино на берегу Чухломского оз.), он приходил в обитель в субботу и в воскресенье и причащался Святых Христовых Таин. «Пища бо его бяше хлеб един сух и гнил, и питье ему бяше едина вода прокисла, и того единова в седмицы причащашеся» (Дорофеева. 2011. С. 35).

Видимо, в одно время с прп. Авраамием, к-рый также удалился в отходную пустыню безмолвствовать, П. покинул Покровский мон-рь и ушел «во внутреннюю пустыню за реку за Сухону». В 1393 г. он поселился на расстоянии 2 поприщ от мон-ря прп. *Дионисия* Глушицкого, где прожил около года. Однако св. *Дионисий* через своего ученика попросил П. покинуть это место. Подвижник передал свой поклон настоятелю и ушел.

В тексте Жития, вероятно, есть хронологическая ошибка: если П. покинул Покровский мон-рь до 1375 г. (год смерти прп. Авраамия), а на Глушицу пришел только в 1393 г., то не менее 18 лет оказались в тексте пропущены. Можно предположить, что подвижник все эти годы жил на р. Письме у др. ученика *Сергия* Радонежского — прп. *Макария* Писемского. Не исключено, что святые действительно были знакомы друг с другом. Тесные связи существовали между их мон-рями и во 2-й пол. XVI в., когда Макариева Писемская пуст. была приписана к Обнорскому мон-рю. Согласно описи 1683 г., придел Преображенской ц. Макариевой пуст. был освящен во имя Павла Обнорского, здесь хранилась почитаемая икона святых: «образ преподобных чудотворцов Павла и Макария, а промеж ими крест» (Суворов. 1864. Вып. 3. Стб. 162–190; Вып. 4. Стб. 306).

Ок. 1394 г. П. добрался до Комельского леса и остановился на берегу р. Грязовицы, где поселился в дупле старой липы. Ее фрагменты, как и медный крест, подаренный Сергием

Радонежским, хранились в мон-ре вплоть до пожара 1909 г. (Воскресенский. 1914. С. 18, 22). Спустя 3 года, вероятно во 2-й пол. 1390-х гг., если верить дате из Жития прп. *Дионисия* Глушицкого, П. перешел на р. Нурму и остановился на ее правом берегу. Здесь он построил себе келью и выкопал колодец. Так было положено начало Павлову Обнорскому мон-рю. Пять дней в неделю святой проводил без пищи, только в субботу и воскресенье ел немного хлеба и воды. Однажды на келью старца напали «разбойники», избили его, связали и забрали все, что нашли в келье. П. неск. дней пролежал связанный, пока проходившие мимо люди не освободили его.

В неск. верстах от кельи П. находился мон-рь, основанный в 1389 г. учеником прп. *Сергия* Радонежского, постриженником Св. Горы Афон *Сергием* Нуромским. Сведения об общении старцев есть только в Житии прп. *Сергия* Нуромского, в то время как биограф П. обошел вниманием этот сюжет. П. избрал *Сергия* своим духовным наставником, причащался и исповедовался у него: «Преподобный же Павел великий причащение имея Святых Животворящих Таин... преподобного *Сергия* Обнорского и Нуромского чудотворца, исповедая вся своя помышления. Бяше бо преподобный *Сергий* великому Павлу духовный отец» (РГБ. Ф. 285. № 46. Л. 12–12 об.). Однажды П. вышел из кельи в лес, а когда вернулся, то «обрете келию свою отверсту, до основания разметану» (Там же. Л. 13). П. пошел к *Сергию* поделиться своим несчастьем, духовник успокоил и обнадежил его. Вернувшись, П. нашел келью нетронутой.

В Житии *Сергия* Нуромского описан и другой интересный сюжет — о кормлении птиц подвижником. Однажды, навещая друга, прп. *Сергий* «обрете великого Павла, вне келия стояща, кормяща из рук птицы. Обретающихся ту множество же иных птиц малых, сидящих на главе преподобного Павла и на плечах его. Вкупе же предстоят ему великий зверь, яже глаголется медведь, и лисица со зайцем». О дружбе подвижника с лесными зверями упоминает и Житие П. (Жития Павла Обнорского и *Сергия* Нуромского. 2005. С. 83).

В пасхальную ночь П. услышал колокольный звон, к-рый доносился будто бы с противоположного бере-



Прп. Павел
испрашивает у прп. Сергия Радонежского
благословение удалиться в пустынь

Прп. Сергий Радонежский
благословляет прп. Павла
и вручает ему крест

Клейма иконы «Прп. Павел Обнорский, с житием».
Сер. XVII в. (ВГИАХМЗ)

га Нурмы. В Житии Сергия Нуромского говорится, что П. рассказал об этом видении духовному отцу. По свидетельству Жития П., святой сообщил о чуде братии, к-рая к этому времени, очевидно, начала собираться и селиться возле его кельи. Было принято решение о строительстве церкви и основании мон-ря. П. отправился вместе с монахом из числа братии в Москву и просил у митр. Фотия благословенную грамоту на создание ц. во имя Святой Живоначальной Троицы. В нек-рых переказах Жития названо имя сопровождавшего П. монаха, ставшего впосл. его учеником, — Алексия, постриженника прп. Сергия Нуромского (ЖСв. Янв. С. 307–308; см. также: Каган. 1988).

Митрополит, выслушав старцев, отказал им (в Проложной редакции, однако, сказано, что митрополит сразу же благословил их на строительство церкви). Тогда П. ответил ему: «Не тако будет, яко же ты глаголеши!» Следующей ночью архиерею «явилась некая божественная сила», всю оставшуюся ночь он провел без сна, а наутро велел найти старцев, попросил у них прощения и благословил на строительство церкви. Настоятелем нового мон-ря был поставлен Алексей, поскольку П. отказался от должности. Офиц. датой основания Павлова Обнорского мон-ря

считается 1414 г. Сохранилась грамота митр. Фотия иноку П., датированная временем ок. 1420 г., на устройство мон-ря и на освящение в нем церкви (АИ. Т. 1. № 257. С. 485–486).

П. не стал жить в обители и вернулся в свою отшельническую келью, он посещал братию для душеполезных наставлений только в субботу и в воскресенье. Старец учил монахов соблюдать общежительный устав. В кельях не разрешалось держать ничего лишнего, только иконы и книги. Все монастырское имущество объявлялось общим. Одежду и обувь монахи получали из монастырской кладовой и туда же им следовало отдавать свои собственные изделия, изготовленные по послушанию. Монахи не должны были хранить съестные припасы, есть и пить в келье. В мон-рь запрещалось приносить «пьянственное питье». В церковь на службу следовало приходить без опозданий и стоять тихо, не разговаривая и не переходя с места на место. Начинать к.-л. дело полагалось только по благословению настоятеля. Праздность в мон-ре была недопустима. Нарушители устава изгонялись из обители.

Почти всю свою жизнь преподобный избегал общения и жил уединенно. После устройства мон-ря он перестал отказывать приходившим к нему людям в духовном общении.

Святой отличался прозорливостью. В праздник Богоявления он сообщил ученикам о нападении казанских татар на Кострому. Действительно, в этот день город подвергся разорению, о чем сообщает, в частности, Устюжская летопись: «В лето 6937. Пришли тотаровя казанские на Галеч без вести на князя Юрья Дмитриевича. И стояли в Галече месяц, а на Крещение пришед, взяли Кострому, а Плесо и Лух вывоевали» (ПСРЛ. Т. 37. С. 41).

П. скончался в глубокой старости, прожив 112 лет. Каган высказывала сомнения по поводу свидетельства Жития: «Этот возраст Павла сложился по расчетам автора Ж[ития] из следующих цифр — 50 лет Павел жил в разных монастырях и пустынях, 40 лет в Павло-Обнорском монастыре и 22 лет постригся... получается, что до официального учреждения он (Павлов Обнорский монастырь. — И. Ш.) существовал 25 лет» (Каган. 1988. С. 314). Перед смертью старец дал ученикам последние наставления о соблюдении монастырского устава.

П. был причислен к лику святых на Соборе 1547 г. (Голубинский. Канонизация святых. С. 100), первым из основателей мон-рей в юж. части Вологодского у. Его святость была засвидетельствована многочисленными исцелениями. Фиксировать чудеса начали, судя по всему, при игум. Иларионе, в 1-й трети (?) XVI в. Ко времени настоятельства последнего относится 1-е чудо — о разбойниках, пытавшихся ограбить мон-рь. Подойдя ночью к воротам обители, они обнаружили перед собой пропасть «с исходящим огнем». Предприняв 2-ю попытку, разбойники увидели вооруженное войско, охранявшее мон-рь. В 3-й раз сама обитель оказалась им окруженной огнем, после чего они пришли с покаянием к игумену. Чудеса святого повествуют об исцелениях больных и бесноватых, содержат рассказы о наказании монахов, нарушивших монастырский устав, и людей, не верующих в святость П. В Чуде 17 рассказывается об излечении игумена каширского Белопесоцкого во имя Святой Троицы монастыря Симона, уроженца Кубенской вол. (время его настоятельства в справочнике П. М. Строева не указано).

Наиболее интересны чудеса 20–26 из Пространной редакции. По мнению А. В. Пигина, с большой

вероятностью они были добавлены игум. Протасием. Чудо 20 рассказывает о нападении на Павлов Обнорский мон-рь казанских татар в янв. 1538 г. (ПСРЛ. Т. 26. С. 324). За 4 дня до этого трагического события престарелый монах Ефрем, пребывавший в безмолвии в своей келье 70 лет, увидел во сне святого П. Он предсказал монаху разорение обители и мученическую кончину 3 иноков (Шамина И. Н. Дионисий, Ефрем, Герасим Исаакий // ПЭ. Т. 15. С. 340–341). Чудо 21 продолжает этот рассказ. В нем повествуется о слуге Иоанне, встретившем татар по пути в мон-рь. Раздев и ранив несчастного трудника, они бросили его замерзать на снегу. Иоанну явился П. и помог добраться до обители.

Чудо 22 повествует о видениях инока Антония. Однажды во время болезни он увидел бесов, угрожавших ему расправой. После молитвы Антония к преподобному они исчезли. По мнению Пигина, данное Чудо является переработкой лит. памятника 1-й трети XVI в. (этот факт отмечали в свое время Ключевский и А. П. Кадлубовский (Ключевский. Древнерусские жития. С. 378; Кадлубовский. 1902. С. 207–208)).

Чудо 23 повествует об обретении мощей святого. Игум. Протасий решил поставить над гробом П. каменную церковь и освятить ее во имя преподобных Павла Обнорского и Сергия Радонежского. Когда монахи, копавшие землю, дошли до места погребения П., земля осыпалась и открыла часть гроба, к-рый оказался совершенно целым. Размышляя о том, можно ли открыть гроб и осмотреть мощи святого, игумен пришел в келью и задремал. Во сне он увидел преподобного, к-рый гневно произнес: «Почто помышляеши смотрити мощей моих. Да не огонь выйдет и пожжет вас. И вели гроб мой оделати вскоре». Испугавшись, игумен призвал мастера Григория и, рассказав ему о своем страшном видении, повелел как можно скорее исполнить волю святого.

В наст. время в Обнорском мон-ре находятся святыни, связанные с подвигами П.: камень, на к-ром он молился, и ископанный им источник. В 2002 г. по благословению архиепископа Вологодского и Великоустюжского Максимилиана (Лазаренко; ныне архиепископ Песоченский и Юхновский) было обнару-



Прп. Павел Обнорский.
Икона. Нач. XVIII в.
(Вятский художественный музей
им. В. М. и А. М. Васнецовых)

жено место погребения святого. Над ним построили деревянную часовню, в к-рой установили новое надгробие.

Ист.: АИ. Т. 1. № 257. С. 485–486; Суворов Н. И. Опись Павло-Обнорского мон-ря Вологодской епархии 1683 г. // ИИАО. 1864. Т. 5. Вып. 3. Стб. 162–190; Вып. 4. Стб. 260–308; Розанов С. П. Отрывки из неизв. древнейшей редакции Жития Авраамия Галичско-Городецко-Чухломского // РФВ. 1912. Т. 68. № 3. С. 226–236; Жития Павла Обнорского и Сергия Нуромского: Тексты и словоуказ. / Под ред. А. С. Герда. СПб., 2005; Житие Дионисия Глушицкого // Святые подвижники и обители Рус. Севера: Усть-Шехонский Троицкий, Спасо-Каменный, Дионисьев Глушицкий, Александров Купитский мон-ри и их обители / Подгот.: Г. М. Прохоров, С. А. Семячко. СПб., 2005. С. 110–111; ПСРЛ. Т. 26, 37; Дорофеева К. В. Житие прп. Авраамия Галичского // ВЦИ. 2011. № 1/2(21/22). С. 5–55. Лит.: Ключевский. Древнерусские жития; Верюжский. Вологодские святые; Кадлубовский А. П. Очерки по истории древнерус. лит-ры житий святых. Варшава, 1902; Голубинский. Канонизация святых; Воскресенский А. Свято-Троицкий Павло-Обнорский 3-кл. общежит. муж. мон-рь. Вологда, 1914; Будовниц И. У. Мон-ри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI вв. М., 1966; Казан М. Д. Житие Павла Обнорского // СККДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 313–317; Пигин А. В. К изучению Жития Павла Обнорского // Рус. ист. филология: Проблемы и перспективы. Петрозаводск, 2001. С. 322–330; Захарова М. В. Житие Павла Обнорского в списках XVI–XVII вв. // Жития Павла Обнорского и Сергия Нуромского. СПб., 2005. С. 5–16, 35; Егорова М. С. Житие Павла Комельского и Соборник Никола Сорского: «чужой» текст в агиографии // ТОДРЛ. 2016. Т. 64. С. 260–277.

И. Н. Шамина

Иконография П. разнообразна, представлена в иконописи, монументальной живописи и декоративно-прикладном искусстве, отражает широкое почитание святого на Русском Севере. Иконы П. появились к сер. XVI в., когда над его гробницей в 1546 г. построили церковь (Жи-

тия Павла Обнорского и Сергия Нуромского: Тексты и словоуказ. / Под ред. А. С. Герда. СПб., 2005. С. 137–138). Достоверность поздних сведений о хранившемся в Павловом Обнорском мон-ре до пожара 1909 г. небольшом поясном образе П., созданном, по местному преданию, прп. Дионисием Глушицким, вызывает сомнения у исследователей (Иконы Вологды. 2017. С. 472).

В иконописных подлинниках 2-й четв. XVII в. — 40-х гг. XIX в. под 10 янв. П. описывается как старец, часто сравнивается с прп. Сергием Радонежским: «...сед, брада Сергиевы покороче маленько, ряска вохра з белилом, в обеих руках свиток, а во свитце писано: «Не скорбите, братия»; «...сед, брада Сергия покороче, риза преподобническая, во обеих руках свиток...» (ИРЛИ (ПД), БАН); «...подобием сед, брада аки Сергиева покороче, риза преподобническая, испод вохра с белилом; в руках в обеих свиток, а в нем написано: «Не скорбите братие, аще кто в месте сем претерпит, то надейся на милость Божию: не оставит его, аще и грешен будет, отдастся ему»» (Филимонов. Иконописный подлинник. С. 247; Большаков. Подлинник иконописный. С. 64). Иногда при описании внешности даются отсылки к иконографии свт. Василия Великого, др. Вологодских преподобных: «...брада менши Василия Кесарийского»; «...подобием сед, брада аки Дмитриева Прилуцкого, во обеих руках свиток, а на нем писано: «Не скорбите убо, братия, по на Сотворшаго уповайте»» и др. (ИРЛИ (ПД), РНБ; др. варианты текста на свитке см.: Фартусов. Руководство к писанию икон. С. 148). На иконах, как правило, П. именуется Обнорским.

Наиболее ранние изображения П. относятся к сер. — 2-й пол. XVI в.: он представлен со святителями Стефаном Сурожским и Саввой Сербским на двусторонней иконе-таблетке сер. XVI в. из новгородского Софийского собора (НГОМЗ; наименован Комельским), со свт. Петром Московским и преподобными Феодосием Великим и Михаилом Клопским — на иконе-таблетке сер. XVI в. (ГТГ). В это время П. нередко писали на многочастных сев. и среднерус. иконах, включавших образы рус. святых: икона сер. XVI в. из ц. вмц. Параскевы Пятницы в Каргополе (ВГИАХМЗ; в правой руке П. — свиток на уровне груди, левая — под мантией); 3-рядная икона «Воздвижение Креста. Покров Богородицы. Избранные святые» 1565 г. письма Д. И. Усова (ГТГ); образ Господа Вседержителя со Св. Троицей и святыми на полях 50–60-х гг. XVI в. (собрание В. Н. Набокова-Алексеева; П. представлен в ряду Вологодских преподобных). Образ П. помещен на минейной иконе 1-й четв. XVII в. из вологодской ц. прп. Димитрия Прилуцкого на Наволоке под 10 янв. (во 2-м ряду сверху, рядом со свт. Григори-

ем Нисским): в рост, фронтально, правая рука — перед грудью в двуперстном благословении; надпись: «того ж дні павла обнорського».

Единоличные образы П. создавались преимущественно в вологодском и соседних регионах. Упоминания о них содержатся в описях сев. мон-рей кон. XVI — XVIII в., особенно в описях Павлова Обнорского мон-ря, где иконография святого представлена в различных изводах. В царской Образной палате при царе Алексее Михайловиче хранилось более 100 икон П., в разное время поднесенных государю (Церковно-археол. хранилище при Московском дворце в XVII в. // ЧОИДР. 1902. Кн. 3. Отд. 1. С. 15, 32, 33, 35). Т. о., можно заключить, что Павлова Обнорский мон-рь заказывал большие партии икон основателя, к-рые, очевидно, писали гл. обр. вологодские мастера (Иконы Вологды. 2017. С. 475).

Возможно, шитый покров 50-х гг. XVII в. из Павло-Обнорского мон-ря (ВГИАХМЗ) восходит к написанной на гробницу П. к его прославлению ростовой иконе (ок. 1547, не сохр.). П. — старец с окладистой седой бородой, недлинные волнистые седые волосы открывают высокий морщинистый лоб. На святом — монашеское облачение (охристая ряса, коричневая мантия, темно-голубая схима с куколем на плечах), в левой руке — опущенный вниз свиток, на первоначальное изображение правой руки с двуперстным перстосложением наложена выполненная из ткани рука с раскрытой ладонью. На кайме вышит общий тропарь преподобному с обращением «отче

сунком свитка. Чеканное ростовое изображение помещено в клейме на серебряной прорезной «рубашке» водосвятной чаши сер. XIX в. (1850 г.?, вологодский пробирный мастер), вероятно из Павло-Обнорского мон-ря (ВГИАХМЗ; опубл.



Прп. Павел Обнорский (?).
Икона. Сер.— 3-я четв. XVI в.
(Патриарший музей
церковного искусства
при храме Христа Спасителя)

Житие прп. Павла Обнорского чудотворца. Вологда, 2008. С. 39. Ил.). П. представлен прямолично, правой рукой благословляет, в левой — развернутый свиток; особенности внешности (длинные волнистые волосы, короткая челка, небольшая узкая борода) не характерны для большинства изображений святого, созданных в Вологде. Над входом в часовню, стоящую близ мон-ря, в кон. XIX в. находилась ростовая икона, на к-рой святой был показан со свитком в руках на фоне лесного пейзажа (известна по фотографии, ВГИАХМЗ). На небольших скорописных образках, предназначавшихся для паломников (икона кон. XIX в., собрание Л. Л. Полушкиной), святого писали тоже фронтально в рост, на фоне мон-ря.

В 1676 г. образ П. упоминается в описи Корнильева Комельского мон-ря в составе деисусных чинов, находившихся в приделе прп. Корнилия Комельского Введенского собора (напротив прп. Корнилий Комельский) и в теплой ц. прп. Антония Великого (Переписные книги. 2011. С. 315, 317).

Известен др. вариант ростовой иконографии святого: П. представлен в молении перед десницею Господней (икона сер. XVI в., Национальная галерея в Праге). Образы «моление» П. (один — «ко Пречистой Богородицы») в басменных окладах упоминаются в описи главного храма Павлова Обнорского мон-ря 1654 г. (Там же. С. 273). Фигура молящегося святого встречается на иконах П. с видом обители в XIX — нач. XX в. (ок.

1910, ВГИАХМЗ) — др. популярный извод небольших, т. н. раздаточных, икон. Святой изображался в правой части композиции стоящим в потоке света (символ нисходящей благодати и напоминание о чудесном видении святому с указанием места буд. обители) на берегу реки, на противоположной стороне к-рой располагалась основанная им обитель с белыми каменными постройками. На более профессиональной по исполнению иконе кон. XIX — нач. XX в. (собрание Ф. Р. Комарова) П. стоит слева на фоне пейзажа с обителью, облачен в схиму поверх мантии, обеими руками держит развернутый свиток. Вид обновленного мон-ря восходит к литографиям кон. XIX в.: слева расположена колокольня с Успенской ц., примыкающими жилым корпусом и угловой башней, в центре ансамбля — Троицкий собор с ц. во имя П., справа, в глубине леса, — Воскресенская ц. в Голгофском скиту. Судя по изображению пейзажа и хозяйственных построек на дальнем плане, скорее всего образ исполнен вологодским мастером (по предположению Н. И. Комашко, в мастерской обители). Вариант этой иконографии представлен в надвратной композиции нач. XXI в. при входе в Павлов Обнорский мон-рь: святой — справа на пейзажном фоне, правая рука простерта в сторону монастырского комплекса. В совр. иконописи известны другие по иконографии образы П. как основателя мон-ря, напр., на иконе, созданной в мастерской во имя прп. Алипия Печерского, святой изображен в небольшом повороте вправо, с благословляющим жестом правой руки и моделью обители с 5-главым храмом и колокольней на левой руке.

Поясной вариант единоличных икон П. также возник в раннее время: образ нач. XVII в. (частное собрание; см.: Бенчев И. Иконы св. покровителей. М., 2007. С. 45), пядница XVII в. (КБМЗ) и ее точный список, выполненный в мастерской при МДА в нач. XXI в. для Павлова Обнорского мон-ря. Полуфигура П., с крупной головой, легкой проседью в волосах, узкими плечами и относительно небольшими кистями рук (правая — в двуперстном благословении, в левой — развернутый свиток), узнаваема даже в случае утраты именуемой надписи, как на иконе сер.— 3-й четв. XVI в. из Патриаршего музея церковного искусства при храме Христа Спасителя.

Отмеченная в иконописных подлинниках особенность иконографии П. (свиток в обеих руках) часто использовалась в позднее время: 2-сторонняя выносная икона XVIII в. (?) под записью (ВГИАХМЗ), иконы кон. XIX в. (ЦМиАР) и посл. трети XIX в. (ц. Рождества Пресв. Богородицы в Вологде) и др. Тексты наставления П. братии на свитке варьируются: «Аще кто потрудится и претерпитъ въ семь пустынномъ



Свт. Петр, митр. Московский,
преподобные Павел Обнорский,
Феодосий Великий и Михаил Клоцкий.
Двусторонняя икона-таблетка.
Сер. XVI в. (ГТГ)

Павле», в верхней части над нимбом — образ Св. Троицы. Совр. икона, находящаяся на раке святого в Павло-Обнорском мон-ре, отличается жестом рук П. (ладонь правой руки раскрыта) и ри-

местѣ то хотя бы и грѣшенъ быть получить отъ Св. и Живоначальнаѣ Троицы оставленіе грѣховъ только бы не ослабѣвалъ въ своемъ подвижѣ»; «Не скорбите братіа но посемѣ разѣм[и]те аще» и т. п. Необычен текст в свитке на иконе, вероятно, 2-й пол. XVIII в. (ВГИАХМЗ; с прп. Авраамием и мц. Александрой на полях): «терпите братіе тѣхъ болѣзни». Подобные иконы лежат в основе образов святого, созданных вологодскими эмальерами нач. XXI в. и иконописцами Сергиева Посада. Образ 1-й пол. XIX в. (?) (Павлов Обнорский мон-рь) — пример иконографии П. со свернутым свитком в руке, его также воспроизводили совр. мастера из Сергиева Посада. В произведениях XIX — нач. XX в. и на иконах рубежа XX и XXI вв. изредка встречаются изображения святого в схиме, в т. ч. в составе избранных святых («Комельские преподобные» (Сергий Нуромский, П., Лаврентий Комельский, Корнилий Комельский), ок. 2000, иконописная школа при МДА).

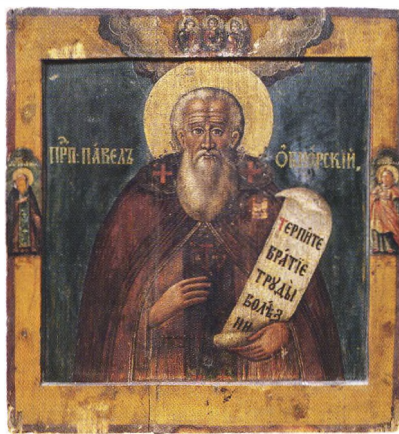
Сохранившихся житийных композиций с образом П. немного. По описям Павлова Обнорского мон-ря, в его храмах было неск. житийных икон: в алтаре Троицкого собора «носящей» (выносной) образ «Павла чудотворца в киоте, около житие его писано, а по полям тропарь»; «образ, местной, преподобных чудотворцов Сергия Радонежского да Павла Обнорского с чудесы... во облаце Святая Троица»; храмовая икона ц. во имя П. — «образ, местной, преподобного Павла чудотворца в деянии со всеми чудесы в киоте»; в том же храме «образ, местной, преподобного Павла чудотворца с житием на красках» (Переписные книги. 2011. С. 272–273, 277). Поскольку они упоминаются в самой ранней описи — 1654 г., разработку житийного цикла П. относят ко времени не позднее 1-й пол. XVII в. (возможно, ко 2-й пол. XVI в.).

Единственная известная житийная икона П. сер. XVII в. (ВГИАХМЗ) происходит из вологодской ц. апостолов Петра и Павла в Новинках (один из ее приделов был освящен во имя П.), но скорее всего воспроизводит утраченный образ из Павловой Обнорской обители. В среднике помещено фронтальное ростовое изображение святого в традиционном монашеском одеянии (схема немного смещена влево), правая рука приподнята в жесте благословения, в левой, слегка отведенной в сторону, — развернутый свиток; П. назван Обнорским и Вологодским чудотворцем «иже на Нурме реце». Состав клейм (справа и слева расположены в 2 ряда): 1) постриг П.; 2) П. раздает милостыню нищим; 3) П. получает у прп. Сергия Радонежского благословение на уединенное житие; 4) П. спрашивает у прп. Сергия Радонежского благословение



Прп. Павел Обнорский, с видом мон-ря.
Икона. Ок. 1910 г.
(ВГИАХМЗ)

удалиться в пустынь; 5) прп. Сергий Радонежский благословляет П. и вручает ему крест; 6) к П. приходит братия; 7) П. в Комельском лесу подвизается в дупле липы; 8) П. устраивает келью и роет колодец недалеко от буд. мон-ря; 9) к П. приходит братия; 10) прп. Сергий Нуромский видит, как П. кормит птиц и зверей; 11) видение П. в пасхальную



Прп. Павел Обнорский,
с прп. Авраамием и мц. Александрой
на полях.
Икона. 2-я пол. XVIII в. (?)
(ВГИАХМЗ)

ночь и основание обители; 12) П. просит у свт. Фотия в Москве благословение на строительство Троицкой ц.; 13) после ночного видения свт. Фотий, не давший благословения П., повелевает разсыпать его; 14) свт. Фотий спрашивает прощение у П. и благословляет его на строительство церкви; 15) П. с братией молятся в монастырском храме; 16) П. в праздник Богоявления сообщает братии о набегах татар на Кострому; 17) П. перед смертью завещает братии хранить общежительный устав; 18) преставление и по-

гребение П.; 19–22) чудо о разбойниках, хотевших ограбить мон-рь; 23) исцеление жителя Вологды (согласно надписи, исцеление Симона из «веси Кубена»); 24) исцеление бесноватого Феодора, сына боярина Мелентия; 25) вразумление 2 иноков Павловой обители за нарушение правил общежития; 26) наказание инока, тайно делавшего в келье квас; 27) наказание др. инока, пораженного расслаблением у гробницы П.; 28) Феодор Фрязин просит прощения у игумена за то, что без его благословения выпил воды из колодца П. (?); 29) наказание расслаблением инока Митрофана за тайноядение; 30) исцеление бесноватого юноши (отрока из «веси Ухтома»); 31–32) исцеление Симона из «веси Кубена»; 33) спасение Симеона-двиганина и корабельников от бури; 34) исцеление боярина Симеона-литвина, наказанного за неверие к П.

Основным источником для житийного цикла послужила Пространная редакция Жития П., включающая описания 19 посмертных чудес (кроме клейма 28). В клейме 10 использован эпизод из Жития прп. Сергия Нуромского. В ряде случаев нарушен хронологический порядок сюжетов, детали изображения не всегда точно соответствуют тексту Жития. В цикл включено неск. оригинальных композиций (изображение преподобного в дупле, чудеса о грабителях и др.). В ряде случаев иконописец конкретизирует место действия, помещая на фасад храма соответствующий образ (Пуцко В. Г. Древние иконы в Павло-Обнорском мон-ре // Русская культура на пороге 3-го тысячелетия: Христианство и культура. Вологда, 2001. С. 116–125). В клейме 5 представлена одна из святынь мон-ря — крест, к-рым прп. Сергий Радонежский благословил П. на отшельническую жизнь.

На иконе П. с сюжетами жития XVIII в. (?) (ВГИАХМЗ) святой изображен фронтально в рост, его руки разведены в стороны (правая с жестом благословения, в левой — развернутый вверх свиток с уникальным пространственным текстом). Вверху Св. Троица, по сторонам свободно расположены сцены из Жития П. в неск. регистрах (состав сюжетов не определяется из-за плохой сохранности живописи). Вероятно, П. представлен в житийном цикле на иконе «Преподобные Дионисий и Амфилохий Глушицкие, с 18 клеймами жития» посл. четв. XVII в. из Покровского Глушицкого мон-ря Кадниковского у. Вологодской губ. (ВГИАХМЗ); в клейме 11 показано, как некий монах Павел приходит к прп. Дионисию «на благословение».

В качестве самостоятельной композиции в монументальной живописи иллюстрировался сюжет встречи преподобных П. и Сергия Нуромского (Павлов Обнорский мон-рь, фотография сделана

между 1879 и 10-ми гг. XX в., ВГИАХМЗ). В совр. иконописи он получил распространение в кратком варианте — пребывание П. в лесу среди зверей и птиц (ростовые иконы мастерской «Православная икона» в Сергиевом Посаде; мастерской во имя прп. Алипия Печерского; образ из местного ряда иконостаса Троицкого собора Павло-Обнорского мон-ря). Известны изображения П. в дупле: роспись на столбе возле раки П. (фотография после 1909, ВГИАХМЗ), совр. графические иллюстрации. Вологодскими мастерами создавались иконы с редким, не связанным с Житием, сюжетом моления П. перед Богородицей (выносная икона XVII в. под записью, ВГИАХМЗ; ср. аналогичные изображения преподобных Корнилия Комельского и Иосифа Волоцкого): П. — справа в коленопреклоненной молитве с простертыми к Божией Матери руками.

В монументальной живописи П. обычно писали в рост, рядом с др. Вологодскими преподобными. В Софийском соборе в Вологде (1686–1688, артель Д. Г. Плеханова) он представлен между преподобными Димитрием Прилуцким и Корнилием Комельским в традиц. типе изображения (благословение именованное, свиток свернут). Образ святого с расположенным диагонально свитком в руках помещен на стене алтаря в Троицком соборе Павлова Обнорского мон-ря (кон. XIX — нач. XX в.). По иконографии он близок к храмовой иконе, находившейся в местном ряду ц. во имя П. в кон. XIX — нач. XX в. (запечатлена на фотографии, сделанной до пожара 1909 г.). Образцы современных настенных изоб-



Прп. Павел Обнорский, с житием.
Икона. Сер. XVII в.
(ВГИАХМЗ)

ражений П.: на фасаде ц. прп. Корнилия Комельского в Грязовце Вологодской обл., в нижнем ряду на юж. стене вологодской ц. Покрова Пресв. Богородицы на Козлене (1998–2000, худож. А. Ю. Демидов), поясные образы в одном из медальонов



Прп. Павел Обнорский.
Фрагмент иконы
«Господь Вседержитель»,
с Вологодскими святыми». XVIII в.
(ВУИАХМЗ)

в Троицком соборе Пахомиева Нерехтского жен. мон-ря (2000–2005, А. В. Алёшин) и в стенописи ц. в честь Державной иконы Божией Матери в С.-Петербурге (артель с.-петербургских иконописцев).

Изображение Св. Троицы, указывающее на посвящение собора Павлова Обнорского мон-ря, часто дополняет иконы П. разных иконографических изводов. Об этом свидетельствуют также тексты сохранившихся документов: образ П. «чюдотворца, во облаче Троица Живоначная, писаны на золоте на глади» упоминается в описи Спасо-Каменного мон-ря 1670 г.; шитая хоругвь — образ П. «чюдотворца носящей большей, по голубой тафте, шит розными шелками с Троицею, подписи шиты золотом» — в описи Павлова Обнорского мон-ря 1654 г. (Переписные книги. 2011. С. 115, 276). Реже встречаются иконы с образом Спасителя в верхней части композиции, как в местном ряду Троицкого собора Павлова Обнорского мон-ря (Там же. С. 272).

С сер. XVII в. образ П. традиционно включался в сонм предстоящих и припадающих местных святых в композициях «Господь Вседержитель (Спас Смоленский), с Вологодскими чюдотворцами». Нек-рые из икон этого типа стояли в местном ряду справа от царских врат, состав святых варьировался, зависел от изменений границ Вологодской епархии. В 1656 г. впервые упоминается о подобной иконе как вкладе игум. Иоасафа в Арсениев Комельский мон-рь (Шамина И. Н. Вкладная книга Арсения Комельского мон-ря Вологодского у. // ВЦИ. 2007. № 3(7). С. 28). В описи Софийского собора в Вологде 1663 г. указан находившийся напротив архиерейского места «образ Всемилющий Спас Смоленский... со святыми вологодскими» (27 святых), к-рый, вероятно, был устроен вологодскими посадскими людьми в память об избавле-

нии города от моровой язвы в 1654 г. Образ П. наряду с преподобными Димитрием Прилуцким и Дионисием Глушицким включен в программу иконы «Господь Вседержитель, с 12 святыми» 40–50-х гг. XVII в. из ц. вмч. Георгия в Вологде (ВГИАХМЗ; П. припадает к стопам Спасителя справа). На самой ранней сохранившейся иконе с расширенным сонмом предстоящих «Господь Вседержитель, с Вологодскими святыми» сер. — 3-й четв. XVII в. из Троицкой (Герасимовской) ц. на Кайсаровом ручье в Вологде (ВГИАХМЗ) из 30 святых как наиболее чтимые выделены преподобные Димитрий Прилуцкий и П. (справа, припадает к стопам Спасителя). Это расположение 2 святых повторяется на вологодских иконах 2-й пол. XVII в. из Димитриева Прилуцкого мон-ря, XVIII в. из Троицкой (Герасимовской) ц., 1-й пол. XVIII в. из ц. Преображения на Болоте в Вологде (все в собрании ВГИАХМЗ) и др. Иногда фигуру П. помещали в др. местах композиции: на иконе XVIII в. (?) под записью из ц. Рождества Пресв. Богородицы на Верхнем долу в Вологде (ВГИАХМЗ) П. представлен в правой нижней части композиции, в ряду коленопреклоненных преподобных; в аналогичном месте (между Комельскими святыми) — на иконе 1778 г., написанной для кафедрального Троицкого собора в Архангельске по заказу вологодского купца Н. И. Бовыкина в московской мастерской Л. К. Ершева (АМИИ), и на ее копии, выполненной для ц. свт. Николая Чудотворца во Владычной слободе Вологды на средства того же вкладчика в 1779 г. вологодскими иконописцами Д. В. и И. Д. Сумароковыми, а также на списке (дополненном 2 патрональными святыми) нач. XIX в. из семинарской ц. прп. Кирилла Белозерского в Вологде (обе во ВГИАХМЗ). На иконе 2-й пол. XVIII в. из ц. Владимирской иконы Божией Матери в Вологде (ВГИАХМЗ) П. показан в правой части композиции в ряду с др. Комельскими преподобными — Сергием Нуромским, Корнилием и Иннокентием. Возле Спасителя справа П. предстоит на 2 иконах XVIII в. (ВУИАХМЗ). Гораздо реже образ П. размещали в левой части композиции, напр., на иконе XVII в. (?) (с поздними записями, ВГИАХМЗ) — в верхнем ряду предстоящих, рядом со свт. Антонием Вологодским, и на иконе 1-й пол. XIX в. с поновлениями из вологодской ц. прав. Лазаря (П. припадает к стопам Иисуса Христа слева — возможно, неточность поновителя иконы).

Уникален по иконографии образ кон. XIX в. в академической манере (ц. прав. Лазаря в Вологде): стоящему на облаке Спасителю предстоит 2 Вологодских преподобных — Сергей Нуромский и П. (справа, со скрещенными на груди руками, с длинными четками). Обнорский

святый изображен с длинной клинообразной седой бородой и волнистыми волосами до плеч, разделенными на прямой пробор. В совр. иконописи появился «Образ Пресвятой Богородицы Вологодской» (ок. 2002, вологодский иконописец А. М. Зубов), находящийся в приделе прп. Кирилла Новоезерского ц. блгв. кн. Александра Невского в Вологде (П. слева, со свитком в правой руке).

Образ П. изредка вводился в иконописные и монументальные ансамбли, посвященные последователям прп. Сергия Радонежского, напр. на иконе «Прп. Сергий Радонежский, с учениками» посл. трети XVII в. из ризницы Троице-Сергиева мон-ря (СПГИАХМЗ); на 2 иконах «Собор св. учеников прп. Сергия Радонежского» в Успенском соборе ТСЛ (1881–1882, московский иконописец М. А. Рогожкин); в росписи ц. прп. Сергия Радонежского (1845–1847, поновления и реставрации — 1883, 1948, 1966) и др.

П. и подвизавшийся поблизости его «собеседник», прп. Сергий Нуромский, часто изображались вместе, как в сюжетных циклах, так и на отдельных иконах и среди избранных святых. В описи Димитриева Прилуцкого мон-ря 1688 г. упоминается образ Св. Троицы «невелик ветох» с прп. Сергием и П. на полях; судя по описи Спасо-Нуромского мон-ря 1615 г., там имелась икона «на одной доске три образа Спас во облаце, Сергий чудотворец, Павел Обнорский на празелени, пядница большая»; в описи 1678 г. той же обители отмечен перевезенный в часовню на большую дорогу «образ, местной, Сергия и Павла преподобных чудотворцов», находившийся ранее в теплой ц. Рождества Христова (Переписные книги. 2011. С. 70, 263, 266). В 1701–1702 гг. упомянуто изображение святых вместе в ц. свт. Николая Чудотворца с. Никольского, хоругвь с их образами «на белом железе» у правого клироса в холодной ц. в честь иконы Божией Матери «Знаменье» в с. Фроловском — в вотчинах Павлова Обнорского мон-ря (Шамина. 2010. С. 23, 35). К этому изводу относится образ 1-й пол. XVIII в. (собрание Ф. Р. Комарова), на к-ром прп. Сергий Нуромский и П. изображены в молении Господу Вседержителю. Святые представлены вместе в клейме на вертикальной перекладине бронзового памятного креста (1997, скульптор А. В. Климов), установленного на месте разрушенного Спасо-Всеградского собора в Вологде.

В сер. XVII — нач. XVIII в. в Павловой Обнорской обители и ее вотчинах было неск. икон П. и прп. Сергия Радонежского: в местном ряду иконостаса Троицкого собора (Переписные книги. 2011. С. 273); «месной образ Пресвятыя Богородицы с пречечным Младенцем, моление преподобных чудотворцов, Сергия, Радонежского чудотворца, и Павла, Обнор-



Господь Вседержитель,
с преподобными Сергием Нуромским
и Павлом Обнорским.
Икона. Кон. XIX в.
(ц. прав. Лазаря в Вологде)

ского чудотворца, на красках» в паперти ц. во имя П. и образы «преподобных чудотворцев, Сергия Радонежского и Павла, Обнорского чудотворца, во облаце Святая Троица» в Успенской ц. и трапезной (Шамина. 2010. С. 57, 58). Известно парное изображение П. с прп. Корнилием Комельским (на покровце 2-й пол. XIX в. (до 1884), ВГИАХМЗ). В 1654 г. в приделе прп. Сергия Радонежского Троицкого собора Павлова Обнорского мон-ря находилась запрестольная икона, на одной стороне к-рой был написан образ Божией Матери «Одигитрия», а на другой — П. и свт. Николай Чудотворец (Переписные книги. 2011. С. 273). Известны парные изображения П. и прп. Макария Писемского, напр. на иконе XVIII в. (собрание А. Д. Липницкого), на образках кон. XIX — нач. XX в. К памятникам редкой иконографии относится изображение П. (слева, сравнительно молод) и прп. Феодосия Тотемского у раки со св. мощами последнего на пейзажном фоне с видом Тотьмы (кон. XVIII — нач. XIX в., ВГИАХМЗ). В качестве патронального святого заказчика П. представлен вместе с прп. Марией Египетской или с вмиц. Варварой на иконах 2-й пол. XIX в. (частные собрания). Известны многочисленные изображения П. среди избранных и местных святых: напр., на иконах на столбиках царских врат сер. 3-й четв. XVII в. из ц. сщмч. Климента в посаде Уна Архангельской губ. (ГРМ), на иконе посл. трети XIX в. из Борисоглебского мон-ря на Устье под Ростовом.

Создатели подобных икон не всегда следовали получившей распространение на вологодских землях иконографии П. (иногда его голову покрывает куколь).

На редкой иконе (не ранее 1912, собрание С. В. Гнутовой) запечатлены рака с сенью для мощей П., сооруженная по заказу имп. Николая II после пожара 1909 г. в Павловом Обнорском мон-ре (фирма П. И. Оловянишникова по эскизу С. И. Вашкова), а также чудесным образом уцелевшие в пожаре рельефные металлические надгробные изображения лика святого (в куколе, глаза закрыты) и его десницы; на облаке — образ прор. Илии (возможно, связан с местом первоначального бытования иконы).

Образ коленопреклоненного П. (на голове — клобук) на облаке в молении образу Св. Троицы помещен на гравюре 1850 г. А. Афанасьева с видом Павлова Обнорского мон-ря с юго-зап. стороны (ВГИАХМЗ). Акварельный эскиз с ростовым образом П. входит в подборку иконографии рус. святых сер. XIX в. из собрания кн. М. А. Оболенского (Красноярский краевой КМ). На пороге кельи в потоке света П. запечатлен на книжной иллюстрации, там же есть сюжет со спасением утопающих в Сев. Двине (Воскресенский А. Свято-Троицкий Павло-Обнорский 3-классный общежительный муж. мон-рь Вологодской епархии: Ист. очерк. Вологда, 1914. С. 18, 21).

Образ П. встречается также в композиции «Собор русских святых» на иконах поморского извода кон. XVIII — 1-й пол. XIX в. (МИИРК, ГТГ, ГИМ, ГРМ) и в группе Вологодских чудотворцев на иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие» письма мон. Иулиании (Соколовой) (ок. 1934, 50-е гг. XX в., ТСЛ, СДМ) и в их совр. повторениях.

Лит.: Суворов Н. И. Опись Павло-Обнорского мон-ря Вологодской епархии // ИИАО. 1864. Т. 5. Вып. 3. Стб. 162–190; Антонова, Миёва. Каталог. Т. 2. С. 51–53, 460–461. Кат. 397, 399, 979; Hlaváčková J. Russische Ikonen aus den Sammlungen der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften und der Nationalgalerie in Prag. B., 1985. Taf. 9; Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 189–190; Алдошина Н. Е. Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239; Гордиенко Э. А. Новгород в XVI в. и его духовная жизнь. СПб., 2001. С. 369–370; Прп. Димитрий Прилуцкий, Вологодский чудотворец: К 500-летию Сретения чудотв. образа 3 июня 1503 г. М., 2004. С. 89, 92, 94–97. Кат. 31, 37, 39–42; Иконы Вологды XIV–XVI вв. М., 2007. С. 484–499. Кат. 78; Шедевры рус. иконописи XIV–XVI вв. из частных собр.: Кат. М., 2009. С. 458–461. Кат. 105; Шамина И. Н. Опись имущества вологодского Павлова Обнорского мон-ря 1701–1702 гг. // ВЦИ. 2010. № 1/2(17/18). С. 17–107; Переписные книги вологодских мон-рей XVI–XVIII вв.: Исслед. и тексты / Отв. ред.: М. С. Черкасова. Вологда, 2011. С. 70, 114–115, 225, 262, 266, 272–273, 276–277, 315, 317; Русские святые: Кат. выст. / Авт.-сост.: М. Н. Шаромазов, О. В. Силина. Ярославль, 2014. С. 92–93, 109, 126–127, 148, 151. Кат. 4, 35, 55, 86, 94; Рыбаков А. А. Икона

«Спас Всемилостивый, с 24 вологодскими святыми» 1778 г.; Реликвия Рус. Севера и памятник иконографии вологодских святых XVIII в. / ВХНРЦ. М., 2014. (Исследование и реставрация одного памятника; 9); Художественные сокровища Патриаршего музея перек. искусства при Храме Христа Спасителя. М., 2016. С. 157; *Гутова С. В.* Икона с изображением раки с мощами прп. Павла Обнорского: К вопросу о худож. убранстве раки для мощей рус. святых, канонизированных на рубеже XIX–XX вв. // II Деминские чт.: Отчетная науч. конф. ЦМНПР по итогам 2016 г.: Тез. докл. М., 2017. С. 28–32; Иконы Вологды кон. XVI–XVII в. Вологда; М., 2017. С. 154, 168–171, 472–488, 496–506. Кат. 16, 64, 66.

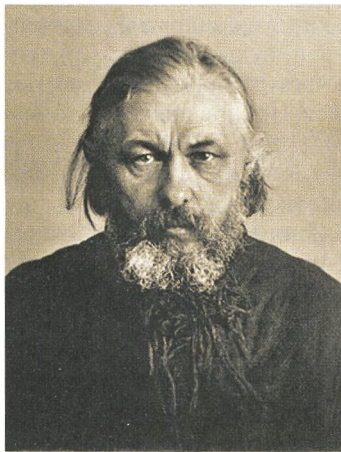
Е. А. Виноградова

ПАВЕЛ, прп., Ростовский — см. *Феодор и Павел*, преподобные, Ростовские.

ПАВЕЛ, сщмч. Лаодикийский (пам. 4 окт.) — см. в ст. *Иаий, Фавст, Евсевий, Херимон, Луций, Петр, Павел*, мученики Александрийские.

ПАВЕЛ, сщмч. Синайский (пам. 14 янв.) — см. в ст. *Синайские и Раифские преподобномученики*.

ПАВЕЛ Аркадьевич Андреев (1880, дер. Анпино Тимского у. Курской губ. — 16.11.1937, полигон Бутово, Московская обл.), сщмч. (пам. 3 нояб., в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, в Соборе



Сщмч. Павел Андреев, прот. Фотография. Бутырская тюрьма. 1932 г.

новомучеников и исповедников Церкви Русской), прот. Из крестьянской семьи. Окончил Курскую ДС. 7 июля 1902 г. рукоположен Екатеринославским еп. Симеоном (Покровским) во диакона, 14 июля — во иерея. Служил священником в молитвенном доме и законоучителем начальной и двухклассной школ на Голубовском руднике Славяносерб-

ского у. Екатеринославской губ. (ныне г. Кировск (Голубовка) Луганской обл.); с 1909 г. также являлся заведующим и законоучителем церковноприходской школы при Голубовско-Марьевском руднике. 2 июля 1912 г. назначен законоучителем Бахмутского реального уч-ща и настоятелем домового училищной церкви (до 1919). В 1920 г. назначен настоятелем храма во имя ап. Андрея Первозванного в с. Андреевка Мариупольского у. Донецкой губ. В 1921 г. переведен на должность настоятеля храма во имя свт. Николая с. Николаевка того же уезда. С 1922 г. настоятель портового Николаевского храма в г. Мариуполе. В 1923 г. введен в сан протоиерея. В 1924 г. назначен благочинным городских Мариупольских храмов. С 1925 г. в связи с арестом Мариупольского еп. сщмч. *Антония (Панкеева)*, высланного в Харьков, П. исполнял должность уполномоченного по управлению Мариупольским викариатом (см. в ст. *Мариупольская епархия*). В 1927 г. был арестован по обвинению в антисоветской агитации, освобожден через 2 месяца за недоказанностью фактов преступления. В 1928 г. был вынужден оставить служение в Мариуполе, переехал в Москву. С февр. 1929 г. настоятель храма Воскресения славущего на Остоженке. 25 июля того же года назначен ключарем кафедрального Богоявленского собора в Дорогомилове.

Награждался наперсным крестом (1923), наперсным крестом с украшениями (1924), посохом (1925), митрой (1929).

21 марта 1932 г. арестован по обвинению в антисоветской деятельности, содержался в Бутырской тюрьме. Следствием были получены сведения о том, что П. в беседах с членами приходского совета критически отзывался об опубликованном в советских газетах фальсифицированном «интервью» заместителя патриаршего местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*; впоследствии патриарх Московский и всея Руси) об отсутствии в СССР гонений на религию, а в своих проповедях призывал верующих сплотиться вокруг Церкви против гонителей веры. На допросах П. отказался признать себя виновным, сказал, что в проповедях и беседах он не затрагивал тему существующего политического строя. 10 мая 1932 г. приговорен Особым совещанием при Коллегии ОГПУ к

3 годам ссылки, которую отбывал в Алма-Ате (Казахстан). По возвращении из ссылки назначен в 1935 г. настоятелем храма в честь Вознесения Господня в с. Теряева Слобода (ныне Теряево Волоколамского р-на Московской обл.). В 1937 г. переведен на должность настоятеля храма в честь Рождества Пресв. Богородицы в с. Возмище (ныне в черте Волоколамска). Был назначен благочинным приходов Волоколамского, Шаховского и Лотошинского районов Московской обл. 7 окт. 1937 г. арестован, содержался в тюрьме в Волоколамске. П. обвинили в том, что он являлся руководителем «контрреволюционной группировки церковников», в антисоветской агитации и клевете на советскую власть, произнесении проповедей контрреволюционного содержания. Не признал себя виновным. Проходил по одному следственному делу со служившими с ним в Возмищенском храме священномучениками прот. Александром Зверевым и свящ. *Димитрием Розановым*. Вместе с ними 14 нояб. 1937 г. был приговорен Особой тройкой УНКВД по Московской обл. к высшей мере наказания. 16 нояб. расстрелян на полигоне Бутово вместе с прот. Александром (свящ. Димитрий был казнен спустя 9 дней). Похоронен в общей безвестной могиле.

Имя П. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской определением Синода РПЦ от 26 дек. 2001 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 2. Д. 41848; ЦА ФСБ РФ. Д. Р-30721.

Лит.: *Дамаскин*. Кн. 7. С. 158–166, 174.

Архим. Дамаскин (Орловский)

ПАВЕЛ Павлович Аношкин (5.02.1891, с. Дуденево Горбатовского у. Нижегородской губ. — 11.01.1919, близ с. Мокина Оханского у. Пермской губ.), сщмч. (пам. 7 июня, в Соборе святых Пермской митрополии и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), свящ. Родился в семье мещанина г. Кунгура Пермской губ. П. А. Аношкина, проживавшего в то время в Дуденево. По окончании Пермского ДУ поступил в 1906 г. в Пермскую ДС. В 1909–1910 гг. при содействии Императорского *Палестинского православного общества* в группе воспитанников семинарии совершил 3-месячное путешествие на Св. землю и на Афон. Путевой рассказ П. об этом паломничестве, в т. ч. об особенно важной

для него ночной молитве на Голгофе, был опубликован в «Пермских епархиальных ведомостях». В 1912 г. окончил Пермскую ДС. 18 июня того же года был рукоположен Пермским и Соликамским еп. *Палладием (Доброправовым)* во диакона, а 19 авг. — во иерея к Покровской ц. в с. Верх-Сарсы (по гражданскому списку населенных мест 1904 г. — Верх-Сарсинское) Красноуфимского у. Пермской губ. Также был назначен заведующим и законоучителем верх-сарсинской церковноприходской школы



Сщмч. Павел Аношкин
с женой Надеждой Никандровой.
Фотография. 10-е гг. XX в.

и законоучителем сарсинской заводской и верх-сарсинской земской школ. Являлся председателем Верх-Сарсинского церковноприходского попечительства и председателем Воинфатеевского общества трезвости. 26 марта 1913 г. переведен в Николаевскую ц. в с. Мокино и назначен заведующим и законоучителем мокинской церковноприходской школы, законоучителем в школах в соседних деревнях Н. Талица, В. Талица и Кошели. С 1914 г. также преподавал Закон Божий в 2-классном Мокинском уч-ще.

Награжден набедренником (1913).

Во время гражданской войны в нач. янв. 1919 г. через Оханский у. отходили части 29-й стрелковой дивизии Красной Армии, в т. ч. Путиловский «Стальной» кавалерийский полк (из рабочих-большевиков Петрограда). 11 янв. 1919 г. проезжавшие через Мокино красноармейцы-путиловцы схватили П. и служившего вместе с ним диакона сщмч. *Григория Смирнова*. Их подвергли зверским

издевательствам: избивали, гнали раздетых босиком по снегу, потом тащили привязанными за волосы к лошадям. Затем священника и диакона убили; у П. была разрублена голова. Тела бросили на берегу р. Берёзовки, где их нашли жители села и похоронили в церковной ограде мокинского Никольского храма (ныне не существует). В 2018 г. обретенные мощи П. и сщмч. Григория помещены в Вознесенско-Феодосиевской ц. Перми.

Прославлен с сомучеником диаком Григорием Архиерейским юбилейный Собором РПЦ 2000 г. Память празднуется 7 июня, в день памяти сщмч. *Андроника (Никольского)*, архиеп. Пермского.

Соч.: Впечатления паломника при входе в храм Воскресения (ночью) // Пермские ЕВ. 1912. № 11. Отд. неофиц. С. 232–234.

Арх.: ГА Пермского края. Ф. 541. Оп. 1. Д. 11. Л. 38 об.; Ф. 719. Оп. 9. Д. 1180. Л. 214 об.—215; ПермГАСПИ. Ф. 643/2. Оп. 1. Д. 11322. Л. 16, 17.

Лит.: Пермские ЕВ. 1919. № 1. С. 16; *Дамаскин*. Кн. 2. С. 116; «Простите, звезды Господни!» / Сост.: В. Королев. Фрязино, 1999. С. 7; ЖНИР. Июнь. С. 180–181.

Архим. Дамаскин (Орловский)

ПАВЕЛ Георгиевич Ансимов (24.08.1891, с. Четыре Бугра Астраханского у. и губ. — 21.11.1937, полигон Бутово Московской обл.), сщмч. (пам. 9 нояб., в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), прот. Из семьи священника. В 1906 г., после окончания Астраханского ДУ (3-м по списку), поступил в Астраханскую ДС, к-рую окончил в 1912 г. 27 сент. того же года рукоположен Астраханским и Енотаевским еп. Феофаном (Быстровым) во иерея к новостроенной Николаевской ц. при железнодорожной ст. В. Баскунчак Рязанско-Уральской (ныне Приволжской) железной дороги. Желая углубить знания в области богословия, 17 сент. 1915 г. вышел за штат и поступил в КазДА. Во время гражданской войны служил в Казани в храме свт. Николая при пороховом заводе и в храме св. Пантелеимона городского училища для слепых. Окончил академию в 1919 г. (1-м по списку), ему была присвоена ученая степень кандидата богословия.

В 1921 г. был приглашен служить священником в Успенскую ц. в ст-це Ладжская Кубано-Черноморской обл. (ныне Усть-Лабинского р-на Краснодарского края). В 1923 г. храм



Сщмч. Павел Ансимов, прот.
Фотография. 20-е гг. XX в.

в Ладжской был захвачен обновленцами и П. пришлось оставить служение. Получив письмо от своего тестя свящ. В. С. Соллертинского о наличии вакансии регента в ц. в честь Введения во храм Пресв. Богородицы в с. Черкизове (ныне в черте Москвы), переехал туда и с 1924 г. служил в этом храме регентом. В 1925 г. назначен священником в ц. Введения во храм Пресв. Богородицы на Введенской пл. в Москве. В 1929 г. Введенский храм закрыли, его здание было передано под клуб. В том же году П. начал окормлять общину монахинь из закрытых московских монастырей, существовавшую при храме в честь Покрова Пресв. Богородицы у Покровского моста (в Рубцове). В нач. 1930 г. получил место священника в ц. во имя свт. Николая в Покровском (на Бакунинской ул.).

23 июня 1930 г. П. арестован по обвинению в организации «нелегального сестричества, занимающегося на религиозной почве антисоветской деятельностью». Содержался в Бутырской тюрьме. Отказался признать себя виновным. Сотрудники ОГПУ предлагали П. оставить церковное служение и перейти на советскую службу: «Напишите, что вы уходите, мы вас возьмем счетоводом, молодые нам нужны, а вы грамотный, молодой». П. отказался, после чего его жестоко избили. В связи с тем что предъявленные П. обвинения не подтвердились, 12 авг. 1930 г. он был освобожден и вернулся к священническому служению. За ревностную и беспорочную службу был возведен в сан протоиерея. 29 дек. 1930 г. П. был повторно арестован, но 18 янв. 1931 г. его снова освобо-

дили. Он стал настоятелем Никольского храма. В 1931 г. Никольская ц. в Покровском была закрыта и вскоре разрушена. С 1932 г. П. служил в ц. Воскресения на Семёновском кладбище до его закрытия в 1935 г., а затем перешел служить в ц. в честь Рождества Христова в Измайлове.

2 нояб. 1937 г. П. был арестован после доноса, согласно к-рому он якобы «допускал антисоветские толкования в своих проповедях». Вместе с ним была арестована и группа прихожан. П. содержался в Бутырской тюрьме. Согласно обвинительному заключению, П. «возглавлял контрреволюционную фашистскую группу церковников, снабжал участников последней контрреволюционной литературой погромно-антисемитского содержания... Среди окружающих... распространял разного рода ложные контрреволюционные провокационные слухи о якобы существующем в СССР гонении на религию и духовенство...». П. категорически отверг все предъявленные ему обвинения в антисоветской деятельности. Расстрелян по приговору Особой тройки УНКВД по Московской обл. от 19 нояб. 1937 г. и погребен в безвестной могиле на полигоне Бутово под Москвой.

Имя П. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской определением Синода РПЦ от 16 июля 2005 г.

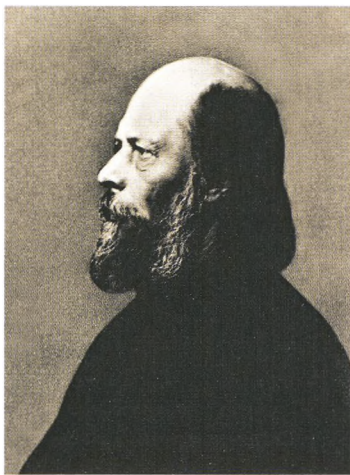
Арх.: ЦА ФСБ РФ. Д. Р-14390; ГАРФ. Ф. 10035. Д. П-3749, 12976.

Лит.: Астраханские ЕВ. Отд. офиц. 1912. № 27. С. 220; 1915. № 27. С. 200; ЖНИР: Моск. Доп. Т. 4. С. 216–224; Ансимов Г. П. Уроки отца, прот. Павла Ансимова, новомученика Российского. М., 2005; *Покровская М. В.* Свет Надежды. М., 2014.

Архим. Дамаскин (Орловский)

ПАВЕЛ Михайлович Березин (24.04.1866, с. Маковницы Капшинского у. Тверской губ.— 7.10.1937, Калининская (ныне Тверская) обл.), сщмч. (пам. 24 сент. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), свящ. Из семьи священника. Обучался на историко-филологическом фак-те Варшавского ун-та. По окончании ун-та служил с 15 окт. 1893 по 15 окт. 1896 г. сверхштатным учителем в реальном уч-ще в г. Капине. 19 марта 1897 г. поступил на службу в С.-Петербургскую епархиальную казну. 25 янв. 1903 г. переведен на службу счетным чиновником в Управление пенсиейной кассы народных учителей Департамента

народного просвещения Мин-ва народного просвещения. С 1 сент. того же года преподаватель Закона Божия в Петрозаводской учительской семинарии. 12 окт. 1903 г. рукоположен епископом Олонецким и Петрозаводским *Анастасием (Опоцким)* во иерея, назначен сверхштатным священником кафедрального Свя-



*Сщмч. Павел Березин, свящ.
Фотография. 1937 г.*

тодуховского собора Петрозаводска. В 1904 г. награжден скуфьей, в 1908 г.— камилавкой. С 1 июня 1910 г. преподавал Закон Божий в учительской семинарии в г. Торжке Тверской губ. 24 дек. того же года назначен настоятелем домового Васильевской ц. при семинарии.

В 20-х гг. XX в. П. служил в Вознесенской ц. погоста Котова (ныне в с. Новокотово) Бежецкого у. (с июля 1929 г. Молоковского р-на). По свидетельству прихожан, был выдающимся проповедником, произносил проповеди на всех церковных службах. Хозяйства не имел, снимал комнату в крестьянском доме. 21 сент. 1929 г. арестован после доноса о распространении им среди школьников религ. лит-ры. Находился под арестом в райотделе милиции в с. Молокове, затем в тюрьме в Бежецке. Проходил по одному делу с неск. крестьянами с. Котова, обвиненными в антисоветской агитации. На допросах не скрывал, что давал школьникам для чтения книги духовного и нравственного содержания, но «антисоветской агитации в проповедях и частных беседах не вел, разваливать комсомольскую ячейку путем влияния на родителей не стремился...»; П. также заявил: «Все предъявленные обвинения считаю чистейшей клеветой...» 13 янв. 1930 г. особым

совещанием при Коллегии ОГПУ приговорен к 3 годам ссылки в Северный край. С марта 1930 г. находился в ссылке в г. Мезень (ныне в Архангельской обл.). Направил прошение во ВЦИК с ходатайством об освобождении, к-рое было удовлетворено 18 июля 1931 г. Вернулся в Котово, продолжил священническое служение в Вознесенском храме.

27 июля 1937 г. вновь арестован, заключен в тюрьму г. Красный Холм Калининской обл. В обвинительном заключении говорилось: «Березин, возвратившись после отбытия срока наказания, продолжал систематически проводить антисоветскую контрреволюционную агитацию, выражавшуюся в открытых выступлениях перед верующими с антисоветскими и контрреволюционными проповедями, в которых распространял провокационные слухи об... упадке правительственности, объясняя это существованием советской власти и коммунистической партии. Распространял провокационные слухи о разложении семьи, о разврате среди населения, при этом сохранял контрреволюционную литературу». Вину перед собой не признал. Расстрелян по приговору Особой тройки УНКВД по Калининской обл. от 3 окт. 1937 г.

Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 160. Оп. 15. Д. 2307. Л. 84 об.— 85; РГИА. Ф. 796. Оп. 436. Д. 675; ЦДНИ Тверской обл. Ф. 7849. Д. 10391–С, 21602–С.

Лит.: *Дамаскин*. Кн. 3. С. 237–249.

Архим. Дамаскин (Орловский)

ПАВЕЛ Васильевич Борисоглебский (22.08.1874, г. Васильсурск Нижегородской губ.— 20.11.1937, Горький (ныне Н. Новгород)), сщмч. (пам. 7 нояб., в Соборе Нижегородских святых, Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), свящ. Из семьи священника. Поступил в Нижегородскую ДС, но в 1893 г. выбыл из 3-го класса. С 1895 г. служил учителем в церковноприходских школах Балахнинского и Макарьевского уездов Нижегородской губ. 28 окт. 1898 г. рукоположен во иерея, назначен настоятелем Успенского храма в с. Горшки Семёновского у. Нижегородской губ. В 1900 г. переведен на должность настоятеля Воздвиженского храма с. Лубянец Княгининского у. той же губернии, также исполнял обязанности законоучителя в местной земской школе. 9 сент. 1908 г. назначен настоятелем Преображенской ц.

в с. Ляпуны Макарьевского у. и законоучителем сельской школы. 17 янв. 1918 г. переведен по прошению на священническое место к Троицкой ц. с. Сосновка Васильсурского у., где служил до 1924 г. С 1925 г. был иереем в храме во имя арх. Михаила в с. Фокине Лысковского у. Нижегородской губ.

Награжден набедренником (1903), скуфьей (1910).

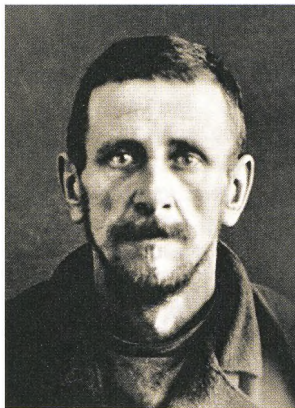
В 1928 г. был арестован по обвинению в контрреволюционной деятельности. Два с половиной месяца находился в тюрьме в Н. Новгороде. Приговорен Особым совещанием при Коллегии ОГПУ к 3 годам ссылки в Коми (Зырян) автономную обл. Отбывал срок ссылки в Усть-Сысольске (с 1930 — Сыктывкар). В 1931 г., по окончании срока ссылки, вернулся в Нижегородскую епархию, был назначен настоятелем Покровской ц. в с. Плотинском Лысковского р-на Нижегородского (с 1932 Горьковского) края. 24 июля 1937 г. арестован. Содержался в тюрьме в Лыскове, затем был переведен в тюрьму в Горьком. Проходил по одному следственному делу с большой группой духовенства Лысковского р-на. Обвинялся в участии в «контрреволюционной церковно-фашистской диверсионно-террористической организации», проведении среди населения «активной антисоветской агитации за выход из колхозов», распространении «контрреволюционной клеветы по адресу руководителей ВКП(б) и Советского правительства и слухов о голоде в Союзе». Отказался признать себя виновным. 11 нояб. 1937 г. приговорен Особой тройкой УНКВД по Горьковской обл. к высшей мере наказания вместе со священномучениками священниками Александром Ильинским, Александром Крыловым, Александром Курмышским, Алексием Молчановым, Николаем Филипповым и Порфирием Колосовским. Расстрелян вместе с ними в тот же день на полигоне близ Горького, похоронен в общей безвестной могиле.

Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

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

Лит.: *Дамаскин*. Кн. 1. С. 187; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 185; Жития святых, новомучеников и исповедников Земли Нижегородской. П. Повг., 2015. С. 557–559.

ПАВЕЛ Алексеевич Брянцев (23.10.1889, с. Помялово Новола-



Сщмч. Павел Брянцев, свящ.
Фотография. Тюрьма ОГПУ,
Ленинград. 1933 г.

дожского у. С.-Петербургской губ. (ныне деревня Волховского р-на Ленинградской обл.) — 13.05.1938, Благовещенск Амурской обл. Дальневосточного края), сщмч. (иам. 19 мая, в Соборе святых С.-Петербургской митрополии и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), свящ. Из семьи псаломщика. В 13 лет лишился отца. На казенный счет обучался в Александро-Невском ДУ и С.-Петербургской ДС. По окончании в 1911 г. семинарии стал учителем земского уч-ща в дер. Ларионов остров в Новолadoжском у. 18 июля 1914 г., перед первой мировой войной, призван на военную службу. Служил рядовым 217-го Ковровского пехотного полка, первоначально размещенного в Ревеле (ныне Таллин, Эстония) для обороны побережья Балтийского м. В нояб. 1914 г. Ковровский полк был срочно переброшен в Польшу для отражения нем. наступления на Лодзь и Варшаву и понес тяжелые потери во время обороны г. Лович Варшавской губ. (в строю остались лишь 3 офицера и меньше половины низших чинов). П. был тяжело ранен в разгар боев 11 нояб. 1914 г. и в дальнейшем находился на излечении в госпиталях. Награжден Георгиевской серебряной медалью 4-й степени.

6 июня 1916 г. признан по ранению негодным к военной службе. В Марфо-Мариинском лазарете в Москве познакомился со своей буд. женой, сестрой милосердия Евдокией Алексеевны Свиридовой, к-рая была знакома с вел. кнг. прмц. *Елисаветой Феодоровной* и попросила ее помочь П. 10 нояб. 1916 г. вел. княгиня направила ректору Петроградского ун-та ходатайство о содействии к зачис-

лению П. студентом ун-та. В том же году П. был принят на историко-филологический факультет Петроградского ун-та. Окончил 1 курс ун-та. В 1917–1918 гг. служил в Петрограде делопроизводителем. В 1918 г. он был направлен учителем в Вындино-Островскую единую трудовую школу. 3 мая 1919 г. рукоположен Петроградским митр. сщмч. *Вениамином (Казанским)* во диакона к ц. Пресв. Троицы в родном с. Помялово. В 1921 г. рукоположен во иерея, направлен служить в с. Мемино Новолadoжского (с 1923 — Волховского) у.

9 дек. 1933 г. П. арестован в числе большой группы духовенства и мирян Волховского и Киришского районов Ленинградской обл. Содержался в арестантском помещении г. Волховстрой (ныне Волхов), с 14 февр. 1934 г. находился в тюрьме в Ленинграде. П. обвиняли в участии в контрреволюционной группе священников, «имевшей своей целью путем распространения провокационных слухов о войне и гибели советской власти, а также путем использования религиозных предрассудков крестьянских масс сорвать мероприятия советской власти в области колхозного строительства», а также в том, что он «сочинил стихи контрреволюционного содержания, призывающие к выступлению против советской власти» (имелся в виду стихотворный ответ на кощунственный «Новый Завет без изъяна евангелиста Демьяна» поэта-атеиста Демьяна Бедного). 26 февр. 1934 г. приговорен Особой тройкой Полномочного представительства ОГПУ в Ленинградском военном окр. к 5 годам заключения в исправительно-трудовых лагерях. Отправлен в Среднебельское отд-ние (совхоз) Дальневосточного ИТЛ. Работал сторожем, дежурил на посту по 12 часов в сутки, переболел цингой, получил инвалидность. В февр. 1938 г. П. был привлечен к групповому следственному делу вместе с находившимися в лагере священномучениками архиеп. *Онуфрием (Тазалюком)*, еп. *Антонием (Панкеевым)*, прот. *Ипполитом Красновским*, священниками *Александром Ерошовым*, *Александром Саульским*, *Василием Ивановым*, *Георгием Богоявленским*, *Максимом Богдановым*, *Митрофаном Вильгельмским*, *Михаилом Дейнекой*, *Николаем Кулаковым*, *Николаем Садовским*, *Павлом Поповым* и псаломщиком мч.

Михаилом Вознесенским. В марте подследственных перевели в тюрьму г. Благовещенска. На допросе П. заявил, что ничего не знает о существовании в лагере контрреволюционной орг-ции, и отказался давать показания на др. лиц. 17 марта 1938 г. Особая тройка УНКВД по Дальневосточному краю приговорила П. к расстрелу вместе с др. обвиняемыми, но он умер в тюрьме до исполнения приговора. Погребен в безвестной могиле.

Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: РГВИА. Ф. 970. Оп. 3. Д. 1907. Л. 231, 236; ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 3. Д. 69680; Ф. 19. Оп. 113. Д. 3979, 4364; Архив УФСБ РФ по С.-Петербургу и Ленинградской обл. Д. П-75722; Архив ИЦ МВД РФ по Хабаровскому краю. Д. 20674.

Лит.: ЖНИР. Май. С. 134, 219–226.

Архим. Дамаскин (Орловский)

ПАВЕЛ Иванович Васильевский (22.06.1881, с. Карабузино Кашинского у. Тверской губ. — 17.09.1937, Калининская (ныне Тверская) обл.), сщмч. (пам. 4 сент. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), свящ. Из семьи пономаря. В возрасте 5 лет лишился отца, воспитывался дядей. Окончил 3 класса Кашинского ДУ. 25 авг. 1904 г. назначен псаломщиком Рождественской ц. с. Хабозкого Весьегонского у. Тверской губ., затем в Воскресенской ц. погоста Медвежья Гора Бежецкого у. В 1916 г. призван в армию, служил в запасном полку в Новгороде. В 1918 г. вернулся в родное село; служил псаломщиком в храме Рождества Пресв. Богородицы. После 1925 г. рукоположен во иерея к ц. Рождества Христова в с. Хабоцком. В 30-х гг. XX в. служил священником в Успенской ц. в с. Добрыли Максатихинского р-на Калининской обл.

6 авг. 1937 г. арестован по обвинению в антисоветской деятельности и в срыве сева (из-за организованного священником в период посевной обхода домов колхозников с чудотворной иконой). Следствие продолжалось всего 4 дня. П. отказался признать себя виновным. Казнен по приговору Особой тройки УНКВД по Калининской обл. от 13 сент. 1937 г. и погребен в безвестной могиле. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив УФСБ РФ по Тверской обл. Д. 19996–С.

Лит.: Дамаскин. Кн. 3. С. 183–185.

Архим. Дамаскин (Орловский)

ПАВЕЛ Игнатьевич Гайдай (15.01.1876, г. Измаил Бессарабской губ. — 5.09.1937, Карагандинский ИТЛ), сщмч. (пам. 23 авг., в Соборе Одесских святых, Соборе Балтских святых, Соборе новомучеников и исповедников Казахских, Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), свящ. Из семьи крестьян-единоверцев. По неск-рым сведениям,



*Сщмч. Павел Гайдай, свящ.
Фотография. 20-е гг. XX в.*

в молодости пребывал под духовным руководством прот. св. прав. *Иоанна Крошадтского*, затем его наставником стал прот. св. *Иона Одесский*. Работал кондуктором конки в Одессе. Получил среднее образование (возможно, окончил ДС). Служил псаломщиком в одесском Петропавловском храме на Молдаванке, состоял братчиком при епархиальном миссионере.

В 1925 г. рукоположен во иерея Елисаветградским еп. сщмч. *Онуфрием (Пагалоком)*, временно управлявшим Херсонской и Одесской епархией. Рукоположение, видимо, состоялось в Харькове, где в это время пребывал высланный из Одессы еп. Онуфрий. Служил священником в Петропавловской ц., по др. сведениям — в ц. во имя св. Иоанна Златоуста в Одессе. В 1926 г. П. был переведен 2-м священником в одесский Кирилло-Мефодиевский храм, после смерти настоятеля занял его место. Затем служил настоятелем молитвенного дома в с. Елизаветовка (ныне Раздельнянского р-на Одесской обл.). Здесь вокруг священника сложилась община его духовных детей. П. получил известность благодаря своим вдохновенным проповедям и многочисленным случаям ис-

целения по его молитвам больных и бесноватых. В 1927 г. арестован ГПУ, приговорен к году лишения свободы, однако вскоре приговор был отменен Верховным судом. После освобождения служил настоятелем храма в с. Капаклиевке (ныне Раздельнянского р-на), куда он был приглашен местным приходом. Совершал богослужения по полному монастырскому уставу до 5 раз в неделю, при этом сельский храм каждый раз бывал переполнен. В Капаклиевку съезжались паломники из ближних и дальних мест. Для больных П. служил водосвятные молебны. При храме был построен ночлежный дом с кухней и столовой, выкопан колодец. Продукты, к-рые привозили в храм многочисленные паломники, П. раздавал нуждавшимся, бесплатно исполнял для бедных требы. В нач. 1929 г. указом Одесского и Херсонского архиеп. сщмч. *Анатолія (Трисюка)* П. был переведен на один из одесских городских приходов. Капаклиевский церковный совет ходатайствовал об оставлении П. на прежнем месте служения.

30 апр. 1929 г. арестован в Капаклиевке по обвинению «в совершении обманных действий для извлечения выгоды из религиозной массы и использовании религиозных предрассудков масс для контрреволюционных целей». Вместе с П. были арестованы его жена, Кашиталина Дмитриевна, церковный староста А. Е. Капакли и мон. Вера (Савченко). Все арестованные были заключены в тюрьму в Одессе. П. после первых 2 допросов, на к-рых заявил, что не вел никакой агитации и не распространял слухов, отказался давать дальнейшие показания. 30 авг. 1929 г. особое совещание при Коллегии ГПУ Украинской ССР постановило выслать П. и Капакли на 3 года в Сибирь (обвиняемых женщин приговорили к 6 месяцам лишения свободы). П. был выслан в Красноярск, откуда его вскоре перевели в Енисейск, а затем в Туруханск. К нему переехали жена, приемные дети и духовные чада, т. о., в месте ссылки П. образовалась молитвенная община. Члены туруханской общины собирали на продажу дикий лук, обжигали известь; мужчины занимались валить лес, женщины — стирать белье. 13 авг. 1932 г. П. был освобожден из ссылки. Поскольку ему было запрещено возвращаться в Одессу, проживал в

Киеве. По нек-рым данным, служил в киевской Ильинской ц. В нач. окт. 1933 г. приехал в Ленинград, но уже 7 окт. был арестован. Ему было предъявлено обвинение в том, что он «после отбытия наказания за контрреволюционную деятельность разъезжал по СССР, нелегально прибыл в Ленинград, установил связь с ИПЦ (Истинно православной Церковью, т. е. сторонниками *иосифлячества*. — *Ред.*) для их активизации». 23 дек. 1933 г. Особой тройкой при Полномочном представительстве ОГПУ при Ленинградском военном округе приговорен к 3 годам ссылки в Казахстан. Отбывал ссылку в г. Акмолинск (ныне Астана), где вокруг П. вновь сложилась молитвенная община переехавших к нему духовных детей.

17 окт. 1935 г. арестован в Акмолинске по обвинению в антисоветской деятельности. Категорически отрицал вину, доказательств совершения контрреволюционных преступлений следствию собрать не удалось. Тогда, воспользовавшись тем, что в ходе обысков у членов акмолинской общины были изъяты большие запасы чая (ок. 85 кг), П. обвинили в том, что он «организовал поездки за чаем в Одессу и Красноярск с целью его реализации на базаре г. Акмолинска». П. не признал себя виновным в спекуляции, объявил голодовку, в связи с чем был переведен в тюремный лазарет. 22 янв. 1936 г. народный суд Акмолинска приговорил П. к 10 годам лишения свободы (хотя максимальный срок наказания за незаконную торговлю по ст. 107 УК РСФСР составлял 3 года). Отправлен в 5-е Нуринское отделение Карагандинского ИТЛ (Каралаг). С 15 апр. того же года содержался в штрафном изоляторе за попытку побега из-за угроз ограбивших его уголовников. Дважды объявлял голодовки. 31 июля 1937 г. отправлен в лагерное отделение Караган, где уже не мог работать по состоянию здоровья. Против П. было начато новое следственное дело, его обвинили в том, что «среди заключенных систематически вел контрреволюционную агитацию, высказывался против вождей партии и правительства, для певыхода на работу искусственно вызвал у себя болезнь». Был расстрелян по приговору Особой тройки УНКВД по Карагандинской обл. от 31 авг. 1937 г. Похоронен в неизвестной могиле.

Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

В 2009 г. во имя П. был освящен новопостроенный храм в с. Белка Ивановского р-на Одесской обл. Арх.: Архив УСБУ в Одесской обл. Д. 8133-П; Архив УФСБ РФ по С.-Петербургу и Ленинградской обл. Д. П-82899; Архив Центра правовой статистики и информации при обл. прокуратуре г. Караганды. Д. 2207. Лит.: Синодик СПб епархии. С. 40; СПб мартиролог. С. 11.

ПА́ВЕЛ Александрович Дернов (12.01.1870, с. Пиштаны Яранского у. Вятской губ. — 27 (14) февр. 1918, г. Елабуга Вятской губ.), сшмч. (пам. 14 февр. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), прот. Отец мучеников Бориса, Григория и Симеона Дерновых, младший брат протопр. Александра Александровича *Дернова* (1857–1923). Из семьи священника. В 1884 г. окончил Яранское ДУ, в 1890 г. — Вятскую ДС, после чего поступил в КазДА. Окончил академию в 1894 г., получил степень кандидата богословия за соч. «Творение из ничего как отличительная черта откровенного учения о мироздании». 15 сент. того же года назначен законоучителем Елабужского реального училища. 2 окт. 1894 г. рукоположен Сарапульским еп. Алексием (Соболевым) во иерея

Был награжден набедренником (1898), скуфьей (1901), камилавкой (1905), наперсным крестом и орденом св. Анны 3-й степени (1914).

В янв. 1918 г. в Елабуге вспыхнуло антибольшевистское восстание, к-рое вскоре было подавлено прибывшим из Сарапула карательным красногвардейским отрядом во главе с Е. Колчиным. В обстановке установленного большевиками в городе террора 23 (10) февр. П. по решению священников Елабуги зачитал в Спасском соборе патриаршее послание от 19 янв. 1918 г. об анафематствовании врагов и гонителей Церкви. После этого командование карательного отряда приняло к выводу, что П. — главный идеологический организатор подавленного восстания. 25 (12) февр. по приказу Колчина красногвардейцы ворвались в дом П. и увели его с собой. В ночь с 26 (13) на 27 (14) февр. он был убит без суда за городом у Моралевской мельницы на льду р. Тоймы. Красногвардейцы расстреляли П., а потом добились штыками. На следующий день были убиты сыновья П. — студенты Борис (1897 г. р.), Григорий (1899 г. р.) и выпускник реального уч-ща Симеон (1901 г. р.). Они отправились на поиски уведенного

отца, но были сами схвачены красногвардейцами и расстреляны у дамбы близ городской пристани. На похороны П. и его сыновей собралось мно-

Сшмч. Павел Дернов с семьей.

Фотография. Нач. XX в.



и определен сверхштатным священником к елабужскому Спасскому собору. С 30 нояб. того же года являлся также законоучителем и преподавателем рус. лит-ры в жен. гимназии в Елабуге и настоятелем гимназической домово́й Рождественской ц. 1 янв. 1907 г. возведен в сан протоиерея. Состоял членом Сарапульского Вознесенского братства, братства свт. Николая (с 1895), Миссионерского об-ва (с 1898). В 1916 г. возглавил Елабужское братство трезвости, устроил благотворительную чайную-столовую для бедных.

жество народа, каратели не осмелились разгонять их. Казненные мученики были похоронены на городском Троицком кладбище Елабуги, слева от притвора храма (могила утрачена в годы советской власти, в 2010 на предполагаемом месте захоронения установлен надгробный памятник).

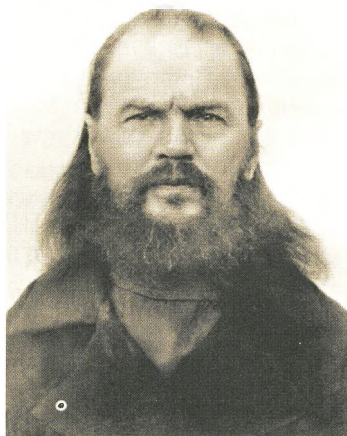
Известия о мученической кончине П. и его сыновей — одних из первых новомучеников Церкви Русской — вскоре дошли до столицы. 13 апр. 1918 г. имя П. было помянуто патриархом Московским и всея России свт. *Тихоном (Беллавиным)* среди прочих во время 1-й в русской церковной истории заупокойной литургии по новым священномученикам и му-

чефикам. 1 нояб. 1981 г. П. с чадами был канонизирован Архиерейским Собором РПЦЗ. Имя П. вместе с именами сыновей включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской определением Синода РПЦ от 15 окт. 2018 г.

Лит.: Расстрел пастыря и издевательство над игуменьей // Петроградский церк.-енарх. вестн. 1918. № 9. С. 3; *Польский*. Ч. 1. С. 214; *Журавский А. В.* Жизнеописание новых мучеников Казанских. год 1918-й. Каз., 1995. С. 35; *Маркелов А. В.* Первые новомученики Вятской земли: К 90-летию мученической кончины прот. Павла Дернова и его сыновей. Киров, 2008.

ПАВЕЛ Николаевич Добромыслов (17.06.1877, с. Поляны Рязанского у. и губ. — 2.02.1940, 8-е Чур-Нуринское отделение Карагандинского ИТЛ), сщмч. (пам. 20 янв., в Соборе Рязанских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), прот. Из семьи священника. После учебы в Рязанском ДУ поступил в 1891 г. в Рязанскую ДС, к-рую окончил в 1897 г. по 1-му разряду. В том же году был припят в МДА. В 1901 г. окончил академию со степенью кандидата богословия за соч. «Богослужение Иерусалимской Церкви в IV в.». 1 окт. того же года рукоположен Рязанским и Зарайским еп. Полиевктом (Пясковским) во иерея к Николаевской Староямской ц. в г. Рязани (до дек. 1913). В 1902–1906 гг. учитель в Рязанском епархиальном жен. училище. С 1910 по 1912 г. исполнял обязанности законоучителя в Рязанской муж. частной гимназии. С 1907 по 1914 г. был законоучителем в Рязанской Марининской жен. гимназии. С 1906 по 1910 г. член Рязанского епархиального миссионерского комитета. 9 дек. 1913 г. назначен 2-м преподавателем греческого языка в Рязанской ДС (до 1917). С 1912 г. член Рязанского городского отд-ния Рязанского епархиального училищного совета. В 1914 г. назначен священником к Скорбященской ц. в богадельне им. Е. Н. Муромцевой в Рязани. Награжден наперсным крестом (1913).

В 1918 г. П. на нек-рое время был заключен в одну из тюрем Москвы как священнослужитель, пользовавшийся большим авторитетом среди населения. В том же году стал служить в кафедральном Христорождественском соборе Рязани. В 20-х гг. XX в. был одним из близких соратников архиепископа Рязанского *Бориса (Соколова)* в борьбе с обновленчеством. В 1923 г. назначен священ-



Сщмч. Павел Добромыслов, прот. Фотография.

Соловецкий лагерь. 20-е гг. XX в.

ником в Благовещенскую ц. в Рязани, в том же году возведен в сан протоиерея. В марте 1924 г. назначен на должность благочинного Рязанского уездного благочиния. По поручению архиеп. Бориса написал историю обновленческого движения в Рязанской епархии. Участвовал в издании и распространении машинописного епархиального ж. «Циркуляры», в создании церковных библиотек.

В июне 1925 г. арестован по обвинению в укрывательстве контрреволюционного преступления; вскоре дело было прекращено. 27 сент. того же года вновь арестован и заключен в тюрьму в Рязани. Проходил по одному следственному делу с архиеп. Борисом, его викарием Михайловским еп. *Глебом (Покровским)*; вносл. архиепископ) и 4 др. благочинными, обвиненными в организации и участии в деятельности «нелегального антисоветского сообщества, именуемого «епархиальной канцелярией»». 26 марта 1926 г. особое совещание при Коллегии ОГПУ приговорило П. к 3 годам заключения в Соловецком ИТЛ. По возвращении из лагеря служил в храмах Рязанской епархии. В 1930 г. вновь арестован по обвинению в хранении мелкой разменной монеты. Приговорен к 3 годам ссылки в Казахстан, проживал в г. Семипалатинске (ныне Семей). По окончании срока ссылки в 1933 г. вернулся в Рязань, стал служить в храме в честь Благовещения Пресв. Богородицы. В 1935 г. часть причта Благовещенской ц. перешла в обновленчество, и П. был вынужден покинуть приход. Назначен настоятелем Казанской ц. в с. Солотча

(ныне в городской черте Рязани). 27 марта 1938 г. вновь арестован. Содержался в тюрьме в Рязани. П. обвинили в том, что он являлся «активным участником контрреволюционной организации церковников, высказывал резкие повстанческие и террористические настроения против руководителей ВКП(б) и Советского правительства». Не признал себя виновным. Отказался давать показания на своих знакомых, заявил на допросе: «С политической стороны названных мною лиц охарактеризовать не могу, т. к. с ними на политические темы не разговаривал».

29 мая 1938 г. приговорен особым совещанием при НКВД СССР к 8 годам лагерей. Был отправлен в Карагандинский ИТЛ (Карлаг). Несмотря на возраст и инвалидность, был занят на тяжелых работах. Скончался, угорев в барак. Погребен в безвестной могиле. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: ЦГА Москвы. Ф. 229. Оп. 4. Д. 1185; РГИА. Ф. 802. Оп. 11, 1913 г. Д. 440; УФСБ РФ по Рязанской обл. Д. 6284, 13979.

Лит.: Были верны до смерти: Книга памяти новомучеников и исповедников Рязанских XX в. Рязань, 2002. Т. 1. С. 100–111; Свет Православия в Казахстане: Прил.: Календарь Казахстанских новомучеников (янв. — сент.). Алматы, 2002. С. 11–12; ЖНИР. Янв. С. 187–198.

Архим. Дамаскин (Орловский)

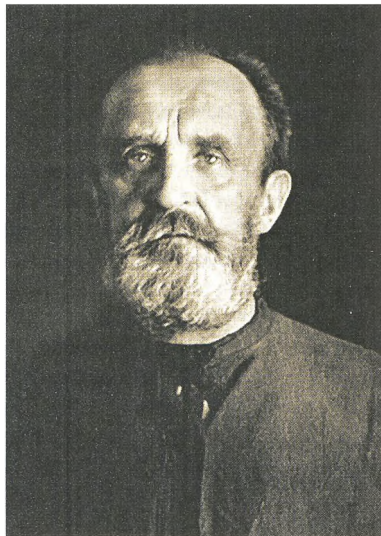
ПАВЕЛ Васильевич Евдокимов (17.08.1877, с. Ачадово Спасского у. Тамбовской губ. — 4.12.1937, г. Вышний Волочёк Калининской (ныне Тверской) обл.), сщмч. (пам. 22 нояб., в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), свящ. С 1915 г. служил священником в Петрограде. В 1932 г. арестован и приговорен Особой тройкой Полномочного представительства ОГПУ в Ленинградском военном округе к 3 годам лагерей. Срок заключения отбывал в Темниковском ИТЛ. В 1934 г. освобожден, местом жительства избрал г. Вышний Волочёк. С 25 нояб. того же года служил священником в Никольской ц. с. Белый Омут Вышневолоцкого р-на.

В нояб. 1937 г. арестован по обвинению в контрреволюционной деятельности. Постановлением Особой тройки при УНКВД по Калининской обл. от 2 дек. 1937 г. приговорен к расстрелу. Расстрелян в Вышневолоцкой тюрьме.

Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив УФСБ по Тверской обл. Список репрессированных священников Тверской обл.; ЦДНИ Тверской обл. Ф. 7849. Д. 22170—С. 10610.

ПАВЕЛ Иванович Иванов (1875, с. Цуриково Смоленского у. и губ. — 27.06.1938, полигон Бутово Московской обл., ныне в черте Москвы), сщмч. (пам. 14 июня, в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших,



Сщмч. Павел Иванов, свящ.
Фотография.
Таганская тюрьма. 1938 г.

и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), свящ. Из семьи священника. Окончил в 1891 г. Смоленское ДУ и в 1897 г. — Смоленскую ДС. 9 янв. 1898 г. назначен учителем школы в с. Борисоглебском Сычевского у. 21 сент. переведен учителем в школу с. Болшева Бельского у. Смоленской губ. После смерти отца 15 апр. 1901 г. рукоположен во диакона, 22 апр. — во иерея и назначен к Успенской ц. с. Цурикова на отцовское место. В 1910 г. назначен полковым священником в 7-й Туркестанский стрелковый полк, квартировавший в Коканде, Скобелеве (ныне Фергана, Узбекистан) и Андижане. В 1917 г. служил в полку при 108-м полевом подвижном госпитале. С 1919 г. служил в Покровской ц. с. Тупичев Городнянского у. Черниговской губ. В 1926 г. переехал в Москву, где жила его мать, и служил в Успенской ц. с. Обухова Клинского у. Московской губ.

23 марта 1938 г. арестован по обвинению в контрреволюционной агитации, помещен в тюрьму в Солнечногорске, затем переведен в Таганскую тюрьму в Москве. Випов-

ным себя не признал. Несмотря на то что свидетели обвинения сами вскоре были арестованы, участь П. не изменилась. Постановлением Особой тройки при УНКВД по Московской обл. от 2 июня 1938 г. приговорен к расстрелу. Расстрелян и погребен в общей безвестной могиле.

Определением Синода РПЦ от 17 авг. 2004 г. имя П. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. 15460.

Лит.: Мартиролог «Бутово». С. 135; ЖНИР: Моск. Доп. Т. 3. С. 56–58; ЖНИР. Июнь. С. 203–205; Ценнее, чем жизнь: Новомученики и исповедники Солнечногорской земли. М., 2015. С. 28–30.

Архим. Дамаскин (Орловский)

ПАВЕЛ Васильевич Косминков (1875, с. Новинки Серпуховского у. Московской губ. (ныне дер. Новинки-Бегичево Серпуховского р-на Московской обл.) — 2.03.1938), сщмч. (пам. 17 февр. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), прот. Из семьи священника. В 1896 г. окончил МДС по 2-му разряду. Был рукоположен во иерея. С 1900 г. служил в Покровской ц. с. Лысцева Коломенского у. (ныне Коломенского городского окр.). После 1917 г. возведен в сан протоиерея и назначен благочинным.

25 нояб. 1929 г. арестован по обвинению в контрреволюционной агитации. Проходил по групповому делу коломенского духовенства во главе с Коломенским еп. священноисп. *Феодосием (Ганицким)*, был заключен в тюрьму г. Коломны. На допросе обвинения отверг и сообщил, что с еп. Феодосием поддерживал только офиц. отношения. 3 февр. 1930 г. Коллегией ОГПУ приговорен к 3 годам ИТЛ. После отбытия срока заключения продолжил служение в Покровской ц. В 1933 г. награжден палицей. В июле 1934 г. переведен в Никольскую ц. с. Столшова (ныне деревня) Зарайского р-на Московской обл. В ночь с 16 на 17 нояб. 1937 г. арестован по обвинению в контрреволюционной деятельности. Постановлением Особой тройки УНКВД по Московской обл. от 25 нояб. 1937 г. приговорен к 10 годам ИТЛ. Место отбывания срока неизвестно. Скопчался в заключении, погребен в безвестной могиле.

Определением Синода РПЦ от 11 апр. 2006 г. имя П. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской.

ПАВЕЛ Васильевич Малиновский (15.10.1874, с. Шелота Вельского у. Вологодской губ. — 12.09.1937 (по др. данным, 25.08.1937), Сыктывкар, Коми АССР), сщмч. (пам. 30 авг. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), свящ. Из семьи диакона. В 1894 г. окончил Вологодскую ДС по 1-му разряду. 13 дек. того же года назначен на должность надзирателя Усть-Сысольского ДУ. 28 янв. 1898 г. викарием Вологодской епархии епископом Великоустюжским *Гавриилом (Голосовым)* рукоположен во иерея к Благовещенской ц. с. Усть-Вимь. Также с 1902 по 1905 г. был депутатом Яренского у. по следственным и хозяйственным делам. В 1905–1917 гг. благочинный 2-го благочиннического округа Яренского у. Помимо пастырских трудов с 1906 по 1910 г. служил законоучителем Вогваздинского земского училища. В 1909–1914 гг. заведовал усть-вымской жен. церковноприходской школой. В 1918 г. на П. была наложена контрибуция размером в 500 р. В 1921 г. привлекался к ответственности за сопротивление изъятию церковных ценностей. Боролся с обновленчеством; будучи благочинным, объединял вокруг себя верные патриарху Тихону приходы. В 1929 (по др. сведениям в 1930) Благовещенская ц. в Усть-Виме была закрыта, с 1933 г. П. служил в Казанской ц. с. Ыб Усть-Вымского р-на. После закрытия в июне 1935 г. Казанского храма хло-



Сщмч. Павел Малиновский с семьей.
Фотография. 10-е гг. XX в.

потал о его открытии. В июне 1936 г. арестован по обвинению в нарушении обязательных постановлений местных органов власти, оправдан по решению суда. Проживал в Усть-Виме. Награжден набедреником (1905), скуфьей (1910) и камилавкой (1917).

6 авг. 1937 г. арестован в с. Усть-Вымь по обвинению в систематической контрреволюционной деятельности. Содержался в Сыктывкарской тюрьме. Виновным себя не признал. Постановлением Особой тройки при УНКВД Коми АССР от 23 авг. 1937 г. приговорен к расстрелу. Казнен в Сыктывкаре.

Постановлением Синода РПЦ от 26–27 дек. 2001 г. имя П. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской.

Арх.: НАРК. Ф. 231. Оп. 1. Д. 36. Л. 138–143; Архив МВД по Респ. Карелия. Ф. 1. Оп. 18. Д. 66. Л. 123; Архив УФСБ РФ по Респ. Карелия. К11 6058.

Лит.: *Малыхина А. Г.* Поименно назвать... // Эском-Вера: Газ. Сыктывкар, 1997. Вып. 18. № 282/283. С. 3; Покаяние: Коми респ. мартиролог жертв массовых полит. репрессий. Сыктывкар, 1998. Т. 1. С. 484, 921; Краткие сведения о храмах и причтах церковных Коми края до 1917 г. / Сост.: Л. Торонова. Сыктывкар, 2002. С. 72; Репрессированное правосл. духовенство Коми края: Биограф. справ. / Сост.: М. Б. Рогачёв. Сыктывкар, 2005. С. 51–52; *Ефимовский Д., свящ.* Сщмч. Павел Малиновский // Благовестник. 2013. № 2. С. 54.

ПАВЕЛ Дмитриевич Никольский (8.09.1896, с. Сосновка Зарайского у. Рязанской губ. — 22.01.1943, Кировская обл.), сщмч. (пам. 9 янв. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), свящ. Из семьи псаломщика, вносл. диакона. В 1910 г. окончил Зарайское ДУ, в 1916 г. — Рязанскую ДС по 2-му разряду. В том же году был призван в армию, воевал в звании прапорщика. В 1918 г., во время антибольшевистского крестьянского восстания, приехал к отцу, служившему диаконом в Иоанно-Богословской ц. с. Плахина Михайловского у. Рязанской губ. (ныне Захаровского р-на Рязанской обл.). После подавления восстания арестован, провел полтора месяца в тюрьме. Оправдан и призван в Красную Армию, служил учителем и секретарем военкома.

В 1922 г. рукоположен во иерея к Ильинской ц. с. Лобкова Михайловского у. В 1928 г. переведен в Дмитриевскую ц. дер. Трасны Зарайского у. Рязанской губ. (ныне городской окр. Зарайск Московской обл.). В 1929 г. П. обратился к уполномоченному местного земельного об-ва с просьбой выделить ему землю в аренду. Вопрос был поставлен на решение общего собрания, и крестьяне проголосовали за выделение земли. Это послужило поводом для преследований П. 5 янв. 1930 г. он был арестован по обвинению в подкупе крестья-

ян и оказании на них морального давления. Помещен в тюрьму г. Коломны. На допросах виновным себя не признал и отверг все обвинения. 3 февр. 1930 г. особым совещанием при Коллегии ОГПУ приговорен к 3 годам ИТЛ. Был отправлен в распоряжение Управления сев. лагерей особого назначения. Освободился в 1932 г. и поселился в с. Серебряные Пруды (ныне поселок) Московской обл. В 1938 г. переехал в Зарайск. В 1940 г. П., как бывшему в заключении, было предложено покинуть Зарайск, и он переехал в Рязань. В это время он не служил, посещал храм во имя иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость».

30 июня 1941 г. арестован по обвинению в антисоветской агитации и помещен в тюрьму в Рязани. Виновным себя не признал. Постановлением особого совещания при НКВД СССР от 22 сент. 1941 г. приговорен к 5 годам ИТЛ. 17 окт. отправлен этапом в Вятский ИТЛ в Кировской обл. (Вятлаг), куда прибыл 9 мая 1942 г. Скончался вслед. тяжелых условий жизни и работы, похоронен на кладбище 4-го лагпункта Вятлага.

Определением Синода РПЦ от 6 окт. 2005 г. имя П. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской.

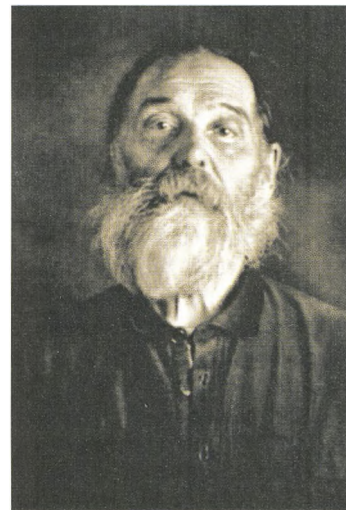
Арх.: Архив УФСБ РФ по Рязанской обл. Д. П–6044. Л. 12–16 об.

Лит.: Помнить поименно: Кн. памяти жертв полит. репрессий жителей Московской обл. М., 2002; ЖНИР: Моск. Доп. Т. 4. С. 12–17; «Моя жизнь — Христос, и смерть — приобретение»: Новомученики и исповедники земли Рязанской, XX в.: Патерик. Рязань, 2012. С. 16–19.

Архим. Дамаскин (Орловский)

ПАВЕЛ Александрович Понятский (20.06.1867, с. Бородино Можайского у. Московской губ. — 15.12.1937, полигон Бутово Московской обл.), сщмч. (пам. 2 дек., в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), свящ. Из семьи священника. Окончил в 1882 г. Звенигородское ДУ. Состоял учителем церковноприходской школы с. Дарны Звенигородского у. (1889), Серпуховского начального уч-ща в Москве (1890–1896). 11 июня 1896 г. определен Московским и Коломенским митр. *Сергием (Ляпидевским)* во диаконы к ц. Вознесения Господня в Можайске. Состоял законоучителем Кукаринской церковноприходской школы (1901–1910), Новосуринской зем-

ской школы (с 1904), Можайского городского муж. приходского уч-ща (с 1911). Член ревизионной комиссии (1909–1915) и член-депронизитель (с 5 дек. 1914) Можайского Ни-



*Сщмч. Павел Понятский, свящ.
Фотография.
Таганская тюрьма. 1937 г.*

колаевского отд-ния Кирилло-Мефодиевского братства. В нач. 20-х гг. XX в. рукоположен во иерея к тому же храму. С февр. 1931 г. проживал в церковной сторожке. Окормлял монашескую общину из числа инокинь закрытых монастырей. Вместе с монахинями по религиозным праздникам обходил соседние деревни. 17 нояб. 1932 г. арестован и заключен в тюрьму в Можайске. Обвинялся в том, что «организовал контрреволюционную антисоветскую группировку из числа бывших монахинь и священников церквей, окружающих г. Можайск, руководил деятельностью данной группировки, направленной против хозяйственных, политических мероприятий советской власти». На допросе заявил: «Считаю, что советская власть — Божие попущение, посланное за грехи людей. От дальнейших суждений в этом направлении отказываюсь. В предъявленном мне обвинении виновным себя не признаю». 16 февр. 1933 г. Особая тройка Полномочного представительства ОГПУ в Московской обл. приговорила П. к ссылке в Казахстан сроком на 3 года. Отправлен отбывать ссылку в Кустанай. 17 янв. 1934 г. досрочно освобожден из ссылки; вернулся в Можайск.

В это время можайский Вознесенский храм был захвачен обновленцами, а затем закрыт. Потеряв место служения, П. жил на иждивении

своих детей. 5 дек. 1937 г. он был вновь арестован. Его заключили в тюрьму в Можайске, затем перевели в Таганскую тюрьму в Москве. П. обвиняли в том, что он «установил свои прежние связи со священниками, прибывшими из ссылки, контрреволюционно настроенными монашками и другим контрреволюционным элементом и систематически всдет контрреволюционную деятельность». Виновным себя не признал. Расстрелян по приговору Особой тройки УНКВД по Московской обл. от 9 дек. 1937 г. и погребен в безвестной общей могиле на полигоне Бутово под Москвой.

Имя П. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской определением Синода РПЦ от 17 авг. 2004 г.

Арх.: ЦГА Москвы. ОХД до 1917 г. Ф. 1371. Оп. 1. Д. 93. Л. 38 об. — 39; Ф. 1462. Оп. 1. Д. 19. Л. 16 об. — 17, 74 об. — 75 об.; ГАРФ. Ф. 10035. Д. П-2736; 9625.

Лит.: ЖНИР: Моск. Доп. Т. 3. С. 252–255.

Архим. Дамаскин (Орловский)

ПАВЕЛ Ильич Попов (13.01.1890, с. Сысои Сапожковского у. Рязанской губ. — 1.06.1938, г. Благовещенск Амурской обл. Дальневосточного края), сщмч. (пам. 19 мая и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), свящ. Из крестьянской семьи. Окончил Рязанскую Троицкую учительскую семинарию, некоторое время пел в церковном хоре. В 1918 г. рукоположен во иерея. С 1934 г. служил в Казанской ц. в с. Панском Козловского (с 1935 Мичуринского) р-на Воронежской обл. (ныне в Тамбовской обл.). 14 сент. 1935 г. П. арестован по обвинению в антисоветской агитации. Содержался в тюрьме в Мичуринске. Не признал себя виновным, отверг показания всех лжесвидетелей. 18 дек. 1935 г. на закрытом заседании выездной сессии спецколлегии Воронежского обл. суда в Мичуринске приговорен к 5 годам лагерей. Отправлен в Дальневосточный ИТЛ. В февр. 1938 г. привлечен к групповому следственному делу вместе с находившимися в лагере священномучениками архиеп. *Онуфрием (Галаюком)*, еп. *Антонием (Панкеевым)*, прот. *Ипполитом Красновским*, священниками *Александром Ерошовым*, *Александром Саульским*, *Василием Ивановым*, *Георгием Богоявленским*, *Максимом Богдановым*, *Митрофаном Вильгельмским*, *Михаилом Дейнекой*, *Николаем Кулаковым*, *Николаем Садовским*,

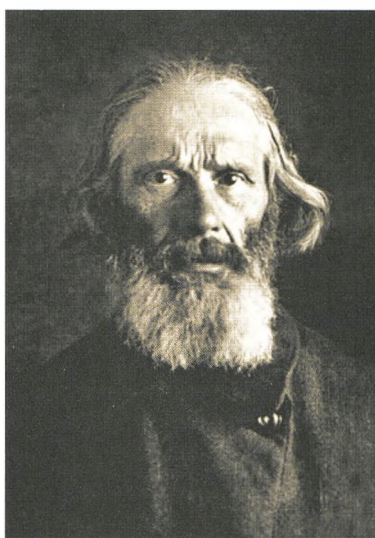
Павлом Бряццевым, псаломщиком мч. *Михаилом Вознесенским* и др. В марте следственных перевели в тюрьму г. Благовещенска. Расстрелян вместе с др. соучениками по приговору Особой тройки УНКВД по Дальневосточному краю от 17 марта 1938 г. Погребен в безвестной общей могиле.

Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: УФСБ РФ по Тамбовской обл. Д. Р-12882; ИЦ МВД РФ по Хабаровскому краю. Д. 20674. Лит.: *Дамаскин*. Кн. 4. С. 202, 219–220; ЖНИР: Май. С. 134, 218–219, 228.

Архим. Дамаскин (Орловский)

ПАВЕЛ Платонович Преображенский (10.12.1882, г. Коломна Московской губ. — 21.10.1937, полигон Бу-



Сщмч. Павел Преображенский, прот. Фотография.

Тюрьма, Дмитров. 1937 г.

тово Московской обл.), сщмч. (нам. 8 окт. и в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), прот. Из семьи диакона, вполсл. священника. Окончил Коломенское ДУ в 1897 г. и Московскую ДС в 1905 г. Был учителем фабричной школы в с. Садки Коломенского у. 22 нояб. 1906 г. назначен псаломщиком московского в честь Рождества Пресв. Богородицы жен. мон-ря. 21 янв. 1907 г. рукоположен во диакона к Рождественскому монастырю с оставлением на псаломщической вакансии. Состоял законоучителем 2-классной школы при Рождественском мон-ре (с 1909), 1-го Крестовского (с окт. 1912) и 7-го Грузинского (с дек. 1912) городских муж. уч-щ. В 1917 г. рукоположен во иерея.

Служил в ц. Рождества Пресв. Богородицы в с. Мишутине Сергиевского у. Московской губ. (ранее в составе Александровского у. Владимирской губ.). Приход был очень бедным, и, чтобы прокормить семью, П. приходилось заниматься крестьянским хозяйством, а зимой — рубить лес и возить на продажу дрова в г. Сергиев (ныне Сергиев Посад). В кон. 1928 г. назначен настоятелем Ильинской ц. в с. Синькове Дмитровского у. Московской губ. Уезжая из Мишутина, П. продал дом, но денег за него не получил: новый владелец дома заявил священнику, что попу денег не полагается. Поэтому жилье в Синькове пришлось снимать. В сер. 30-х гг. XX в. П. был возведен в сан протоиерея. В общении был прост и добросердечен. Прихожане любили своего пастыря и часто обращались к нему за житейским советом или духовной поддержкой.

30 сент. 1937 г. был арестован. Неск. дней находился в отделе милиции с. Рогачёва, затем его отправили под конвоем пешком в тюрьму г. Дмитрова. Ему было предъявлено обвинение в ведении «контрреволюционной агитации, направленной на подрыв мощи советского государства». Виновным себя не признал. Расстрелян по приговору Особой тройки УНКВД по Московской обл. от 19 окт. 1937 г. и погребен в безвестной общей могиле на полигоне Бутово под Москвой.

Имя П. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской определением Синода РПЦ от 27 дек. 2000 г.

Арх.: ЦГА Москвы. ОХД до 1917 г. Ф. 1371. Оп. 1. Д. 62. Л. 8 об. — 9; ГАРФ. Ф. 10035. Д. 20552.

Лит.: ЖНИР: Моск. Сент.—Окт. С. 154–158.

Архим. Дамаскин (Орловский)

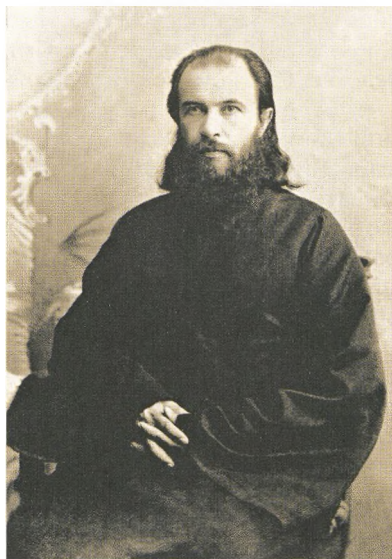
ПАВЕЛ Михайлович Светозаров (21.05.1867, с. Картмазово Судогодского у. Владимирской губ. — 10.05.1922, г. Иваново-Вознесенск (ныне Иваново)), сщмч. (нам. 27 апр., в Соборе Ивановских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), прот. Род. в семье диакона. После учебы в Муромском ДУ поступил в 1881 г. во Владимирскую ДС, которую окончил в 1887 г. В том же году поступил в МДА. В 1891 г. окончил академию и получил ученую степень кандидата богословия за соч. «Семен Денисов как историк раскола». Был

назначен законоучителем в мужскую гимназию в г. Шуе (до 1907). 24 июня 1892 г. обвенчался с Софией Евлампиевной Правдиной, дочерью настоятеля шуйского Воскресенского собора прот. Е. И. Правдина. 2 авг. того же года рукоположен во иерея к шуйскому Воскресенскому собору. Также был учителем (с 1892), а затем законоучителем (с 1907) жен. гимназии. В 1906 г. овдовел, самостоятельно воспитывал оставшихся без матери 8 детей. 8 апр. 1907 г. возведен в сан протоиерея и назначен настоятелем Воскресенского собора в связи с уходом за штат прежнего настоятеля — его тестя прот. Правдина. С 1907 по 1917 г. П. также занимал должности благочинного, председателя Шуйского уездного отделения Владимирского епархиального училищного совета, был представителем духовенства на земских собраниях и в заседаниях Шуйской городской думы (с 1908).

Награждался набедренником (1894), скуфьей (1898), камилавкой (1901), наперсным крестом от Синода (1906), орденами св. Анны 3-й (1911) и 2-й (1916) степени.

После установления советской власти и издания декрета «*Об отделении церкви от государства и школы от церкви*», запрещающего преподавание основ религии в общеобразовательных учреждениях, П. стал проводить уроки Закона Божия в Воскресенском соборе. Он был одним из самых известных священников в Шуе, и представители советской власти сразу же обратили на него внимание. В первый раз П. был арестован в 1919 г. и заключен в тюрьму по обвинению в неподчинении распоряжениям Совнаркома. В 1921 г. он был снова арестован и содержался неск. месяцев в шуйской тюрьме как политически неблагонадежный в связи с Кронштадтским восстанием. Неоднократно его арестовывали на короткие сроки за провокаты.

7 марта 1922 г., после начала в стране антирелиг. кампании по *изъятию церковных ценностей*, в Воскресенский собор впервые явились члены уездной Шуйской комиссии по учету и сосредоточению церковных ценностей. 11 марта П. получил офиц. извещение от комиссии, в котором говорилось, что она приступит к работе в соборе 13 марта в 11 ч. утра и приглашает представителей



Сцмч. Павел Светозаров, прот.
Фотография. Нач. XX в.

прихода к участию в составлении описи церковных ценностей. В воскресенье, 12 марта, в 7 ч. вечера, состоялось собрание верующих для избрания представителей от прихожан в уездную комиссию по церковным ценностям. Собрание проходило под надзором начальника уездной милиции, его помощника и милицейского агента. На собрании П. сказал, что сам он отдавать имеющие богослужебное значение церковные предметы не будет, т. к. это святотатство и нарушение церковных канонов, но при изъятии ценностей правительственной комиссией сопротивления оказывать не намерен. 13 марта служба закончилась в 11 ч. утра. Прихожан в соборе было немного, но к 12 ч. люди стали прибывать, и, когда явились члены комиссии, храм был заполнен. Члены комиссии не смогли провести опись и изъятие ценностей; они удалились, сообщив, что придут в следующий раз 15 марта. Представителей прихода, избранных в комиссию по церковным ценностям, тем же вечером вызвали к начальнику уездной милиции. Здесь им объявили, что все они несут ответственность за то, что после службы в храме остался народ; им было приказано впредь храм после богослужения запиравать, а ключи отдавать на хранение кому-нибудь из служащих церкви. Представителям прихода было объявлено, что 15 марта комиссия вопреки назначенному ранее в собор не придет и о ее приходе заранее объявлено не будет. Вечером 13 марта состоялось

экстренное собрание президиума уездного исполкома, на котором было решено «восстановить чрезвычайные меры, связанные с военным положением, на котором губерния объявляется постановлением ВЦИКа от 12 мая 1920 г., а потому: 1) Воспретить всякие публичные незаконные собрания как в городе, так и в уезде; 2) Лиц, способствующих и подстрекающих к беспорядкам... немедленно арестовывать и предавать суду Ревтрибунала; 3) Все настоящие дела должны рассматриваться без промедления; 4) Начальнику гарнизона и начальнику милиции... к лицам, нарушающим установленный порядок... применять решительные меры вплоть до применения оружия». Это постановление уездных советских властей определило дальнейшие события в Шуе.

В среду 15 марта у Воскресенского собора на площади с утра стал собираться народ, в основном женщины. Перед приходом членов комиссии по церковным ценностям милиция получила приказ разогнать собравшуюся у собора толпу. Для этого было послано 8 конных милиционеров. Они стали разгонять собравшихся нагайками, однако люди не расходились: некоторые начали выламывать из плетня колья, чтобы обороняться, из толпы полетели в милиционеров поленья. Начальник милиции послал за подкреплением. Присланные к собору 14 вооруженных красноармейцев попытались разогнать толпу, но тоже потерпели неудачу. Люди требовали, чтобы милиционеры и красноармейцы отошли от собора. Вскоре к собору подъехали 2 автомобиля частей особого назначения с пулеметами, был открыт огонь. Стреляли сначала по верху голов, а потом и по людям. Были убиты мученики *Николай Малков, Авксентий Калашиников, Сергей Мефодиев* и мц. *Анастасия*; многих ранили. Увидев падающих от выстрелов, народ стал разбегаться. Между тем служба в храме подходила к концу. Помня, что власти обещали не производить изъятия 15 марта, П. вышел на амвон и сказал: «Никакой комиссии сегодня не будет, вы можете спокойно разойтись по домам». Выступили и представители комиссии по церковным ценностям из прихожан, уговаривая всех разойтись. Но после произошедшего у стен храма никто не верил,

что изъятия не будет. В храме собралось больше 300 молящихся. П. вышел из храма и пошел к своему дому, находившемуся на соборной площади. К тому времени толпу перед храмом уже разогнали. Тела убитых положили на паперть собора и никого к ним не допускали. Свящ. Николай Широкогоров отслужил по просьбе прихожан молебен Божией Матери, свт. Николаю Чудотворцу и мч. Иоанну Воину, а затем прихожане — члены комиссии по церковным ценностям — попросили людей разойтись. Трупы были увезены, раненых доставили в больницу. Изъятие церковных ценностей в этот день не производилось. Со стороны верующих пострадали 22 чел., из них 4 были убиты. Из красноармейцев ни один не был убит или тяжело ранен. 17 марта П. вызвали для допроса к уездному уполномоченному ГПУ, где он был арестован.

19 марта 1922 г. В. И. Ленин в связи с событиями в Шуе обратился с директивным письмом в Политбюро ЦК РКП(б), в котором потребовал жестких карательных действий в отношении правосл. духовенства. Ленин предложил послать в Шую представителя центральной власти для проведения массовых арестов по обвинению в сопротивлении изъятию церковных ценностей, после чего дать «детальную директиву судебным властям... чтобы процесс против шуйских мятежников, сопротивляющихся помощи голодающим, был проведен с максимальной быстротой и закончился не иначе, как расстрелом очень большого числа самых влиятельных и опасных черносотенцев г. Шуи, а по возможности также и не только этого города, а и Москвы и нескольких других духовных центров... Чем большее число представителей реакционной буржуазии и реакционного духовенства удастся нам по этому поводу расстрелять, тем лучше» (Политбюро и Церковь. Кн. 1. С. 143). На заседании Политбюро 20 марта 1922 г. при участии Л. Б. Каменева, И. В. Сталина, В. М. Молотова, Л. Д. Троцкого, А. Д. Цюрупы и А. И. Рыкова было принято решение поддержать предложения Ленина. В тот же день в Шую была отправлена следственная комиссия во главе с членом ВЦИК П. Г. Сидовичем. 23 марта комиссия составила заключение о происшедшем, признав действия местных властей против собрав-

шейся у храма толпы «правильными, но недостаточно энергичными». Следственная комиссия предложила «губернии и уездным властям принять меры к тщательным расследованиям... дело передать для окончательного разбора и примерного наказания в Ревтрибунал». Проведение «расследования» было возложено на Иваново-Вознесенский губотдел ГПУ.

Следствие с самого начала стремилось доказать наличие в Шуе заговора священнослужителей, которые имели своей целью организовать сопротивление изъятию церковных ценностей и вызвать народное восстание. После многочисленных допросов членов уездной администрации и рабочих шуйской мануфактуры было установлено, что никакого заговора в Шуе не существовало, тем не менее подготовка к открытому судебному процессу, к которому придавалось большое пропагандистское значение, была продолжена. Вместе с П. по следственному делу о сопротивлении изъятию церковных ценностей проходили шуйские священники сцмч. *Иоанн Рождественский*, Иоанн Лавров, Александр Смелячков (священники Лавров и Смелячков были впоследствии освобождены, когда полностью признали за советской властью правоту изъятия церковных ценностей и заявили, что церковные каноны, оценивающие такие изъятия как святотатство, им неизвестны), староста Воскресенского собора Александр Парамонов и еще 20 мирян, в т. ч. мч. *Петр Языков*. После окончания следствия к суду были привлечены 19 чел. Подсудимые были доставлены в губ. центр — г. Иваново-Вознесенск, где состоялся *Шуйский процесс*. Судебные заседания выездной сессии Верховного ревтрибунала ВЦИК в составе зам. председателя Верховного ревтрибунала А. В. Галкина, члена Верховного ревтрибунала Н. М. Немцова, председателя Иваново-Вознесенского губ. ревтрибунала С. Ф. Павлова и обвинителя И. А. Смирнова проходили в здании местного театра с 21 по 25 апр. 1922 г.

Во время судебного процесса П. отказался признать себя виновным, сказав, что не препятствовал изъятию. Суд настойчиво пытался узнать, получал ли П. инструкции от своего епархиального начальства и считает ли для себя обязательны-

ми распоряжения патриарха. В ответ П. заявил: «Никаких инструкций от своего непосредственного начальства я не получал. Послания главы Церкви Патриарха Тихона считаю обязательными для исполнения. Мне было ясно, что ценности отдавать нужно, но я не мог их передавать своими руками. Могут брать — мы препятствовать не будем, но отдавать их своими руками мы не должны». Согласно оглашенному 25 апр. 1922 г. в 18 ч. 15 мин. приговору, П. вместе со свящ. Иоанном Рождественским и с мирянином Петром Языковым был приговорен к расстрелу. Немедленно шуйскими верующими было послано ходатайство во ВЦИК о помиловании осужденных. Рассмотрев дело, Президиум ВЦИК принял решение о помиловании приговоренных к расстрелу по Шуйскому делу. Председатель ВЦИК М. И. Калинин обратился за разрешением на помилование в Политбюро. 2 мая Сталин распорядился опросить членов Политбюро относительно предложения о помиловании. Каменев, Рыков и М. П. Томский высказались за помилование, Ленин, Троцкий, Сталин и Молотов проголосовали за расстрел. 4 мая на заседании Политбюро смертный приговор был официально утвержден. На следующий день Президиум ВЦИК в соответствии с распоряжением Политбюро утвердил приговоры.

10 мая председатель Иваново-Вознесенского ревтрибунала Павлов отправил телеграмму председателю Верховного ревтрибунала Н. В. Крыленко: «Приговор над Светозаровым, Языковым, Рождественским приведен в исполнение 10 мая 1922 г. в 2 часа утра». Предположительно местом расстрела стала окраина г. Иваново-Вознесенска близ городской Дмитровской тюрьмы, где содержались приговоренные. По одним данным, расстрелянных похоронили в общей безымянной могиле на месте казни, по другим — на пустыре за 1-й городской больницей.

П. вместе с др. Шуйскими мучениками был прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: НИОР РГБ. Ф. 172. Карт. 373. Ед. хр. 5865; ГАИО. Ф. 858. Оп. 2. Д. 15; ГАРФ. Ф. Р-1005. Оп. 1. Д. 377. Т. 1; ГАВО. Ф. 454. Оп. 1. Д. 455; Ф. 556. Оп. 109. Д. 378, 613; РГАСНИ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 48; АПРФ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 24.

Лит.: *Баделин В. И.* Золото Церкви. Иваново, 1995; *Дамаскин.* Кн. 2. С. 37–53; *он же* (Ла-

маски (Орловский), архим.). Новомученики и исповедники Иваново-Вознесенские. М., 2018; Подитбюро и Церковь. Кн. 1. С. 120–121, 140–144; Кн. 2. С. 10–11; Петров С. Г. Изъятие ценностей Рус. Церкви в 1922 г. // Гуманитарные науки в Сибири. 2001. № 2. С. 15–19; Иерей Шуйского у. Владимирской губ. (XIX в. — 1918 г.): Ист.-генеалогич. справ. Иваново, 2003; ЖНИР. Апр. С. 267–288; Ставровский Е. С. Святые земли Шуйской. М., 2007. С. 60–64.

Архим. Дамаскин (Орловский)

ПАВЕЛ Федорович Смирнов (6.12.1877, с. Тишиково Серпуховского у. Московской губ. — 1.03.1938, близ г. Мариинска Новосибирской (ныне Кемеровской) обл.), сщмч. (пам. 22 февр., в Соборе Кемеровских святых, в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), прот. Из семьи священника. После учебы в Перервинском ДУ поступил в 1893 г. в МДС, которую окончил в 1899 г. Был учителем школы в с. Ст. Ям Подольского у., затем в с. Никитском того же уезда. 22 янв. 1902 г. рукоположен во иерея к Ильинскому храму с. Ильинского-Скульева Серпуховского у. Также преподавал Закон Божий в местной школе (до 1918). В 1914 г. его стараниями было построено новое школьное здание. В 1924 г. возведен в сан протоиерея. Был назначен благочинным.

Награждался набедренником (1906), скуфьей, камилавкой, наперсным крестом (1921), крестом с украшениями (1927).

В 1929 г. арестован за проведение пасхальных служб в домах крестьян соседних деревень, входивших в состав Ильинского прихода. Приговорен к 6 месяцам принудительных работ. В марте 1930 г., когда П. отбывал срок отработки в г. Кашире Московской обл., его семья в Ильинском-Скульева была раскулачена; у нее отобрали дом и все имущество. Решением местных властей была закрыта Ильинская ц., однако верующие собирали подпольно под хатайством об открытии храма. В апр. того же года вышестоящие гос. власти отменили решение о закрытии Ильинского храма. Когда П. вернулся в Ильинское-Скульево, он возобновил священническое служение, ему был возвращен дом (но имущество оказалось разграблено). 15 авг. 1930 г. в доме священника провели обыск, П. и его жена были арестованы за «ведение антисоветской агитации против колхозов, собрание нелегальных со-



Сщмч. Павел Смирнов.
Икона. 10-е гг. XXI в.
(ц. прор. Ильи в с. Ильинском
Домодедовского р-на)

браций и организацию массовых выступлений верующих за открытие церкви». П. отказался признать себя виновным. 18 авг. П. и его жену перевели в тюрьму в Серпухове. 25 сент. того же года они были приговорены Особой тройкой Полномочного представительства ОГПУ в Московской обл. к 3 годам ссылки в Казахстан. Отбывали срок ссылки в г. Семипалатинске (ныне Семей). После ссылки П. проживал 4 месяца в Кашире, где случайно встретился со знакомым ему свящ. Голубевым, к-рый в то время был переведен из с. Карачарова (ныне Волоколамского р-на Московской обл.) на новое место служения. Свящ. Голубев посоветовал П. обратиться к Волоколамскому еп. Иоанну (Широкову) с просьбой о назначении на освободившуюся священническую должность в Карачарове. 8 марта 1934 г. П. был назначен настоятелем карачаровской Никольской ц.

29 нояб. 1937 г. вновь арестован по обвинению в контрреволюционной агитации. На следующий день его доставили в тюрьму в Можайске. На допросе не признал себя виновным, отказался давать показания против знакомых ему священнослужителей и прихожан. 7 дек. того же года приговорен Особой тройкой УНКВД по Московской обл. к 10 го-

дам исправительно-трудовых лагерей. Был отправлен в Мариинское отделение Сибирского ИТЛ, где вскоре скончался от тифа. Похоронен в безвестной могиле. Имя П. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской определением Синода РПЦ от 22 февр. 2001 г. Арх.: ЦГА Москвы. Ф. 203. Оп. 763. Д. 77; Ф. 234. Оп. 1. Д. 2049, 2095, 2116; Ф. 203. Оп. 763. Д. 77; ЦГАМО. Ф. 66. Оп. 11. Д. 235; Оп. 25. Д. 130, 190; Ф. 2458. Оп. 1. Д. 57; ГАРФ. Ф. 10035. Д. П-46693, П-18808. Лит.: ЖНИР: Моск. Янв.—май. С. 141–142; ЖНИР. Февр. С. 316–321.

Архим. Дамаскин (Орловский)

ПАВЕЛ Петрович Соколов (2.03.1874, Калужская губ. — сент. 1918, г. Кунгур Пермской губ.), сщмч. (пам. 7 июня, в Соборе Пермских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), свящ. Из семьи потомственных священнослужителей. После учебы в Мещовском ДУ поступил в 1889 г. в Калужскую ДС, к-рую окончил по 2-му разряду в 1896 г. Был назначен законоучителем в народную школу с. Давыдова Медынского у. Калужской губ. В 1897 г. переведен законоучителем второклассной церковно-учительской школы в г. Красноуфимск Пермской губ. 30 янв. 1900 г. рукоположен во иерея. Назначен на должность 3-го священника в храм во имя св. апостолов Петра и Павла пос. Нязепетровский Завод Красноуфимского у. (ныне г. Нязепетровск Челябинской обл.). 13 янв. 1903 г. переведен на должность 2-го священника той же церкви. 31 дек. 1903 г. назначен настоятелем нязепетровского Петропавловского храма. Совмещал священническое служение с преподаванием Закона Божия в 2-классном народном и 4-классном городском уч-щах Нязепетровского Завода; был заведующим Нязепетровской (с янв. 1903), Майчагинской и Гривенской (с окт. 1910) церковноприходскими школами. Избирался кандидатом в члены совета 3-го благочиннического округа г. Красноуфимска, членом комиссии по ревизии денежной части. 7 июня 1911 г. переведен в г. Кунгур настоятелем храма в честь Тихвинской иконы Божией Матери. Был помощником благочинного городских церквей. Преподавал Закон Божий в кунгурских жен. гимназии и реальном уч-ще; был заведующим 2-классной Успенской церковноприходской школой. Состоял питателем членом

и делопроизводителем Кунгурского уездного отделения Епархиального училищного совета. Избирался кандидатом в депутаты на епархиальные съезды.

Награждался набедренником (22 марта 1903), скуфьей (19 мая 1909), камилавкой (6 мая 1912), наперсным крестом от Синода (29 июня 1917).

Казнен в Кунгуре в сент. 1918 г. во время массовых репрессий после объявления в стране красного террора. Похоронен предположительно вместе с др. казненными в братской могиле у Тихвинского храма.

Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Память празднуется 7 июня, в день памяти сщмч. *Андроника (Никольского)*, архиеп. Пермского.

Лит.: Пермские Ев. 1919. № 1. С. 14; *Дамаскин*. Кн. 2. С. 113; ЖНИР. Июнь. С. 188.

ПАВЕЛ Дмитриевич Успенский (23.05.1888, с. Чернево Московского у. и губ. (ныне в черте г. Красногорска Московской обл.) — 4.07.1938, полигон Бутово, Московская обл.), сщмч. (пам. 21 июня, в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), свящ. Из семьи священника. После учебы в Перервинском ДУ поступил в 1904 г. в Московскую ДС, к-рую окончил в 1911 г. В 1911–1913 гг. был учителем в церковноприходской школе с. Каменка Богородского у. Московской губ. (ныне в черте г. Электроугли). 15 дек. 1913 г. рукоположен Можайским еп. *Василием (Преображенским)* во диакона, 20 дек. — во иерея к Троицкому храму с. Сапронова (ныне дер. Сафроново) Серпуховского у. Московской губ. на место ушедшего на покой тестя. В 1929 г. награжден наперсным крестом.

В 1930 г. Троицкая ц. была закрыта, после чего П. был переведен священником в Воскресенскую ц. с. Васильева Коломенского р-на Московской обл. В 1932 г. была закрыта и васильевская Воскресенская ц. П. сменил за год неск. приходов Московской епархии. Он служил священником в Троицкой ц. с. Чашникова Солнечногорского р-на, затем в Космодамианской ц. с. Болшева Мытищинского р-на, в храме в честь иконы Божией Матери «Животворящий Источник» в с. Царицыне (ныне в черте Москвы). В 1933 г. назначен священником храма во имя арх. Ми-

хаила с. Нехорошева Серпуховского р-на Московской обл., проживал в соседнем с. Сьянове. 23 июня 1936 г., после того как власти закрыли храм в Нехорошеве, П. был назначен священником в храм Рождества Пресв. Богородицы с. Рудня (ныне дер. Рудне-Никитское) Куровского р-на Московской обл. Вскоре был закрыт и этот храм. П. вернулся в с. Сапроново, где проводил богослужения и исполнял требы в домах крестьян.

19 марта 1938 г. арестован, заключен в тюрьму в г. Кашире. П. были предъявлены обвинения в «контрреволюционной деятельности, провоцировании слухов о скором начале войны и падении Советской власти, распространении контрреволюционной клеветы, направленной к возбуждению недовольства против Советской власти». Отказался давать показания, на все вопросы следователя отвечал, что не признаёт себя виновным. 8 июня 1938 г. приговорен Особой тройкой УНКВД по Московской обл. к высшей мере наказания. После вынесения приговора переведен в Москву в Таганскую тюрьму. Расстрелян и похоронен в общей безвестной могиле на полигоне Бутово под Москвой.

Прославлен Архиерейским юбилейным Собором 2000 г.

Арх.: ЦГА Москвы. Ф. 1371. Оп. 1. Д. 48; ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-41556.

Лит.: ЖНИР: Моск. Июнь–авг. С. 70–71; ЖНИР. Июнь. С. 386–388.

Архим. Дамаскин (Орловский)

ПАВЕЛ Никитич Успенский (21.01.1874, с. Романово при оз. Вахутинском Переславского у. Владимирской губ. — 30.01.1938), сщмч. (пам. 17 янв., в Соборе Ростово-Ярославских святых, в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), свящ. В 1888 г. окончил по 1-му разряду Переславское ДУ, после чего поступил во Владимирскую ДС, к-рую окончил по 1-му разряду в 1894 г. Служил учителем в школе с. Каринское Александровского у. и прислуживал алтарником в храме в честь иконы Божией Матери «Тихвинская» в с. Романово, где настоятельствовал его отец. 22 мая 1897 г. рукоположен во иерея к Тихвинскому храму на место скончавшегося отца. Впосл. был переведен в храм во имя свт. Николая с. Вашка Петровского р-на Ивановской промышленной (с 1936 Ярославской) обл. 30 сент. 1936 г. назначен священником храма

в честь Покрова Пресв. Богородицы с. Соломидина Переславского р-на Ярославской обл. 17 окт. 1937 г. арестован по обвинению в участии в «антисоветской церковно-монархической организации». Не признал себя виновным. Особой тройкой УНКВД по Ярославской обл. приговорен к 8 годам исправительно-трудовых лагерей. Вскоре скончался в заключении, место погребения неизвестно.

Имя П. внесено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской определением Синода РПЦ от 17 июля 2001 г.

Арх.: ГАЯО. Ф. Р-3698. Оп. 2. Д. С-11561.

Лит.: ЖНИР. Янв. С. 144–145.

Архим. Дамаскин (Орловский)

ПАВЕЛ Иванович Фаворитов (13.12.1883, с. Осенево Мышкинского у. Ярославской губ. — 29.12.1937, г. Кашин Калининской (ныне Твер-



Сщмч. Павел Фаворитов. Фотография. 10-е гг. XX в.

ской) обл.), сщмч. (пам. 16 дек. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), свящ. Из семьи священника. После окончания Ярославской ДС в 1906 г. поступил в МДА. Прослушал полный курс академии, но не представил выпускного кандидатского сочинения. 9 июля 1910 г. выпущен из МДА со званием действительного студента. 19 авг. того же года назначен помощником инспектора Красноярской ДС. 27 авг. 1915 г. переведен на должность помощника смотрителя Соликамского ДУ в Пермской губ. 6 окт. того же года по представлению в МДА кандидатского сочинения удостоен ученой степени кандидата богословия.

13 нояб. 1915 г. рукоположен Пермским и Соликамским еп. сщмч. *Анд-*

ропиком (Никольским; в посл. архиепископ) во диакона, 14 нояб. того же года — во иерея. С 12 янв. по 27 марта 1916 г. и с 1 сент. 1916 по 18 янв. 1917 г. служил преподавателем гражданской и церковной истории в Соликамском ДУ. С 23 мая по 28 июня 1917 г. временно исполнял там же обязанности смотрителя. 28 сент. 1918 г. Соликамским еп. сщмч. *Феофаном (Ильменским)* назначен временным священником к Спасской ц. Соликамска. 14 февр. 1919 г. назначен настоятелем Спасской ц.

Был награжден орденом св. Станислава 3-й степени (1915), набедренником и скуфьей (1917).

Предположительно с 1923 г. служил священником храма в честь Рождества Христова в с. Прилуки Мышкинского у. Ярославской губ. (с янв. 1929 — Ивановской промышленной обл.). В кон. окт. 1929 г. был арестован вместе с псаломщиком Невским и 12 прихожанами по обвинению в антисоветской деятельности. Содержался 3 месяца в тюрьме г. Углича. 9 февр. 1930 г. переведен в исправительно-трудовой дом г. Рыбинска Ивановской промышленной обл. Освобожден 26 мая 1930 г. К тому времени Христорождественский храм в Прилуках был закрыт. П. перешел служить священником в г. Калязин Московской (с 1935 Калининской) обл. В 1936 г. был привлечен к уголовной ответственности по обвинению в «присвоении себе религиозных или церковными организациями административных, судебных или иных судебно-правовых функций и прав юридических лиц» (обвинение по данной статье предполагало кратковременный арест или денежный штраф). В 1937 г. служил 2-м священником в храме в честь Успения Пресв. Богородицы с. Константинова Калязинского р-на Калининской обл. 21 дек. 1937 г. арестован вместе с настоятелем Успенского храма священ. сщмч. *Илией Чердеевым* по обвинению в контрреволюционной агитации. Был заключен в тюрьму в г. Кашине Калининской обл. Виновным себя не признал. Расстрелян вместе со священ. Илией по приговору Особой тройки УНКВД по Калининской обл. от 27 дек. 1937 г. Похоронен в безвестной могиле.

Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: ГА Пермского края. Ф. 540. Оп. 1. Д. 7. Л. 59 об. — 60 об.; Архив УФСБ РФ по Тверской обл. Д. 21862—С.

Лит.: Книга памяти жертв полит. репрессий Калининской обл.: Мартиролог, 1937—1938. Тверь: 2000. Т. 1. С. 443; Жития Калязинских святых / Сост.: С. В. Кустов. Тверь, 2002. С. 94.

ПАВЕЛ Иванович Фелицын (28.02.1894, с. Карпово Дмитровского у. Московской губ. — 17.01.1941), сщмч. (пам. 4 янв. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), священник. Из семьи священника. После учебы в Дмитровском ДУ поступил в 1910 г. в Московское городское ремесленное училище им. Григория Шелапутина на Калужской ул., к-рое окончил в 1914 г. В том же году стал псаломщиком Воскресенского храма в родном с. Карпове, где до ухода в 1913 г. за штат настоятельством его отец, а с того времени шурин священ. И. В. Лавров. В 1915 г. призван на военную службу во время первой мировой войны. В 1916 г. попал в плен, находился в лагере для военнопленных в Австро-Венгрии до 1918 г. По возвращении из плена вновь занял должность псаломщика в храме с. Карпова. 15 нояб. 1920 г. рукоположен Дмитровским еп. сщмч. *Серафимом (Звездинским)* во диакона к карповской Воскресенской ц. В 1923 г. рукоположен во иерея, назначен священником Николаевской ц. с. Горки Дмитровского у.

4 апр. 1931 г. переведен священником в московский храм в честь Положения ризы Пресв. Богородицы во Влахерне в Леонове. Не имел семьи и проживал в церковном доме, где жил весь причт Ризоположенского храма. 15 нояб. 1937 г. арестован вместе с др. священно- и церковнослужителями, жившими в Леонове; заключен в Таганскую тюрьму. Обвинялся в антисоветской агитации и участии в контрреволюционных собраниях. Не признал себя виновным. 5 дек. 1937 г. приговорен Особой тройкой УНКВД по Московской обл. к 10 годам исправительно-трудовых лагерей. Скончался в заключении, погребен в безвестной могиле.

Имя П. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской определением Синода РПЦ от 17 июля 2001 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. П-30358; ЦГА Москвы. Ф. 151. Оп. 1. Д. 56; Ф. 203. Оп. 780. Д. 2153.

Лит.: ЖНИР: Моск. Янв.—май. С. 14—15; ЖНИР Янв. С. 49—51; *Денисов М. Е.* К биографии сщмч. Павла Фелицына (1894—1941) // Современные тенденции развития науки и технологий. Белгород, 2016. № 8—3. С. 90—92.

Архим. Дамаскин (Орловский)

ПАВЕЛ Иванович Фокин (1881, Пермская губ. — 9.09.1918, г. Алапавск Верхотурского у. Пермской губ. (ныне Свердловской обл.)), сщмч. (пам. 27 авг., в Соборе Екатеринбургских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), священник. Из семьи диакона. Окончил 2 класса Пермской ДС. В 1900 г. определен псаломщиком к Воскресенской ц. с. Частые Оханского у. (ныне Частинского р-на Пермского края), также преподавал церковное пение в церковноприходской школе



Сщмч. Павел Фокин с семьей. Фотография. 10-е гг. XX в.

дер. Ерзовки, относившейся к Частинскому приходу. В марте 1902 г. переведен к Крестовоздвиженской ц. в с. Сергинском Пермского у. и губ. (ныне Серга Кунгурского р-на Пермского края). Преподавал пение в церковноприходской школе и Закон Божий в Сергинском народном уч-ще. 26 янв. 1905 г. рукоположен во диакона. В марте 1906 г. переведен к Успенской ц. г. Кунгура Пермской губ., преподавал пение в церковноприходской школе. Некоторое время был законоучителем в 1-м приходском жен. уч-ще. В 1908 г. переведен к Тихвинской ц. Кунгура. В дек. того же года переехал в Пермь и был определен к Воскресенской ц. Преподавал Закон Божий в жен. вечерних классах, а затем в Стефановской 2-классной церковноприходской школе. В марте 1912 г. перешел в Екатеринбургскую епархию, был назначен к Екатеринбургскому собору г. Екатеринбурга Пермской губ. 12 дек. того же года рукоположен во иерея и определен в Сретenskую ц. с. Мурзинского Верхотурского у. (ныне Мурзинка Горноуральского

городского окр. Свердловской обл.). П. совершал служение ревностно и активно: произносил проповеди, лично беседовал с прихожанами. За свои усердные труды пользовался доверием и любовью окружающих.

В июне 1918 г. власти запретили П. «всяческую агитацию», священник дал подписку о том, что обязуется не произносить проповеди против советской власти. Летом того же года в уезде началась мобилизация в Красную Армию. Все муж. население Мурзинского отказалось идти на военную службу. После этого из г. Н. Тагил в село был направлен карательный отряд во главе с комиссаром М. Чугуновым. Взяв с крестьян контрибуцию в размере 10 тыс. р., Чугунов приказал арестовать П. и с ним 17 мужчин, подлежащих мобилизации. Они были направлены в г. Алапаевск и в ночь на 9 сент. расстреляны близ железнодорожной ст. Алапаевск.

Определением Синода РПЦ от 17 июля 2002 г. имя П. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской.

Арх.: ГА Пермского края. Ф. 108. Оп. 1. Д. 10; ГА Свердловской обл. Ф. 612. Оп. 2. Д. 10; ГААОСО. Ф. Р-1. Оп. 2. Д. 16854. Л. 50; Воспоминания В. П. Денисовой; воспоминания В. Н. Фокина // Архив Александро-Невского Ново-Тихвинского жен. мон-ря. Лит.: Кривошеков И. Я. Словарь Верхотурского у. Пермской губ. с общим ист.-экон. очерком и прил. карты уезда в границах по адм. делению России в 1734 г. Пермь, 1910; Перемены по службе // Екатеринбургские ЕВ. 1912. № 13. С. 164; № 51. С. 592; Справ. книжка Екатеринбургской епархии на 1915 год. Екат., 1915; [Некролог] // Изв. Екатеринбургской Церкви. 1918. № 16. С. 306; Село Мурзинское Верхотурского у. // Уральская жизнь. 1918. № 190, 20 окт. С. 3–4; Волков В. На путях отступления большевиков: Алапаевский завод // Там же. № 191, 22 окт. С. 2; Лепихина З. Я. Кунгур православный. Пермь, 2007; Жития святых Екатеринбургской епархии. Екат., 2008; Аликин М. Г. Золотые купола Перми: Соборы. Церкви. Часовни. Пермь, 2013.

Н. Л. Стукова

ПАВЕЛ Иванович Чернышёв (29.10.1861, с. Новое Камышловского у. Пермской губ. — 20.07.1918, г. Екатеринбург Пермской губ.), сщмч. (нам. 7 июля и в Соборе Екатеринбургских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), свящ. Из семьи потомственного священника. В 1879 г. окончил по 2-му разряду Екатеринбургское ДУ и в том же году поступил в Пермскую ДС. В 1883 г. перевелся в Уфимскую ДС, к-рую окончил в 1885 г. После окончания семинарии

служил надзирателем в Екатеринбургском ДУ. 12 июня 1886 г. епископом Екатеринбургским и Ирбитским Нафанаилом (Леандровым) рукоположен во иерея к храму вмч. Георгия Победоносца дер. Тамакульской Шадринского у. Пермской губ. (ныне село Далматовского р-на Курганской обл.). В 1891 г. переведен в Михаило-Архангельскую ц. Ревдинского завода Екатеринбургского у. Пермской губ. (ныне г. Ревда Свердловской обл.). Преподавал в церковно-приходской школе. С 1892 г. служил духовным следователем по 2-му окр. Екатеринбургского у. В марте 1895 г. переведен в Успенскую ц. Уткинского завода Екатеринбургского у. (ныне пос. Новоуткинский городского окр. Первоуральск Свердловской обл.). 30 окт. того же года освобожден от должности духовного следователя. Во время служения П. число прихожан Успенской ц. достигало 3 тыс. чел. Он был любителем церковного искусства, занимался украшением храма. В 1900 г. деревянная храмовая ограда была заменена узорчатой металлической с мраморными столбами. В 1913 г. благодаря усердию П. прихожане собрали на благоустройство церкви 2 тыс. р. На эти средства здание было отремонтировано и украшено внутри живописными изображениями и орнаментами. П. также организовал при храме народный хор из детей местных крестьян. Одновременно он был заведующим школой грамоты в близлежащей дер. Крылосовой Екатеринбургского у. и законоучителем в ней, преподавал Закон Божий в 2 уч-щах, расположенных в Уткинском заводе. В 1908 г. овдовел. В 1910 г. избран катехизатором 2-го благочиннического округа, в 1915 г. избран благочинным того же округа. Награждался набадренником (1894), камилавкой (1904), наперсным крестом (1909).

В июне 1918 г., во время мобилизации на Уткинском заводе, по решению местных советских властей были арестованы «антибольшевистские деятели», среди к-рых — П. с сыном Николаем и зятем Г. Н. Армишевым. Они были отвезены в Екатеринбург и заключены в гостиницу «Американские номера». Через неделю их отпустили; они вернулись в с. Уткинский завод. Во время наступления поднявшегося восстания против большевиков Чехословацкого корпуса на Екатеринбург П., его

сын и зять вновь были арестованы и доставлены в город. 20 июля 1918 г. отряду красноармейцев был отдан приказ об отправке арестованных на окопные работы под с. Арамильским Екатеринбургского у., при этом была дана секретная инструкция о расстреле. По дороге арестованных расстреляли. П. был убит сразу, его сын Николай и еще один арестованный смогли бежать. 25 июля Екатеринбург был занят частями Чехословацкого корпуса и белогвардейцев. Останки П. и др. казненных были обнаружены через месяц после расстрела. 24 авг. того же года они были перенесены и похоронены на кладбище *екатеринбургского в честь Тихвинской иконы Божией Матери (Новотихвинского) женского монастыря* в общей могиле; многочисленную процессию возглавило духовенство. После занятия Екатеринбурга частями Красной Армии в июле 1919 г. некрополь вокруг Александро-Невского собора Новотихвинского монастыря был разрушен, место захоронения П. утрачено.

Определением Синода РПЦ от 17 июля 2002 г. имя П. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской.

Арх.: Архив УФСБ РФ по Челябинской обл. Д. П-4543; РГВИА. Ф. 176. Оп. 3. Д. 102. Л. 14–15; ГА Пермского края. Ф. 198. Оп. 1. Д. 207; ГА Свердловской обл. Ф. 6. Оп. 2. Д. 611, 644; Оп. 3. Д. 552; Оп. 4. Д. 2, 43, 81, 164; Оп. 18. Д. 474; Ф. 252. Оп. 1. Д. 71; Ф. Р-25. Оп. 1. Д. 182; ГААОСО. Ф. Р-1. Оп. 2. Д. 15835. Л. 50; ГА Курганской обл. Ф. 237. Оп. 79. Д. 177; Архив Александро-Невского Новотихвинского мон-ря; Личный архив Н. С. Кременевой. Ист.: О служебных переменах по Епархиальному ведомству // Екатеринбургские ЕВ. 1886. № 1/2. С. 9; Перемены в епархии // Там же. № 16. С. 331; Епарх. известия // Там же. 1892. № 45. С. 1173; Перемены по службе // Там же. 1895. № 13/14. С. 356; № 47. С. 1292; Распоряжения епарх. начальства // Там же. 1905. № 17. С. 417; Определения Екатеринбургского епарх. начальства // Там же. 1910. № 43. С. 636.

Лит.: Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екат., 1902; Справ. книжка Екатеринбургской епархии на 1904 г. Екат., 1904; То же, на 1915 г. Екат., 1915; *Верхолапцев В. С.* Город Пермь, его прошлое и настоящее: (Краткий ист.-стат. очерк). Пермь, 1913; Жертвы большевиков // Уральская жизнь. 1918. № 127, 2 авг.; Литургия и крестный ход // Зауральский край. 1918. № 66, 18 окт.; *Аничков В. П.* Екатеринбург — Владивосток: (1917–1922). М., 1998; *Лавринов В., прот.* Екатеринбургская епархия: События. Люди. Храмы. Екат., 2001; *Нечаев М. Г.* Церковь на Урале в период великих потрясений: 1917–1922. Пермь, 2004; *Кручинин А. М.* Падение красного Екатеринбурга: Военно-ист. очерк о событиях на Ср. Урале и в Зауралье с 13 июля по 12 авг. 1918 г. Екат., 2005; Жития святых Екатеринбургской епархии. Екат., 2008. С. 225–229; *Рыбачак С.,*

прот. Полевской ист. синодик: Правосл. приходы: священнослужители, события, факты. Полевской. 2008; Дмитриев А., иерей, Разин А. В., Дубинкин К. В. Старая история Новой Утки. Екат., 2015; Печерин А. В. Репрессии против правосл. духовенства Екатеринбургской епархии. Екат., 2016; ЖНИР. Июль. Ч. 1. С. 249–252.

Н. Л. Стукова

ПАВЕЛ Павлович Широкогоров (18.08.1878, Москва — 6.03.1938), сщмч. (пам. 21 февр. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), диак. Из семьи диакона. В 1894 г. окончил Заиконоспасское ДУ и в 1900 г. — МДС по 2-му разряду. Служил учителем в Москве: в школе Новикова при Крестовоздвиженской ц. за Тверской заставой (1900–1904), в воскресной школе при Преображенской ц. в Спасском (1902–1906), в церковноприходской школе при Спасо-Преображенской ц. Пречистенского сорока (с 1904), в воскресной Трифононской церковноприходской школе (с 1912). По прошению определен 16 янв. 1908 г. псаломщиком к ц. Георгия на Всполье, 11 сент. 1912 г. переведен к ц. свт. Николая в Драчах. С 15 авг. 1914 г. исполнял обязанности псаломщика за богослужениями в приходском лазарете свт. Николая Чудотворца. В 1908 г. назначен псаломщиком ц. Николая Чудотворца в Драчах. В 1918 г. рукоположен во диакона к Петропавловской ц. в Москве. В 1935 г. переехал в пос. Деденево Дмитровского р-на Московской обл., продолжал служить в Москве.

В ночь на 27 нояб. 1937 г. арестован по обвинению в антисоветской агитации и заключен в Таганскую тюрьму. П. виновным себя не признал. Постановлением Особой тройки при УНКВД по Московской обл. от 3 дек. 1937 г. приговорен к 10 годам ИТЛ. Место заключения неизвестно. Скончался в ИТЛ и погребен в безвестной могиле.

Определением Синода от 6 окт. 2005 г. имя П. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской.

Арх.: ЦГА Москвы. ОХД до 1917 г. Ф. 1371. Оп. 1. Д. 62. Л. 77 об. — 78; ГАРФ. Ф. 10053. Д. П–17325.

Лит.: ЖНИР. Февр. С. 345; ЖНИР. Моск. Доп. Т. 4. С. 38–39.

Архим. Дамаскин (Орловский)

ПАВЕЛ Семенович Ягодинский (8.12.1879, с. Сайгуши Ардатовского у. Симбирской губ. (ныне Чамзинского р-на, Республика Мордо-

вия) — 3.09.1937, Саранск), сщмч. (пам. 21 авг. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), свящ. Из семьи псаломщика. В 1900 г. окончил ДС и был определен псаломщиком, а затем диаконом к одной из церквей Симбирской епархии. Через нек-рое время рукоположен во иерея к Христорождественской ц. с. Шугурова Ардатовского у. Симбирской губ. (ныне Большеберезниковского р-на, Республика Мордовия). Во время подавления антибольшевистского т. н. «Чапанной войны» 1919 г. имя П. попало в составленные властями списки участников восстания, что впоследствии было использовано против священника. В 1929 г. арестован по обвинению в «неуплате государственных налогов» и приговорен к 8 месяцам исправительно-трудовых работ. После отбывания наказания продолжил служить в Шугурове. В 1930 г. Христорождественский храм был закрыт, П. арестован. В 1930–1933 гг. отбывал наказание. После освобождения поселился в с. Бузасве Ардатовского р-на Средневолжского края (ныне Большеберезниковского р-на). К этому времени П. овдовел, жил у своих сыновей. Председатель сельсовета предлагал священнику отказаться от сана и поступить куда-нибудь на светскую работу, но П. ответил: «Нет, я не отказывался и не думал отказываться от сана священника. Делать это мне не позволяют мои религиозные убеждения, умру в сане священника».

5 авг. 1937 г. арестован в Шугурове по обвинению в том, что «принимал активное участие в организации контрреволюционного кулацкого восстания и призывал население к терактам над коммунистами», был помещен в КПЗ районного отдела НКВД в Б. Березняках. После окончания следствия переведен в тюрьму г. Саранска. Виновным себя не признал и подтвердил, что он не собирается снимать сан. Постановлением Особой тройки при НКВД Мордовской АССР от 13 авг. 1937 г. приговорен к расстрелу. Расстрелян в Саранске. Место погребения неизвестно.

Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 13–16 авг. 2000 г.

ПАВЕЛ [греч. Παῦλος] (VIII в.), прмч. (пам. греч. и зап. 17 марта). Известен из Мученичества *Стефана*

Нового (ВНГ, N 1666; пам. 28 нояб., † ок. 767), составленного диак. Стефаном спустя почти 40 лет после казни Стефана Нового. При императоре-иконоборце Константине V Копрониме (741–775) Стефан Новый был помещен в темницу в К-поле за отказ присоединиться к глумящимся над почитанием образов. Там с ним содержалось неск. сот монахов и клириков — приверженцев иконопочитания. Однажды заключенные беседовали о жестоких пытках, которым подвергают иконоборцы православных, и некий монах с о-ва Крит по имени Антоний рассказал, что был свидетелем мученичества своего соотечественника, критского монаха П. Правитель (архисатрап) Крита Феофан Лардотир, узнав, что П. противится царскому повелению не почитать иконы, положил перед ним Распятие и орудия пыток, предложив выбрать одно из двух: или поправить изображение Распятия Иисуса Христа ногами, или подвергнуться жестоким истязаниям. П. опустился на колени и поцеловал образ. Тогда Феофан пришел в страшную ярость и приказал предать П. таким мучениям, какие применяли к христианам язычники во время великих гоений в IV в. После долгих пыток, подвешенный к дереву вниз головой над огромным костром, П. скончался.

Стефан Новый находился в темнице, вероятно, с дек. 766 по нояб. 767 г., соответственно мученичество П. последовало раньше, возможно ок. 760 г., как предполагают составители примечаний к Римскому Матирологу (MartRom. Comment. P. 101); в самом Матирологе ошибочно указано, что П. пострадал в К-поле (Ibid. P. 100). Иногда местом мученичества П. называют Кипр (напр., *Сергий (Спасский)*). Месяцеслов. Т. 2. С. 77; там же в качестве даты смерти П. указан 767 г.).

Память П. без сказания включена в один из Синаксарей, изданных И. Делеэ (SynCP. Col. 543–544), а также в визант. стишные Синаксари и греч. печатные Минеи (1596). Память П. и посвященное ему двустихие помещен в свой «Синаксарист» прп. *Никодим Святогорец* (Νικόδημος Συναξαριστής. Т. 4. Σ. 100); в календарь РПЦ память П. не включена.

Ист.: ActaSS. Mart. Vol. 2. 1735. P. 609. Лит.: Cignitti B. Paolo // BiblSS. Vol. 10. Col. 228–229; PMBZ, 5821; Макарь. Симон. Синаксарь. Т. 4. С. 208.

О. Н. А.

ПАВЕЛ, прмч. Зографский (пам. греч. и болг. 22 сент., 10 окт.) — см. в ст. *Зографские преподобномученики*.

ПАВЕЛ (кон. XVIII в. — 1818), прмч. Пелопоннесский (Триполийский, Агианнанит) (пам. греч. 22 мая). В крещении Панайотис; род. в бедной греч. семье в сел. Ароания (Сопотон) на территории *Калавритской и Эйялийской митрополии* (п-ов Пелопоннес), отца звали Иоанн, мать — Антона. В это время Греция находилась под властью Османской империи, и христианам нужно было проявлять осмотрительность, чтобы их не начали преследовать. В юношеском возрасте Панайотис уехал в Патры, где прожил 14 лет, обучившись сапожному делу и став мастером. Затем он вернулся на Пелопоннес в Калавриту, где хотел открыть свою мастерскую. Однако хозяева помещения запросили большую цену, чем та, о которой изначально шла речь, и даже посадили Панайотиса в темницу. В гневе он воскликнул: «Я лучше стану турком, чем заплачу больше!» Однако, оказавшись в безвыходной ситуации, он отдал хозяевам деньги и уехал в Триполис (ныне Триполи), где стал развлекаться с двумя друзьями. Сказанные в гневе слова повлекли за собой соблазн, и Панайотис стал выдавать себя за турка, хотя о том, что он сознательно принял ислам, в его Мученичестве не сообщается. Возможно, речь идет о произнесении шахады (свидетельства, что нет бога, кроме Аллаха), что считалось обращением. Через некоторое время Панайотис раскался, но даже после исповеди не нашел покоя. Он решил удалиться от мирской суеты и стать монахом, для чего отправился на Св. Гору Афон. Сначала 25-летний Панайотис был послушником в Вел. Лавре, через полтора года принял постриг с именем Павел и перешел вместе со своим духовным отцом Тимофеем в Свято-Пантелеимонов монастырь, где провел 3 года, подвизаясь в посте и молитве. Все это время в нем зрело желание отдать жизнь за исповедание христианской веры, однако духовник не благословил его на этот подвиг. Тогда П. поделился своими мыслями со старцем Ананией из скита св. Анны, и тот назначил ему испытание в виде 40-дневного поста, в течение которого следовало принять окончательное решение.

П. непрерывно молился, соблюдал строжайшие ограничения в пище, воде и сне и в конце испытания только укрепился в своей решимости. Старец постриг П. в великую схиму и дал благословение на мученичество.

П. вернулся на Пелопоннес и еще в течение 40 дней постился в мон-ре в честь Успения Пресв. Богородицы *Мега-Спилио*. По прошествии поста Божия Матерь Сама явилась П., ободряя его перед подвигом. Через некоторое время ему явился нмч. *Димитрий* Пелопоннесский (пам. греч. 13 или 14 апр., † 1803), к-рый был казнен в Триполисе за отречение от мусульманства, принятого в юности, и тоже ободрил П.

В праздничный день, когда все знатные люди Триполиса собрались в том месте, где производился суд, П. явился в город и предстал перед муфтием. Святой громко исповедал веру во Христа. Судья, желая поколебать мужество мученика, сообщил ему, что если он не отречется от своих слов и не вернется в ислам, то будет осужден на сожжение, но христианин повторил исповедание веры. П. был приговорен к усечению мечом. На момент казни ему было ок. 28 лет. Честные мощи мученика были брошены в помойную яму, но христиане достали тело П. и с честью похоронили в мон-ре во имя свт. Николая Чудотворца *Варсон* (близ Триполиса).

Первое Мученичество П. было составлено иером. Иаковом (Вертсагиасом), насельником Свято-Пантелеимонова мон-ря. В Триполисе в 1921 г. был возведен храм во имя мученика; 22 мая в этом городе совершается торжественное празднование памяти П. и нмч. Димитрия — покровителей Триполи. Сейчас в этой церкви и в мон-ре Варсон хранится только небольшая часть его мощей, др. частицы переданы в скит св. Анны на Афоне и в мон-рь во имя Пресв. Богородицы Евангелистрии в Ароании; одежды П., в которых он принял мученичество, находятся в храме св. Матроны на о-ве Идра. В 1997 г. храм во имя П. был построен в его родном селении.

Ист.: Δουκάκης. ΜΣ. Т. 5. Σ. 407; *Περαντώνης*. Λεξικόν. Т. 3. Σ. 423–427.

Лит.: Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 382; Βίος καὶ Ακολουθία τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου Νεομάρτυρος Παύλου τοῦ ἐξ Αροανίας Καλαβρύτων. Αἴγιο, 1997; *Μακαρ. Σίμων*. Σινακσαρ. Т. 5. С. 312–314.

О. Н. А.

ПАВЕЛ (Козлов Петр Федорович; 24.06.1879, дер. Зуево Зубцовского у. Тверской губ. — 28.02.1938, Калининская (ныне Тверская) обл.), прмч. (пам. 15 февр. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), иером. Из крестьянской семьи. 15 янв. 1906 г. поступил послушником в *Спасо-Преображенский Валаамский мужской монастырь*. 14 дек. 1908 г. был перемещен в *Кременской в честь Вознесения Господня мужской монастырь* Донской епархии в качестве келейника игум. Аполлинария (Иванова), к-рый ранее был наместником Валаамского монастыря, и 18 авг. 1910 г. стал послушником обители. 28 февр. 1911 г. пострижен в монашество с именем Павел и 30 окт. того же года рукоположен во диакона. 24 окт. 1913 г. П. вернулся в Валаамский мон-рь. 31 дек. 1916 г. зачислен в состав братии *Ниловой Стоlobенской в честь Богоявления мужской пустыни*. 9 мая 1917 г. П. был рукоположен во иерея. В 1925 г. подвизался в *Новосоловецкой Вселуцкой мужской пустыни* в Осташковском у. Тверской губ. После закрытия пустыни стал служить в приходском храме.

В 1930 г. он не смог вовремя уплатить налоги и был приговорен к 5 годам ссылки, к-рую отбывал в г. Енисейске Восточно-Сибирского (ныне Красноярского) края. Зарабатывал на жизнь починкой сапог, пилил и колол дрова. Почувствовав ухудшение здоровья, подал властям прошение о сокращении срока наказания и после 4 лет ссылки получил разрешение вернуться на родину. Возвратился в Тверскую (с 1935 — Калининскую) обл. В 1935 г. архиеп. Тверской и Кашинский *Фаддей (Успенский)* направил П. служить в Казанскую ц. с. Борки Зубцовского р-на Калининской обл. 19 февр. 1938 г. арестован по обвинению в «систематической контрреволюционной антисоветской агитации» и заключен в тюрьму г. Зубцова. П. виновным себя не признал.

Постановлением Особой тройки при УНКВД по Калининской обл. от 26 февр. 1938 г. приговорен к расстрелу. Расстрелян и погребен в безвестной общей могиле.

Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

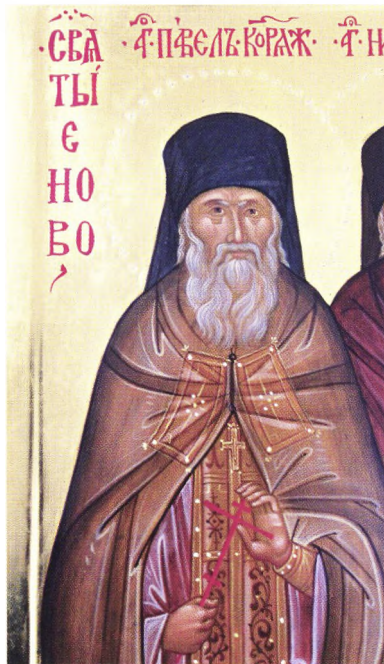
Арх.: ГАТВО. Ф. 876. Оп. 1. Д. 1169; ГВЦДНИ. Ф. 7849. Д. 2761–С.

Лит.: *Дамаскин*. Кн. 3. С. 39–40; ЖНИР. Февр. С. 310–312.

Архим. Дамаскин (Орловский)

ПАВЕЛ (Моисеев Иван Яковлевич; 16.02.1849, дер. Дресвище Грязовецкого у. Вологодской губ. — 30.09.1918, близ *Коряжемского во имя святого Николая Чудотворца мужского монастыря* Сольвычегодского у. Вологодской губ. (ныне Архангельской обл.)), прмч. (пам. 17 сент. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), архим. Из крестьянской семьи. Обучался грамоте самостоятельно, читать и писать учился по Псалтири. В возрасте 31 года решил постричься в монашество. 19 марта 1880 г. был принят послушником в братию *Павлова Обнорского во имя Святой Троицы мужского монастыря*. 9 окт. того же года пострижен в монашество с именем Павел. 16 нояб. 1880 г. рукоположен во диакона и 24 июня 1881 г. — во иерея. В 1887 г. по поручению епархиального начальства в течение полугода управлял мон-рем, после этого был утвержден в должности казначея. В 1890 г. назначен временно управляющим заштатным Николаево-Прилуцким мон-рем, расположенным на берегу р. Сев. Двины (близ совр. пос. Приводино Котласского р-на Архангельской обл.). В 1896 г. назначен временно исполняющим обязанности благочинного мон-рей Великоустюжского викариатства Вологодской епархии. 2 мая 1898 г. утвержден в должности благочинного и 24 июня возведен в сан игумена. 13 марта 1902 г. переведен на должность настоятеля Коряжемского мон-ря. 21 мая 1914 г. возведен в сан архимандрита. Награждался набедренником (1889), наперсным крестом (1899), орденом св. Анны 3-й степени (1908).

В сент. 1918 г. один из крестьян донес в Сольвычегодскую ЧК, что в Коряжемском мон-ре видел «сомнительных типов, от чего-то укрывающихся». 30 сент. в мон-рь приехали военком и члены уездной ЧК. Они потребовали показать тайники, в которых хранятся деньги и др. ценности. В результате допроса П., иером. прмч. Никодим (Щапков), иером. прмч. Серафим (Кулаков) и приехавшие в это время в монастырь находившийся на покое архим. прмч. *Феодосий (Соболев)* и архангельский купец Павел Ганичев были признаны виновными в неподчинении и противодействии властям и приговорены к расстрелу. В тот же день они были вывезены на пустынный остров на р. Вычегде и расстреляны.



Прмч. Павел (Моисеев).
Фрагмент иконы
«Святые новомученики Коряжемские».
2005 г.

Иконописная мастерская
Антониева Сийского мон-ря
(ц. прп. Лонгина Коряжемского,
Коряжма)

Фото: диак. Вадим Пыргару

Постановлением Синода РПЦ от 27 дек. 2005 г. имя П. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской.

Ист.: Распоряжения епарх. начальства // Вологодские Ев. 1898. № 15. С. 191; Там же. 1914. № 12. С. 242; Высочайшие награды // Там же. 1902. № 8/9. С. 108.

Лит.: *Суворова С. И* полилась кровь христиан // Духовный сеятель. Архангельск, 2003. № 11/12. С. 10–11; Жизнеописание убиенных насельников Николаево-Коряжемского монастыря архимандритов Павла (Моисеева) и Феодосия (Соболева), перомонахов Никодима (Щапкова) и Серафима (Кулакова) и купца Павла Ганичева // Вера-Эском: Газ. Сыктывкар, 2007. № 533.

ПАВЕЛ, мч. (пам. 10 февр.) — см. в ст. *Еннафа, Валентина и Павла*, мученицы Кесарие-Палестинские.

ПАВЕЛ, мч. (пам. 4 марта, 27 и 28 мая) — см. в ст. *Иулиания и Павел*.

ПАВЕЛ, мч., визант. отрок (пам. 3 июня) — см. в ст. *Лукиллиан, Клавдий, Ипатий, Павел, Дионисий и Павел*, мученики Византийские.

ПАВЕЛ († XVII в., Вильно), мч., Виленский (пам. 3 мая). Происхождение, время и место рождения П. неизвестны. Краткие биографиче-

ские сведения о П. сохранились в иконописном подлиннике XVIII в.: «...святой новый мученик Павел, пострадавший за Христа от польского короля в Вильне» (*Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 53). Основываясь на этом тексте, еп. *Димитрий (Самбикин)*; вносл. архиепископ) предположил, что П. «был не простого, а княжеского или боярского рода» (*Димитрий (Самбикин)*. Месяцеслов. Май. С. 66). Не исключено, что кончина П. была связана с событиями русско-польск. войны 1654–1667 гг.

Е. Е. *Голубинский* включил П. в число «усопших, на самом деле не почитаемых, но имена которых внесены в каталоги святых» (*Голубинский*. Канонизация святых. С. 364). По данным кон. XIX — нач. XX в., П. не был канонизирован (РБС. Т. 18. С. 1). В оглавлении к изданию служебной Минеи РПЦ П. упоминается как мученик под 3 мая (Минея (МП). Май. Ч. 1. С. 486).

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. Прил. С. 67; *Барсуков*. Источники агнографии. Стб. 416; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. Стб. 204; *Макар. Симон*. Синаксарь. М., 2011. Т. 4. С. 54.

А. В. Кузьмин

Иконография. Изображения П. в наст. время неизвестны, однако он неоднократно упоминается под 3 мая в иконописных подлинниках XVIII–XIX вв. Его облик уподобляется внешности св. князя-страстотерца Бориса, представленного на иконах средовеком: «...подобием рус, брадою, аки князь Борис, и ризами такожде» (*Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 53); «Рус, брадою аки князь Борис и ризами» (БАН. Строг. № 66. Л. 108, кон. XVIII в.; см. также: РНБ. Погод. № 1931. Л. 212 об., 20-е гг. XIX в.); «Рус, аки Борис князь» (ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 154 об., 30-е гг. XIX в.).

Лит.: *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 189.

ПАВЕЛ, мч. Кесарийский (пам. 16 февр.) — см. в ст. *Памфил*, спмч., пресв., и др. мученики Кесарие-Палестинские.

ПАВЕЛ, мч. Коринфский (пам. 10 марта) — см. в ст. *Кодрат*, мч. Коринфский.

ПАВЕЛ, мч. Лампсакский (пам. 18 мая) — см. *Петр, Дионисий, Андрей, Павел и Христина*, мученики Лампсакские.

ПАВЕЛ, мч. Рязанский (пам. 29 окт.), † 1918 — см. в ст. *Николай Пробатов*, сщмч.

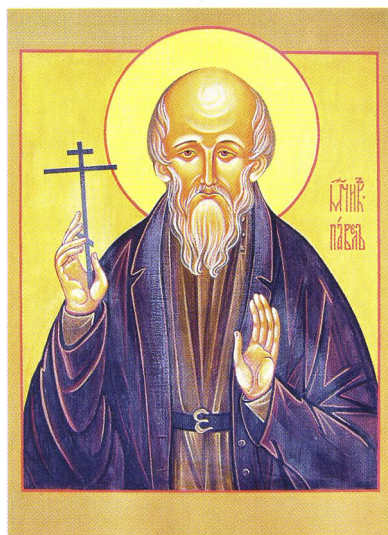
ПАВЕЛ, мч. Рязанский (другой) (пам. 29 окт.), † 1918 — см. в ст. *Николай Пробатов*, сщмч.

ПАВЕЛ Максимович Бочаров (1882, дер. Лубянка Михайловского у. Рязанской губ. — 2.11.1937, Карагандинский ИТЛ), мч. (пам. 20 окт. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской). Известно, что до ареста П. торговал свечами. 23 янв. 1936 г. Спецколлегией Московского областного суда по обвинению в «контрреволюционной агитации, направленной против колхозного строительства» приговорен к 6 годам лагерей. Наказание отбывал в Карагандинском ИТЛ. 19 сент. 1937 г. арестован в лагере, постановлением Особой тройки при УНКВД по Карагандинской обл. от 31 окт. того же года приговорен к расстрелу. Расстрелян в лагере. Место погребения неизвестно.

Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

ПАВЕЛ Николаевич Елькин (23.06.1876, с. Шошка Усть-Сысольского у. Вологодской губ. (ныне Сыктывдинского р-на, Республика Коми) — 15.09.1937, близ г. Сыктывкара), мч. (пам. 2 сент. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской). Из многодетной крестьянской семьи. Окончил Усть-Сысольское приходское уч-ще, также получил профессиональное кузнечное и слесарное начальное образование. До 1902 г. служил в армии, затем 4 года работал на Трубочном заводе в С.-Петербурге. В 1914 г. с началом первой мировой войны, призван в армию и направлен на фронт. В нач. 1918 г. демобилизован, стал активным участником установления советской власти в Коми крае. Во время гражданской войны вступил в РКП(б), был красным партизаном. С февр. 1924 г. жил с семьей в дер. Кочпон (ныне в черте Сыктывкара), работал на Усть-Сысольском лесозаводе, к-рый вступил в строй в 1926 г.

Знакомство со ссыльными архиереями и священнослужителями в храме в честь Казанской иконы Божией Матери в Кочпоне повлияло на П., он стал верующим. Также на него оказала влияние жена, которая некое время была старостой Казанской ц.



Мч. Павел Елькин.
Икона. 2003 г.
Иконописец Л. Пунегова
(кафедральный собор
свт. Стефана Пермского, Сыктывкар)

В 1929 г. П. был исключен из РКП(б) «за связь со служителями культа» и за то, что он «активный церковник». С 1934 г. вошел в общину верующих во главе с находившимся в ссылке в Кочпоне Вязниковским еп. сщмч. *Германом (Ряшенцевым)*.

24 февр. 1937 г. арестован по обвинению в участии в «контрреволюционной группе фашистского толка» и заключен в тюрьму г. Сыктывкара. Проходил по коллективному делу «контрреволюционной группы «Священная дружина»» вместе с еп. Германом (Ряшенцевым) и др. Постановлением Особой тройки при УНКВД Коми АССР от 13 сент. 1937 г. приговорен к расстрелу. Расстрелян в окрестностях Сыктывкара. Место погребения неизвестно.

Определением Синода РПЦ от 12 марта 2002 г. имя П. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской.

Лит.: *Полевщиков В.* В чем обвиняли «Священную дружину» // Красное знамя. Сыктывкар, 1990. 21 нояб.; *Мальхихина А.* Поименно называть... // Эском-Вера. Сыктывкар, 1997. Вып. 18. № 282/283. С. 3; Покаяние: Матриолог / Сост.: Г. В. Невский. Сыктывкар, 1998. Т. 1. С. 485–486, 816; 1999. Т. 2. С. 916–919; Елькин Павел Николаевич // Правосл. молитвослов с акафистами святым земли Коми. Сыктывкар, 2008. С. 263–264.

ПАВЕЛ Васильевич Кузовков (15.06.1875, с. Вантеево Московского у. и губ. (ныне г. Ивантеевка Московской обл.) — 8.12.1937, полигон Бутово Московской обл.), мч. (пам. 25 нояб., в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших,

и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской). Из семьи рабочего. Окончил сельскую школу. В 1887 г. П. поступил на вантеевскую шелкокрайильную фабрику подсобным рабочим, затем получил квалификацию. С 1904 по 1906 г. работал на вагоноремонтном заводе в Мытищах. В 1907 г. он поступил сукновалом на суконнопрядильную фабрику «Торгового дома Ив. Лыжина и Сыновей» в Вантеевке. С 1932 по 1937 г. работал дежурным на водонасосной станции фабрики № 12 «Мострикотаж». 1 янв. 1937 г. П. был избран председателем церковного совета храма в честь Смоленской иконы Божией Матери в Ивантеевке.

23 нояб. 1937 г. арестован в Ивантеевке как церковный староста по обвинению в участии в «контрреволюционной группе церковников» вместе с прот. сщмч. Александром Вершинским, служившим в этой церкви, и членом церковного совета мч. *Николаем Копиным*. Они были заключены в Таганскую тюрьму в Москве. Виновным себя не признал.

Постановлением Особой тройки при УНКВД по Московской обл. от 1 дек. 1937 г. прот. Александр Вершинский и П. были приговорены к расстрелу (мч. Николай был осужден на 8 лет лагерей). Расстрелян и погребен в безвестной общей могиле на Бутовском полигоне Московской обл.

Определением Синода РПЦ от 22 февр. 2001 г. имя П. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П-77316. Лит.: Матриолог «Бутово». С. 186; *Дамаскин*. Кн. 6. С. 383–396; ЖНИР: Моск. Ноябрь. С. 217–229.

Архим. Дамаскин (Орловский)

ПАВЕЛ Никитич Парфёнов († 1918, дер. Лоцинино Касимовского у. Рязанской губ.), мч. (пам. 3 нояб., в Соборе Рязанских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской). Занимался торговлей. Был старостой храма в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» с. Митина Касимовского у. Жители Лоцинино часто брали в лавке у П. товары в долг, после чего он, видя неспособность расплатиться, вычеркивал долговую запись.

Осенью 1918 г. произошло антибольшевистское восстание крестьян Касимовского у. Жители Лоцинино

в нем не участвовали, но часть восставших прошла через деревню по дороге к Касимову. При подавлении восстания в Лощинино прибыл карательный отряд красноармейцев-латышей. Местные жители сумели доказать, что не участвовали в восстании. Однако каратели схватили П. Конные красноармейцы хлестали его нагайками и гнали по деревне, Затем П. застрелили.

В нач. XXI в. в доме, принадлежавшем П., был размещен Скорбященский храм.

Определением Синода РПЦ от 27 дек. 2000 г. имя П. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской.

ПАВЕЛ Сергеевич Соколов (3.03. 1892, г. Руза Московской губ. — 26.02. 1938, полигон Бутово Московской обл.), мч. (пам. 13 февр., в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской). Из семьи псаломщика, в посл. священника. В 1906 г. окончил Волоколамское ДУ и в 1914 г. — Вифанскую ДС. 30 сент. 1914 г. определен на должность псаломщика к храму во имя вмч. Димитрия Солунского в Рузе, где в то время служил диаконом его отец. Во время гражданской войны был призван в тыловое ополчение, но вскоре демобилизован; проживал в Рузе. Продолжал служить псаломщиком.

10 февр. 1938 г. арестован в Рузе по обвинению в том, что он «систематически вел контрреволюционные разговоры среди населения», был помещен в камеру предварительного заключения при Рузском отделении НКВД. Виновным себя не признал. Постановлением Особой тройки при УНКВД по Московской обл. от 16 февр. 1938 г. приговорен к расстрелу. Расстрелян и погребен в безвестной общей могиле на полигоне Бутово Московской обл. Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

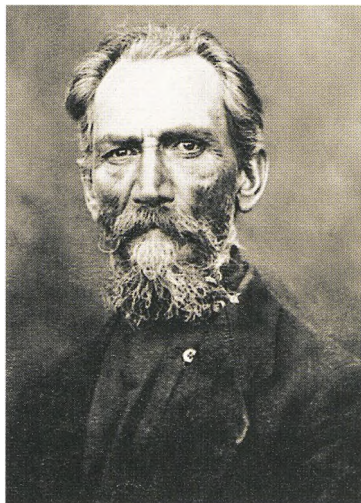
Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. П-62731; ЦИАМ. 427. Оп. 1. Д. 4305.

Лит.: Матриолог «Бутово». С. 323; ЖНИР: Моск. Янв.—май. С. 135—137; ЖНИР: Февр. С. 267—268.

Архим. Дамаскин (Орловский)

ПАВЕЛ Гаврилович Любимов (15.01.1871, с. Легчицево Серпуховского у. Московской губ. (ныне деревня городского окр. Чехов Московской обл.) — март 1931, Северный

край), священноисп. (пам. в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), диак. Сын церковнослужителя. Происходил из старинного рода священно- и церковнослужителей Московской епархии, известного с сер. XVII в. В 1886 г. окончил Перервинское ДУ. 20 нояб. 1890 г. определен псаломщиком в



Священноисп. Павел Любимов, диак.
Фотография. Коп. 20-х гг. XX в.

храм св. мучеников Космы и Дамиана в с. Меткино Подольского у. Московской губ. (ныне городской окр. Домодедово Московской обл.). 5 июня 1916 г. был рукоположен во диакона к тому же храму. С 1918 г. состоял членом благочиннического совета 6-го округа Подольского у.

В февр. 1929 г. рабочие кирпичного завода в пос. Белые Столбы решили похоронить внутри ограды Космодамианской ц. коммуниста Горшкова, одного из самых активных местных безбожников. Это вызвало протест жителей села, которые отобрали у прибывших в Меткино лопаты и выгнали их с церковной территории. Осенью 1929 г. в связи с усилением гонений за веру по данному случаю было открыто следствие против служивших в меткинском храме прот. священноисп. *Петра Розанова* и П. 15 янв. 1930 г. церковь в Меткине была закрыта, а 4 февр. того же года П. был арестован по обвинению в «подрыве советской власти», «агитации против колхозного строительства и других кампаний». Проходил по одному делу с прот. Петром Розановым и церковным старостой Григорием Сазиным. Арестованных поместили в тюрьму г. Каширы. Виновным себя П. не признал. 3 марта 1930 г. Коллегия ОГПУ приговори-

ла его к 3 годам ссылки в Северный край с одновременной высылкой членов семьи и конфискацией имущества. 23 июня того же года ссылка членов семьи и конфискация имущества были отменены, однако семью П. к этому времени уже выгнали из своего дома. П. умер в ссылке, место погребения неизвестно.

Имя П. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской определением Синода РПЦ от 17 июля 2001 г.

Арх.: РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 237, 238; ГАРФ. Ф. 10035. Д. П-49463; ЦГА Москвы. Ф. 1371. Оп. 1. Д. 106; Арх. отдел администрации г. о. Чехов. Ф. 90. Оп. 1. Д. 102. Л. 4 (запись о рождении).

Лит.: ЖНИР: Янв. С. 478—482; ЖНИР: Моск. Доп. Т. 1. С. 16—23.

Архим. Дамаскин (Орловский)

ПАВЕЛ [серб. Павле] (Стойчевич Гойко; 11.09.1914, с. Кучанци, близ г. Дони-Михоляц (ныне в Хорватии) — 15.11.2009, Белград), патриарх Сербский (1990—2009). Род. в семье крестьян Стефана и Аны, рано осиротел, вместе с братом воспитывался в семье тети. Начальную школу окончил в родном селе, начальную гимназию — в г. Тузла (ныне Босния и Герцеговина), потом завершил обучение в VI старшей гимназии в Белграде. В 1930—1936 гг. учился в ДС в Сараево, по окончании к-рой поступил на *Белградский богословский факультет*, параллельно прослушал 2 курса на медицинском фак-те Белградского ун-та. Начало второй мировой войны встретил в Белграде, работал на стройке, но оставил работу по причине слабого здоровья. В 1941 г. был мобилизован в медицинскую часть, служил в госпитале в г. Заечар (Сербия). В 1942 г. окончил богословский факультет. С 1942 по 1944 г. жил в монастыре Света-Троица в Овчарско-Кабларском ущелье (см. в ст. *Овчарско-Кабларские монастыри*). В 1944 г. работал вероучителем в доме для детей беженцев в с. Баня-Ковиляча. Спас тонувшего в р. Дрине ребенка, но получил переохлаждение и в посл. заболел пневмонией и туберкулезом. Поселился в монастыре Вуян близ г. Горни-Милановац, где через 2 года чудесным образом выздоровел. В 1946 г. с игум. Иулианом (Кнежевичем) перешел в монастырь Благовещтене в Овчарско-Кабларском ущелье (см. в ст. *Овчарско-Кабларские монастыри*), где в 1948 г. принял монашество с именем Павел

и вскоре был рукоположен во диакона. Вместе с братией мон-ря Благовещене в 1949 г. перешел в мон-рь *Рача*, где жил до 1955 г. В этот период часто общался с архим. *Иустином (Поповичем)*. В учебном 1950/51 г. преподавал церковнослав. язык и церковное пение в Духовной семинарии в Призрене. В 1954 г. рукоположен в сан иеромонаха, в том же году получил сан протосинкелла, в 1957 г. возведен в сан архимандрита. С Рождества 1955 г. проходил стажировку на богословском фак-те Афинского ун-та.

29 мая 1957 г. избран епископом *Раишко-Призренской епархии*. Хиротонисан во епископа патриархом Сербским *Викентием (Продановым)* 21 сент. 1957 г. в Соборной церкви в Белграде. Возшел на кафедру 13 окт. того же года. 34 года управлял епархией, способствовал восстановлению разрушенных в годы второй мировой войны церквей и мон-рей, возводил новые храмы, пополнял монашеские и священнические кадры. Особо заботился о ДС в Призрене, где преподавал церковное пение и церковнослав. язык. Местные албанцы и атеисты неск. раз нападали на него, часто различным образом унижали.

После почисления на покой патриарха Сербского *Германа (Джорича)* 1 дек. 1990 г. П. был избран Предстоятелем Сербской Православной Церкви, торжественное восшествие на Патриарший престол в монастыре *Печская патриархия* состоялось только в 1994 г. Одной из первых его задач после вступления на Патриарший престол стало преодоление раскола и воссоединение с серб. иерархией в Америке и Канаде (см. в ст. *Новограчаницкая епархия*), что было достигнуто в 1992 г.

Предстоятельство П. выпало на тяжелый период распада Югославии и гражданских войн 1991–1995 гг. в Хорватии, Боснии и Герцеговине, во время которых сотни тысяч сербов вместе с епископами и священнослужителями были изгнаны из своих домов, многочисленные храмы и мон-ри были разорены или уничтожены (см. в ст. *Сербская Православная Церковь*): в 1991 г. хорватские военные формирования разрушили храм в с. Кучанци только потому, что в нем П. принял крещение. Во время сербско-албанского конфликта в обл. Косово и Метохия, в родной для П. Раишко-Призрен-



Павел (Стойчевич), патриарх Сербский.
Фотография. 2007 г.
Фото: Д. Танасевич

ской епархии, даже после введения международных сил КФОР было уничтожено более 115 церквей и мон-рей. Только во время т. н. мартовского погрома 2004 г. в этой серб. области за один день были уничтожены 18 важных сербских духовных центров и памятников церковной архитектуры XIII–XIX вв., некоторые из них находились под защитой ЮНЕСКО. С призывами о сохранении мира и поиске дипломатических путей для преодоления конфликта П. неоднократно обращался к противоборствующим сторонам и руководителям разных организаций, религ. объединений и гос-в. По благословению П. большинство разрушенных храмов было восстановлено и возведены новые церкви: напр., в Белградской епархии за этот период было построено ок. 20 храмов.

Особое внимание П. уделял разрешению т. н. македонского церковного раскола. Благодаря его усилиям в 2002 г. в г. Нип были подписаны т. н. Нипские соглашения, к-рые вносл. Синод *Македонской Православной Церкви* под давлением властей Республики Македония отказался признать. 20 июня 2002 г. П. обратился к архиереям, священству, монашеству и верующим Республики Македония с призывом вернуться в единство с СПЦ. На это предложение откликнулся митр. Велесский и Повардарский Иоанн (Вранишковский; см. *Иоанн VI (Вранишковский)*), к-рый в том же году Архиерейским Собором СПЦ был избран экзархом обновленной Охридской

архиепископии СПЦ (см. *Православная Охридская архиепископия*).

За время Патриаршества П. было избрано 27 епископов, продолжался процесс реформирования епархиальной системы: *Среднеевропейская епархия* и *Великобритании и Скандинавии епархия* были выделены из состава Западноевропейской епархии, основана Осиекско-Польская и Бараньская епархия, в 1992 г. восстановлена Будимлянско-Полимская епархия под названием *Милешевская епархия*, в 1994 г. приходы Новограчаницкой епархии в Европе вошли в состав Западноевропейской епархии, в 2006 г. Шабацко-Валевская епархия разделена на Шабацкую и Валевскую и т. д.

Усилиями П. была основана информативная служба СПЦ «Православие-Пресс» (Православье Прес), возобновлена ДС в Петине (1992), основаны Академия СПЦ по искусству и консервации (1993), Духовная академия свт. Василия Острожского в г. Србине (ныне Фоча, 1994), Православный богословский фак-т свт. Василия Острожского, Православный пастырско-консультационный центр СПЦ (1997), ДС в г. Крагуевац (в 1997 преобразована в отделение Духовной семинарии свт. Саввы Сербского в Белграде), Духовная академия свт. Иоанна Златоуста (2000), Духовная семинария митр. Сараевского свт. Петра в Фоче (2001), возобновлена Духовная семинария святых трех иерархов в монастыре Крка (2001); в 2002 г. в гос. школах введен предмет «вероучение», Белградский богословский фак-т возвращен в состав Белградского ун-та (2004), основана церковная радиостанция «Слово любви» (2009).

П. посетил почти все Православные Поместные Церкви, участвовал в различных межцерковных ассамблеях и торжествах, напр. в праздновании 1900-летия пророческого Откровения ап. Иоанну Богослову на о-ве Патмос, в праздновании 2000-летия Рождества Иисуса Христа в Вифлееме, присутствовал на канонизации новомучеников и исповедников Российских в Москве (2000) и на торжествах по случаю 100-летия прославления прп. Серафима Саровского в Дивеево (2003).

Помимо церковного служения П. занимался научной работой. Он подготовил исследования «Девич, монастырь св. Иоанникия Девичско-

го» (Девич, манастир св. Јоаникија Девичког. Београд, 1989, 1997²) о древнем манастире *Девич*, «Молитвы и просьбы» (Молитве и молбе. Београд, 1990), «Вопросы (и ответы) чтецу перед поставлением» (Питања (и одговори) чтецу пред производство. Београд, 1988). Более 20 лет публиковал статьи в виде вопросов по церковному богослужению и ответов на них в ж. «Гласник Сербской Православной Церкви» (см. в ст. «Гласник»): впоследствии эти статьи вошли в 3-томный сб. «Пусть будут ясны некоторые вопросы о нашей вере» (Да нам буду јаснија нека питања наше вере. Београд, 1998). Усилиями П. были напечатаны 300 экз. Октоиха (Београд, 1970), вышло 2-е издание, с дополнениями «*Србљак*» (Београд, 1986) и др. Много лет он был председателем Комиссии Архиерейского Синода СПЦ по переводу НЗ, итогом работы к-рой стало 1-е офиц. издание серб. перевода НЗ (Нови Завет. Београд, 1984) и 2-е, исправленное, издание (Нови Завет. Београд, 1990). Также он был председателем Литургической комиссии при Архиерейском Синоде, подготовившей к печати «Служебник» на серб. языке (Служебник. Београд, 1986). Доктор богословия Белградского богословского фак-та (1988) и почетный доктор наук Свято-Владимирской ДС в Нью-Йорке (1992). Награжден орденом Св. Гроба Господня с лентой (Иерусалимской Православной Церкви; 1994), премией Фонда единства православных народов (2002), звездой Карагеоргия 1-й степени (2007) и др.

П. очень любил богослужения и ежедневно служил литургию, где бы он ни находился. Отличался крайней скромностью, отказался от положенной патриарху зарплаты, получал от Синода только пенсию как бывш. Рашско-Призренский епископ, сам себе шил одежду и обувь, чинил часы и церковную утварь, переплетал книги, занимался уборкой и приготовлением пищи, никогда не имел прислуги, по Белграду часто передвигался на общественном транспорте или пешком.

Последние 2 года жизни (с 10 нояб. 2007) по состоянию здоровья находился на лечении в Военно-медицинской академии в Белграде. Отпевание П. состоялось 19 нояб. в соборе свт. Саввы Сербского на Врачаре. Проститься с ним пришли ок.

1 млн чел. Похоронен 19 нояб. 2009 г., согласно его завещанию, в мон-ре *Раковица*.

Соч.: Сведочим, само. Приштина, 1996; Живот по Јеванђељу. Приштина, 1996; Пут у живот. Београд, 1999; Бесмртност душе и смисао вере у загробни живот. Београд, 2002; Вршење опела над некршћеним. Београд, 2002; Где се налазе рај и пакао. Београд, 2002; Која су битна обележја правосл. храма. Београд, 2002; Који се дух јавља спиритистима. Београд, 2002; Крштење детета некршћених родитеља. Београд, 2002; Опело самоубице: Смисао самоубиства због насилника. Београд, 2002; О помињању живих и упокојених на Литургији. Београд, 2002; Особито поштовање двајнаест петака у нашем народу. Београд, 2002; Понашање у св. храму: Начин и редослед целивања икона у св. храму, приклањање главе на богослужењу, клањање пред светим иконама. Београд, 2002; Пост у Правосл. цркви. Београд, 2002; Сликање лика Христовог и Светих. Београд, 2002; Став Српске правосл. цркве о старом и новом календару. Београд, 2002; Став Правосл. цркве о употреби контрацептивних средстава и побачају: Смисао и циљ брака. Београд, 2002; Став Српске правосл. цркве према кремирању њених верника. Београд, 2002; Употреба венаца на сахрами. Београд, 2002; Став Правосл. цркве према слободи воље и предестинацији (предодребењу). Београд, 2002; Услови за причешћивање верника. Београд, 2002; Шта ће бити са душама оних који нису познали хришћанство и умру ван крила Цркве. Београд, 2002; Нека литургијска питања. Београд, 2007; Косовска искушења. Београд, 2008; Православље у савременом свету. Београд, 2009; Стари Завет: Књига Двајнаест малих пророка. Београд, 2009; Општи тиник: Преко целе године. Београд, 2010; Писма и белешке. Призрен, 2010; Црква и уметност. Београд, 2010; Пешком в вечности: Избр. проповеди и интервју. Београд, 2012; Поуке. Београд, 2013; Извештаји са расцетог Косова Светом архијерејском синоду за Свети архијерејски сабор Српске правосл. цркве, 1957–1990. Београд, 2013.

Лит.: Павле, еп. рашко-призренски, нови патријарх СПЦ // Гласник: Служебни лист СПЦ. Београд, 1990. Год. 71. Бр. 12. С. 238–239; *Јавић Ј.* Будимо људи: Живот и реч патр. Павла. Београд, 2009 (рус. пер.: *Янич Й.* «Будем людьми!»: Жизнь и слово патр. Павла. М., 2014); Патр. Павле. Београд, 2009. (Православље; Бр. 1025); *Пузовић П., прот.* Српска патријаршија. Нови Сад, 2010. С. 303–317; *Јован (Радосављевић), архим.* Са патр. Павлом кроз живот. Врњачка Бања, 2010²; *Јарић С. М.* Бесмртни патријарх: Основна биографија патр. Павла. Београд, 2011; Бог ће помоћи ако има коме: Животопис и поуке патр. Павла. Београд, 2013; *Јовић С., прот.* Етническа чистка и геноцид слав. културе на Косове и в Метохији. М., 2014; *Ларије Ж.-К.* Патр. Павел: Святой наших дней. М., 2015; Патр. Павле — човек пред лицем Божијим: Живот, поуке, беседе, разговори, анегдоте / Приред.: М. Арсенијевић. Цетинье, 2016; Из дана у дан с патр. Павлом: 365 питања и одговора за сваки дан у години / Приред.: М. Арсенијевић. Београд, 2018.

Прот. Предраг Пузовић

ПАВЕЛ (Пономарёв Георгий Васильевич, род. 19.02.1952; г. Караганда, Казахская ССР), митр. Мин-

ский и Заславский, Патриарший экзарх всея Беларуси, постоянный член Синода РПЦ. Из семьи рабочих. В 1969 г. окончил среднюю школу № 50 в Караганде, затем работал автослесарем, молотобойцем, шофером. В 1970–1972 гг. проходил срочную военную службу. В 1972–1973 гг. учился в ПТУ № 11 Караганды по специальности «мастер по ремонту холодильных установок». В 1973 г. поступил в МДС. В 1976 г. окончил МДС и поступил в МДА. В окт. 1977 г. принят в число братии *Троице-Сергиевой лавры* и 17 дек. того же года наместником лавры архим. *Иеронимом (Зиновьевым)* пострижен в монашество с именем в честь св. первоверховного ап. Павла. 5 марта 1978 г. ректором МДА Дмитриевским архиеп. *Владимиром (Сабоданом; вполн. митрополит)* рукоположен во диакона, 6 мая — во иерея. С марта 1979 по сент. 1981 г. референт Отдела внешних церковных сношений. В 1980 г. окончил МДА со степенью кандидата богословия за соч. «Хиротесии в Русской Православной Церкви. История и чины поставления». В 1980–1981 гг. — слушатель аспирантуры при МДА. С 15 сент. 1981 г. член *Русской духовной миссии в Иерусалиме* (РДМ), с 16 июля 1982 г. — зам. начальника миссии. В 1983 г. Иерусалимским патриархом *Диодором I (Каривалисом)* возведен в сан игумена. В 1986 г. назначен начальником РДМ. В авг. того же года патриархом Диодором возведен в сан архимандрита. В июле 1988 г. освобожден от должности начальника РДМ и 26 авг. назначен наместником *Псково-Печерского в честь Успения Пресвятой Богородицы мужского монастыря*.

Определением Синода РПЦ от 19 февр. 1992 г. избран епископом Зарайским, управляющим Патриаршими приходами в США и, временно, — в Канаде. 21 марта патриарх Московский и всея Руси *Алексий II (Ридигер)* в сослужении митрополитов Крутицкого и Коломенского *Ювеналия (Пояркова)*, Ростовского и Новочеркасского *Владимира (Сабодана)*, Псковского и Великолукского *Владимира (Котлярова)*, архиепископа Солнечногорского *Сергия (Фомина)*; ныне митрополит), епископов Филиппопольского Нифонта (Сайкали; вполн. митрополит), Истринского *Арсения (Епифанова; вполн. митрополит)* и Подольского *Виктора (Пьянкова; ныне на покое)*

совершил наречение и 22 марта в Богоявленском кафедральном соборе — хиротонию П. во епископа Зарайского. 1 нояб. 1993 г. П. освобожден от управления приходами в Канаде, 29 дек. 1999 г. — от управления Патриаршими приходами в США и назначен епископом Венским и Австрийским. 23 февр. 2001 г. возведен в сан архиепископа с титулом «Венский и Будапештский». 7 мая 2003 г. переведен на Рязанскую и Касимовскую кафедру. В 2008 г. Международный академический аккредитационный и аттестационный комитет присвоил П. почетную степень доктора искусств и науки. Решением Синода РПЦ от 5–6 окт. 2011 г. в связи с образованием новых епархий на территории Рязанской епархии П. присвоен титул «Рязанский и Михайловский», также он назначен главой новообразованной Рязанской митрополии. 8 окт. возведен в сан митрополита. Определением Синода РПЦ от 25 дек. 2013 г. назначен митрополитом Мишским и Слуцким, Патриаршим экзархом всея Беларуси. 22 сент. 2014 г. утвержден в должности ректора Ин-та теологии им. святых Мефодия и Кирилла Белорусского гос. университета. Решением Синода РПЦ от 23 окт. того же года П. был назначен главой новообразованной Минской митрополии с титулом «Минский и Заславский». На том же заседании включен в состав Межсоборного присутствия, в котором возглавил Комиссию по вопросам организации церковной миссии.

Награжден орденами прп. Сергия Радонежского 2-й степени (1987 и 2002), св. блгв. кн. Даниила Московского 2-й степени (1992); прп. Серафима Саровского 2-й (2007) и 1-й степени (2017); свт. Иннокентия Московского 2-й степени (2012); орденом УПЦ прп. Нестора Летописца 2-й степени (2007), Святого Гроба Господня (Иерусалимская Православная Церковь, 1988) серебряным орденом свт. Иннокентия Московского, просветителя Америки (Американская Православная Церковь, 2000), Кантакузина Кантарина Бранкович (Сербская Православная Церковь, 2007), Святого Креста, апостола и евангелиста Марка (Александрийская Православная Церковь, 2007). Имеет государственные и общественные награды, в т. ч. почетный серебряный орден «Общественное признание», юбилейный гражданский орден Серебряная Звезда «Об-



Павел (Пономарёв),
митр. Минский и Заславский,
Патриарший экзарх всея Беларуси.
Фотография. 2013 г.

щественное признание» (2007), высшую награду движения «За сбережение народа» (2015), памятный знак «В честь основания Национальной академии наук Беларуси» (2017).

Соч.: Беседы с владыкой Павлом: Митр. Минский и Слуцкий Павел отвечает на вопросы. М., 2014.

Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 1986. № 9. С. 8; 2000. № 2. С. 13; 2014. № 2. С. 8–9.

Лит.: Киреев А. И., протоиак. Епархии и архиепископы РПЦ в 1943–2002 гг. М., 2002. С. 311.

ПАВЕЛ [Олмари Ирjö; Гусев Георгий; фин. Paavali (Olmari)] (28.08.1914, С.-Петербург — 2.12.1988, Куопио, Финляндия), архиеп. Карельский и всей Финляндии, предстоятель Финляндской Православной Церкви (ФПЦ) (29 авг. 1960 — 15 сент. 1987), церковный писатель, музыкант. Род. в семье коллежского асессора Алвина (Алви) Гусева и Анны (урожд. Водоменская). В 1919 г. семья переехала в Выборг (Финляндия), фамилию изменили на Олмари; мальчика, в крещении Георгия, записали как Ирjö (Yrjö). С 1926 г. учился в Выборгском классическом лицее (обучение велось на фин. языке), после кончины отца (1932) оставил лицей на 5-м году обучения. В 1933 г. поступил на 3-й курс православной ДС в Сортавале. Летние каникулы проводил в Предтеченском скиту *Спасо-Преображенского Валаамского мужского монастыря, в Коневском в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужском монастыре*, где исполнял послушание

певчего и работал на пекарне. Общение с насельниками и старцами этих мон-рей оказало значительное влияние на дальнейшую жизнь юноши. В 1934–1936 гг. был регентом семинарского хора, в 1935–1936 гг. — зам. регента хора Петропавловского собора Сортавалы. В 1936 г. окончил ДС кандидатом во священники и был призван на военную службу (освободился в звании сержанта).

3 дек. 1937 г. поступил в Валаамский мон-рь, 31 марта 1938 г. принят в послушники (официально оставался в числе братии мон-ря до 6 окт. 1969). 2 окт. того же года настоятель монастыря игум. Харитон (Дунаев) совершил его монашеский постриг с именем Павел: поскольку П. не было 25 лет, необходимых для пострижения по Инструкции для монастырей ФПЦ, по просьбе игум. Харитона было сделано исключение ввиду того, что Валаамский мон-рь нуждался в финоязычном иеромонахе, окормлявшем карельских и фин. паломников. 16 окт. архиеп. Карельский и всей Финляндии *Герман (Аав)* в храме св. ап. Иоанна Богослова в Сортавале рукоположил П. во диакона; 6 нояб. в храме свт. Николая в Йоэнсуу — во иерея. Особое влияние на духовное становление П. оказали его духовные отцы: иером. Фотий (Яблоков) (иконописец, зав. художественными мастерскими, ризничий Валаамского монастыря) и, после его кончины в 1942 г., — старец Валаамского мон-ря схиигум. Иоанн (Алексеев; 29 нояб. 2018 по представлению ФПЦ прославлен К-польской Церковью в лике святых). В 1938–1939 гг. П. был преподавателем валаамской монастырской школы, регентом хора финоязычных послушников мон-ря.

12 окт. 1939 г., с началом Зимней войны между Финляндией и СССР (1939–1940), П. был призван на фронт, служил полевым священником карельских переселенцев в секторах Валаам и Мانتсинсаари (Манси). Участвовал в эвакуации вглубь Финляндии Валаамского мон-ря, был одним из последних оставших мон-рь лиц (подробнее см. в ст. *Нововалаамский Спасо-Преображенский мужской монастырь*). В 1941 г. был вновь призван на фронт, служил в оккупированном финнами Олонеком р-не, а также в Йоэнсуу, Каухаве и Мюллюкоски, служил полевым священником в штабе 14-го дивизиона Финской армии. В том

же году назначен временно исполняющим обязанности настоятеля *Трифопова Печенгского во имя Святой Троицы мужского монастыря* (предыдущий настоятель игум. Паисий (Рябов) был расстрелян советскими спецслужбами 12 дек. 1940). Вопреки запрету фин. правительства проводить правосл. священникам крещение и миропомазание местного населения (в то время как лютеране крестили официально), П. и др. священники по-прежнему крестили всех желающих. Когда же лютеран. пасторы стали заниматься прозелитизмом (предлагая сладости, деньги и одежду, заманивали правосл. детей в лютеран. воскресные школы), правосл. капелланы составили неофиц. письмо с протестом, к-рое попало в Центральную разведывательную полицию. Было решено удалить правосл. священнослужителей с территории военных действий. В янв. 1942 г. П. был назначен священником для военнопленных. В 1942 г. преподавал Закон Божий в лагере для преподавателей штаба военной администрации в г. Ямса (Йямса, Вост. Карелия), в 1942–1943 гг. — на дополнительных курсах для преподавателей народных школ, в 1943 г. — на летних курсах. По указу главнокомандующего Финской армией К. Г. Э. Маннергейма «Об организации религиозной жизни на территории Восточной Карелии» (24 апр. 1942) националистически настроенные лютеран. священники были отстранены от работы с местным населением; осенью 1943 г. П. вернулся на фронт, став в звании младшего сержанта капелланом 6-го армейского корпуса.

Весной 1944 г. П. стал одним из главных учредителей об-ва «Православное братство», ставившего своими задачами, согласно уставу, углубление правосл. христ. жизни среди членов об-ва, укрепление и популяризацию в Финляндии Православия. П. являлся председателем об-ва (1944–1946, 1951–1960) и главным редактором журнала братства «*Hehkuva hiillos*» (Пылающие угли) (1944–1964), выходившего 4 раза в год. Также он редактировал все первые издания братства: «Православный песенник» (1944), «Православная Церковь сегодня» (1945, перевод на фин. язык), издал собственное соч. «Любим ли я Тобой» (1945). В 1944 г. на основе святоотеческого наследия стал издавать сер. «Путь святого» в

официальном печатном органе ФПЦ «*Aamun koitto*» (Утренняя заря). Осенью и до кон. дек. 1944 г. подвизался в Коневском монастыре, эвакуированном в усадьбу Хиекка в коммуне Кейтеле. В 1945 г. стал главным редактором Совета по изданию правосл. литературы ФПЦ (1945–1968) и ответственным редактором «*Aamun koitto*» (1945–1955). В 1945–1946 гг. был временно исполняющим обязанности псаломщика прихода Йонсуу. Член братства преподобных Сергия и Германа Валаамских (1946–1961) и его председатель (1956–1961), с 1961 г. — почетный председатель братства.

В кон. 1946 г. П. перешел на мирскую службу (духовный кризис П. некоторые исследователи связывают с переходом Нововалаамского монастыря в 1945 под юрисдикцию Московского Патриархата), работал бухгалтером в АО *Myllkosken Saviteollisuus* (Глиняная промышленность Мюллюкоски) (1946–1948). В 1947 г. учредил хор «Православные певчие Кюменлааксо» и руководил им (1947–1948). Был руководителем праздничных хоров Пятого (23–24 авг. 1947, Вийииярви и Йонсуу), Шестого (5–6 июня 1948, Йисалми), Седьмого (1–2 дек. 1951, Котка) и Восьмого (5–6 дек. 1954, Хельсинки) православных певческих съездов.

В 1948 г. вернулся к служению в Церкви: был временно исполняющим обязанности псаломщика прихода Куопио (1948–1952); по поручению Церковного управления ФПЦ совершал внутренние миссионерские поездки на Далекий Север, в Кайнуу и Лапландию в Советиарви (1949–1951). В 1955 г. церковный Собор ФПЦ назначил его членом учрежденной Комиссии по повышению учебного уровня псаломщиков.

29 авг. 1955 г. на Шестом церковном Соборе ФПЦ избран викарным епископом ФПЦ, хиротония прошла 27 нояб. в Куопио. Избирался членом церковных Соборов ФПЦ, 27 июня — 10 июля 1957 г. по решению Церковного управления ФПЦ П. возглавил 1-ю после восстановления канонического общения между РПЦ и ФПЦ офиц. делегацию ФПЦ, отправленную по приглашению Московского Патриархата в Москву. П. участвовал в совместных с клириками РПЦ богослужениях и в хиротонии еп. Молотовского и Соликамского Пав-

ла (Голышева), встречался с патриархом Московским и всея Руси *Алексием I (Симанским)*, митр. Крутицким и Коломенским *Николаем (Ярушевичем)* и другими архиереями, с председателем Совета по делам РПЦ при Совете министров СССР Г. Г. Карповым и др. Делегация посетила *Донской иконы Божией Матери московский мужской монастырь* и др. мон-ри и храмы Москвы, *Троице-Сергиеву лавру*, а также города Одессу, Киев, Ленинград. С редакцией «*Журнала Московской Патриархии*» (ЖМП) была достигнута договоренность об обмене статьями; кроме того, в своем слове перед отъездом П. отметил, что с удовольствием принял предложение Москвы направлять фин. студентов на стажировку в духовные школы РПЦ (ЖМП. 1957. № 8. С. 3, 4, 24–32). На страницах ЖМП были размещены впечатления П. и членов делегации, ректора ДС в Киркконумми прот. И. Сухолы и С. Хяркенена, о поездке (Там же. С. 32–35). В 1958 г. П. возглавил делегацию, отправленную в Москву на торжества по случаю 40-летия восстановления Патриаршества РПЦ (10–11 мая; делегация прибыла в Москву 8 мая; Слово П. на приеме у патриарха Алексия I — Там же. 1958. № 6. С. 41–43; о торжествах см.: Там же. С. 6–79; № 7. С. 75). 20 мая П. вместе с главами и представителями др. Поместных Православных Церквей подписал акт, посвященный этому событию (Там же. № 6. С. 5).

29 авг. 1960 г. на Седьмом церковном Соборе ФПЦ П. был избран предстоятелем ФПЦ, архиепископом Карельским и всей Финляндии, 12 окт. утвержден патриархом К-польским *Афинагором I (Спиру)* (Известительное послание П. патриарху Московскому и всея Руси Алексия I и ответ патриарха Алексия I — Там же. 1961. № 2. С. 10–11). На протяжении всего срока своего предстоятельства являлся председателем церковных Соборов ФПЦ.

1 янв. 1980 г. благодаря усилиям П. в ФПЦ была основана 3-я, Оулуская епархия. В 1980 г. ходатайствовал перед К-польским Патриархатом о предоставлении автокефалии ФПЦ (безуспешно). В сер. 80-х гг. XX в. был поднят вопрос о переносе духовного образования из правосл. ДС в Куопио в ун-т Йонсуу. П. настаивал на развитии ДС в Куопио и преобразовании ее в ДА, однако его голос не

был услышан. Осенью 1988 г. духовное образование было выведено из-под контроля Церкви и стало частью гос. ун-та. П. говорил, что при таком положении дел невозможно отвечать за духовное воспитание правосл. священников и псаломщиков.

П. поддерживал теплые отношения с РПЦ, среди священноначалия к-рой он списал большое уважение. По приглашению Московской Патриархии неоднократно бывал в СССР: 16–29 июня 1967 г. (Москва, Троице-Сергиева лавра, Тбилиси, где П. принимал католикос-патриарх всей Грузии *Ефрем II (Сидамонидзе)*, Одесса, Ленинград, Новгород — ЖМП. 1967. № 8. С. 10–11); 26 мая — 2 июня 1968 г. (50-летие восстановления Патриаршества РПЦ — Там же. 1968. № 7. С. 9–19); 5–15 июня 1975 г. (Москва, где П. принял патриарх Московский и всея Руси *Пимен (Извеков)*, Троице-Сергиева лавра, Киев, Псков, Ленинград — Там же. 1975. № 8. С. 4; № 10. С. 9–10, 17–21); 25–29 мая 1978 г. (60-летие восстановления Патриаршества РПЦ — Там же. 1978. № 8. С. 2–41); 26 марта — 5 апр. 1979 г. (Ленинград, Симферополь, Ялта, Москва, Троице-Сергиева лавра, где П. принял патриарх Пимен — Там же. 1979. № 6. С. 6–7); 19–27 марта 1982 г. (вместе со студентами ДС в Куопио, делегацию принял патриарх Пимен — Там же. 1982. № 6. С. 65); 10–14 мая 1982 г. (Москва, Всемирная конференция «Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы» — Там же. С. 2–29); в июне 1988 г. (1000-летие Крещения Руси; о торжествах — Там же. 1988. № 9. С. 3–42).

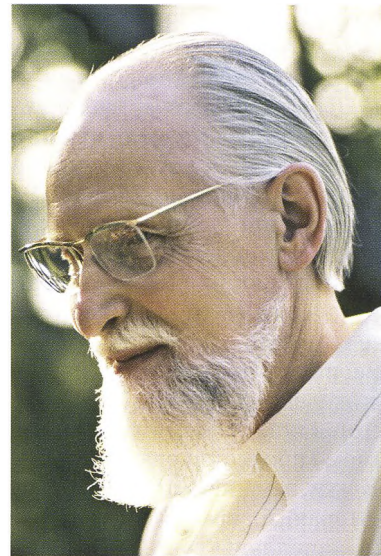
Финляндию часто посещали делегации РПЦ: напр., 27 окт. — 1 нояб. 1968 г. (100-летие со дня освящения Успенского кафедрального собора г. Хельсинки — Там же. 1969. № 1. С. 59–62); 24 нояб. — 4 дек. 1978 г. (60-летие автономии ФПЦ — Там же. 1979. № 2. С. 7–8; № 4. С. 61–64); 28 авг. 1984 г. (70-летие П. — Там же. 1984. № 11. С. 2–3; № 12. С. 57–58) и др. 3–10 мая 1974 г. и 31 авг. — 6 сент. 1981 г. в Финляндии с братским визитом находился патриарх Пимен (Там же. 1974. № 7. С. 2; 1981. № 11. С. 5–7).

Также с офиц. визитом П. посетил К-польского патриарха Афинагора I (Спиру) (нояб. 1961), был на Афоне (июнь 1963, 1000-летие монашества

на Афоне), в Синайском мон-ре вмц. Екатерины (1966, 1400-летие основания мон-ря), в Румынии (авг. 1969), на Аляске (1970, капонизация прп. Германа Аляскинского), в Югославии (осень 1973), участвовал в работе Первого Всеправославного предсоборного совещания (21–28 нояб. 1976, Шамбези, Швейцария) и др. Особое значение имела поездка П. 1–15 нояб. 1964 г. на Третье Всеправославное совещание на о-ве Родос (Там же. 1964. № 12. С. 1–5), где он смог разрешить нек-рые важные церковные вопросы, что сделало ФПЦ широко известной в правосл. мире. При П. укрепились экуменические связи ФПЦ: летом 1968 г. он участвовал в Генеральной ассамблее Всемирного Совета Церквей (Уппсала, Швеция); в нояб. 1972 г. встречался с Римским папой *Павлом VI*; в янв. 1985 г. посетил Рим в рамках совместной поездки правосл. и лютеран. архиепископов и католич. епископа Финляндии.

С 1967 г. — почетный доктор богословия Богословского фак-та ун-та Хельсинки (первый в истории фак-культета, не принадлежавший протестант. Церкви), почетный член Ленинградской ДА; с 1978 г. — почетный доктор богословия Свято-Владимирской ДС Православной Церкви в Америке (Нью-Йорк). П. не оставлял деятельности на муз. поприще. В 1971 г. основал хор «Hymnodia» (Гимнодия) и руководил им (в 1975 вышла пластинка с записями хора). 15 сент. 1987 г. ушел на покой по болезни (Прощальное приветствие П. патриарху Пимену от 15 сент. 1987 и ответ патриарха Пимена от 24 окт. — ЖМП. 1988. № 2. С. 3–4). Скончался в Куопио 2 дек. 1988 г., похоронен 8 дек. на кладбище Нововалаамского мон-ря.

П. называют «строителем финского Православия». Если при его предшественнике архиеп. Германе (Ааве) Православие воспринималось как чужеродная финляндцам религия рус. захватчиков, то П. удалось устранить эти стереотипы. Он не делал акцента на национальном характере Православия, останавливаясь на его вселенском значении, не допускал полемики с лютеранством, говоря о праве каждой конфессии иметь свои особенности, что способствовало самоидентификации ФПЦ. П. исследовал богослужебные традиции раннехрист. Церкви, от-казываясь как от славянских, так и



Павел (Олмари),
архиеп. Карельский и всей Финляндии.
Фотография. 1972 г.
Фото: Т. Икяляйнен

от фин. национальных элементов, внесенных в Церковь в первые годы независимости Финляндии; вводил изменения в литургическую жизнь ФПЦ (чтение тайных молитв вслух на литургии, частое причащение), развивал церковное пение, привлекал внимание к аскетической литературе. 10 мая 1981 г. (4-е воскресенье по Пасхе) с благословения П. в ц. Св. Троицы в Оутокумпу близ Нововалаамского мон-ря было совершено первое в истории ФПЦ всенощное бдение по полному чину, продолжавшееся всю ночь; для этой службы на фин. язык были переведены и положены на ноты необходимые богослужебные тексты (ЖМП. 1981. № 11. С. 52–53).

П. стал 1-м предстоятелем ФПЦ, имевшим монашеский постриг. Глубокое внимание уделял монашескому деланию, непрерывно творил Иисусову молитву и учил ей своих духовных чад, строго соблюдал посты. Важным считал ежедневное совершение литургии, в последние годы жизни (после выхода на покой) устроил в своей квартире домовый храм в честь Благовещения Пресв. Богородицы и служил ежедневно. Стремился к молитвенному уединению: с лета 1964 г. все свободное время проводил на даче — на небольшом острове на озере в 40 км от Куопио. Особое попечение оказывал Нововалаамскому мон-рю; по его инициативе в 1975–1977 гг. был возведен и 5 июня 1977 г. освящен каменный Спасо-Преображенский храм мон-ря

(до этого монахи служили в храме, устроенном из 2 деревянных амбаров, ныне — Старый храм, или храм Всех святых, на Валааме просиявших). В торжествах участвовали делегации РПЦ, Православной Церкви в Америке и Православной Церкви Чешских земель и Словакии. По окончании литургии выступил хор под упр. П. (ЖМП. 1977. № 10. С. 55–56). В 1987 г. учредил празднование в честь чудотворной Валаамской иконы Божией Матери и написал тропарь и кондак празднику (1-е празднование состоялось в 1988).

Награды: медаль Зимней войны (1940, Финляндия), Крест свободы с 4 мечами (1943, Финляндия), Большой крест со звездой ордена Святого Агнца (1960, ФПЦ), орден Белой Розы 1-й степени (1964, Финляндия), Золотой почетный орден вмч. Георгия 1-й степени (июнь 1967, Грузинская Правосл. Церковь — ЖМП. 1967. № 8. С. 9), орден св. кн. Владимира 1-й степени (23 июня 1967, РПЦ — Там же. С. 2, 9), большой крест ордена «Феникс» (1972, Греция), большой крест ордена ап. Павла (1972, Элладская Православная Церковь), орден св. равноап. Марии Магdalены 1-й степени (1972, Польская Православная Церковь), большой крест ордена Льва (1979, Финляндия), орден прп. Сергия Радонежского 1-й степени (РПЦ; 3 сент. 1981 — Там же. 1981. № 11. С. 6) и др.

Воспоминания о П. оставили митр. Амвросий (Яскеляйнен), архиеп. Лев (Макконен), архим. Сергей (Раяполви), прот. Александр Шмеман, Е. Б. Павинская, Э. Карьялайнен, мюн. Христодула (Ламин), Э. Пириройнен, Т. Лайтила и др.

Труды. П. — автор, переводчик и редактор мн. книг духовного содержания, выходивших в ФПЦ. Наиболее известны его сочинения «Как мы веруем» (в 1955 краткий вариант, в 1978 — расширенный; издание на рус. языке: К., 2003) и «Пир веры» (1986), которые были переведены более чем на 10 языков, включая корейский и китайский. Также П. принадлежат учебник «Православное преподавание Закона Божьего» (1943), сочинения «О призвании Православной Церкви и ее членов» (1945), «Да будет одно стадо и один пастырь» (1951), «Молитва перед иконой» (1982). Им были переведены на фин. язык Акафист Пресв. Богородице (1937), Валаамский трехканонник (1938), сочинения духов-

ного содержания: свт. Феофана Затворника «Преуспеваешь ли ты в молитвенной жизни: Четыре поучения о молитве» (1938), а также «Плодородные сады пустыни» (Древний патерик) (1954, 1978), «Откровенные рассказы странника своему духовному отцу» (1977, 1983), «Письма валаамского старца» (1978²).

Также П. был редактором первых 5 выпусков издаваемого Валаамским мон-рем ж. «Kilvoittelija» (Подвижник) (1937–1938), неск. выпусков «Православной книги пения» (1944, 1948, 1951). В 1988 г. при участии П. были выпущены 3 кассеты духовного содержания «Молитвы с нами», часть текстов П. зачитал сам.

П. аранжировал и издал мн. духовные певч. произведения, среди них «Литургия в духе древних напевов» А. А. Архангельского (1941). Составил нотный сб. «Muoviliturgia» (Пластмассовая литургия, 1964), названный так по его пластиковой обложке. Мн. напевы песнопений были упрощены, что должно было дать возможность прихожанам активнее участвовать в богослужениях, особое значение придавалось Евхаристии. Такой вариант служения стали называть в ФПЦ «Литургией Павла». В 1970 г. П. составил сборник песнопений литургии «Евхаристия», в котором ряд произведений был создан на основе знаменных северороссийских и визант. распевов, большая часть — на основе обихода Валаамского мон-ря.

Помимо литургической П. писал и духовную музыку: гимн правосл. фин. молодежи «Nouse, nuori ortodoksi» (Поднимайся, православная молодежь), «Siirtoväen rukous» (Молитва переселенцев), «Korkeuksiin katsahda» (Посмотри в высоты) и др. П. является автором мн. статей, касающихся в основном Валаамского и Нововалаамского мон-рей и посвященных церковной музыке.

Арх.: ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 429 (Мат-лы по Правосл. Церкви в Финляндии и Скандинавских странах, 5 февр. — 18 нояб. 1948); Оп. 2. Д. 559 (Мат-лы по Правосл. Церкви в Финляндии, Дании, Норвегии и Швеции, 27 янв. 1964 — 28 окт. 1964); Оп. 6. Д. 141 (Мат-лы по Автономной Правосл. Церкви в Финляндии, дек. 1967); Оп. 6. Д. 277 (То же, 9 марта 1969 — 4 нояб. 1969); Оп. 6. Д. 530 (То же, 6 марта — 27 нояб. 1972); Оп. 6. Д. 4326 (Док-ты о состоянии Патриарших приходов в Финляндии: Отчеты, справки, информация, 13 апр. 1954 — 22 авг. 1989).

Ист.: Karjalainen E. Arkkipiispa Paavali, legenda jo eläessään. Porvoo, 1973; Шмеман (Извеков), патр. [Речи, послания, поздравления, обращения архиеп. Карельскому и всей Финлян-

дии Павлу (Олмари)] // ЖМП. 1974. № 7. С. 2; № 8. С. 8–10; 1975. № 10. С. 9–10; 1978. № 11. С. 5; 1983. № 11. С. 2; 1984. № 5. С. 62; № 8. С. 3; № 11. С. 2–3; 1985. № 9. С. 3; 1988. № 2. С. 4; Leo (Makkonen), piispa, Ambrosius (Jääskeläinen), isä, Puumonen V. Isä Kristuksessa: Arkkipiispa Paavalin juhla. Pieksämäki, 1979; Väinämö R. Paavalin kaupunki. Juva, 1988; Ambrosius (Jääskeläinen), piispa, Karjalainen E., Vaalisto H. Ollos iäti muistettu, arkkipiispa Paavali. Porvoo, 1989; Repo M. Arkkipiispa Paavalin perintö // Ortodoksia. Pieksämäki, 1990. N 39. S. 99–106; Piironen E. Sielunpaimenia ja kirkonmiehiä. Joensuu, 1991; idem. Arkkipiispa Paavalin kuoleman kymmenvuotispäivän // Ortodoksinen kulttuuri. Joensuu, 1998. T. 17. N 5. S. 138–142; Piironen P. Ortodoksinen julkaisutoiminta, 1780–1980. Kuopio, 1991; Loima J. Esiapaimen siunaus. Suomen ortodoksiset piispat, 1892–1988. Jyväskylä, 1999; Laitila T. Paavali (1914–1988) // 100 Faces From Finland. Vammala, 2000. S. 360, 370; Piironen E., Piironen P. Samaa matkaa: Paavali ja minä. Joensuu, 2000; Kristoduli (Lampi), nunna. Arkkipiispa Paavali hengellisen lapsensa silmin. Hämeenlinna, 2008; Шмеман А., протопр. Дневники, 1973–1983 / Сост., подгот. текста: Я. С. Шмеман и др. М., 2009; Sergei (Rajapolvi), arkkipiispa, Iltola L., Paviniskij II. Arkkipiispa Paavali — Esiapaimenemme. Saarijärvi, 2014.

Лит.: Panteleimon (Sarko), arkkipiispa, Valamon Paterikon. Jyväskylä, 1989. S. 318–327; Онн избрала благую часть: Линтульский мон-рь. [Б. м.], 2007; Такала-Рощенко М. Богослужбное пение в Правосл. Церкви Финляндии // Каллофония. Львов, 2008. Вып. 4. С. 94–107; Сидуан (Никитин), иером. Жизненный путь архиеп. Финляндского Павла (Олмари) // ХЧ. 2017. Вып. 4. С. 364–377.

Е. Б. Павинская

ПАВЕЛ [Абуна Павел; эфиоп. አወለ-ሰ:] (3.11.1933, Адуга, пров. Тиграй, Эфиопия — 16.08.2012, Аддис-Абеба), патриарх Эфиопской Церкви (с 1992). В миру Габра Мадхэн Вальда Йоханнес. Происходил из знатной семьи, тесно связанной с расположенным недалеко от Адуга мон-рем Энда-Абба-Гарима. Здесь П. получил начальное образование, к-рое продолжил в мон-ре Энда-Абба-Хадара в той же провинции. После рукоположения во диакона служил в мон-ре Энда-Абба-Гарима. Позднее принял монашество и священство (1957). После обучения в теологическом колледже Св. Троицы в Аддис-Абебе был отправлен для продолжения образования в США. В 1962–1965 гг. обучался в Свято-Владимирской духовной семинарии Православной Церкви в Америке (Нью-Йорк), где слушал курсы прот. А. Шмемана, свящ. И. Мейендорфа, проф. С. С. Верховского и др., затем — в пресвитерианской Принстонской теологической семинарии. Революция в Эфиопии (1974) вынудила его прервать обучение и вернуться в Аддис-Абебу, где он возглавлял различные

отделы Патриархата. 12 сент. 1975 г. был рукоположен во епископа с именем Павел и назначен ответственным за внешние церковные связи. Избрание П. и 4 др. епископов вызвало недовольство пришедшего к власти коммунистического правительства Дерга, к-рое стремилось держать церковные дела под своим контролем. 3 марта 1976 г. епископы были арестованы вместе с рукоположившим их патриархом Феофилом (казнен в 1979). Только в 1983 г. П. вышел на свободу и смог покинуть страну, найдя убежище в Принстоне, где и окончил прерванное обучение (степень доктора теологических наук в 1988). Там же в 1986 г. он был возведен в сан архиепископа патриархом Такла Хайманотом (1976–1988). За время, проведенное в США, П. основал для эфиоп. диаспоры ок. 10 церквей.

В 1991 г. после падения режима Дерга к власти пришли демократы. По воле нового правительства или в силу иных обстоятельств патриарх Меркурий (с 1988) был вынужден покинуть Патриарший престол и эмигрировать в Кению, а затем в США. Его преемником был избран П., восшедший на престол 5 июля 1992 г. Однако значительная часть эфиопской диаспоры продолжала считать законным патриархом Меркурия (возникший в связи с этим раскол в Эфиопской Церкви был преодолен лишь в 2018, когда Меркурий был официально признан равноправным патриархом наряду с Матфием, правящим с 2013, и вернулся в Эфиопию).

За время Патриаршества П. приложил много усилий к восстановлению Церкви после коммунистического режима. Было возвращено конфискованное церковное имущество, вновь открыты школы и др. образовательные учреждения, в частности теологический колледж Св. Троицы, заново отстроена разрушенная патриаршая резиденция, отреставрирован кафедральный собор Св. Троицы в Аддис-Абебе. В 1997 г. в Болсе, пригороде Аддис-Абебы, был построен собор Спасителя мира (Мэдхане-Алем), ставший 2-й по размерам христианской церковью на Африканском континенте. П. направил в Британский музей запрос о возвращении эфиопских святынь, вывезенных военной экспедицией Р. Нейпира (1868), и смог вернуть 10 таботов (эфиоп. аналог антиминса). П. содейство-



Абуна Павел,
патриарх Эфиопской Церкви.
Фотография. 2006 г.
Фото: С. Власов

вал реабилитации жертв сверженного режима и в то же время просил у нового правительства смягчения наказания для членов Дерга, что вызвало значительный резонанс в обществе. П. организовал поддержку ВИЧ-инфицированным и больным СПИДом. В 2008 г. он совместно с главами католич., протестант. и мусульм. общин Эфиопии участвовал в создании резолюции против гомосексуалистов, благодаря к-рой соответствующие меры были приняты на правительственном уровне.

Важнейшими событиями времени Патриаршества П. стали отделение от Эфиопии *Эритреи* в 1993 г. и последовавшее за этим провозглашение автокефалии *Эритрейской Церкви*, к-рую П. был вынужден признать. В период эфиопско-эритрейского военного конфликта (1998–2000) П. неоднократно инициировал диалог с религиозными лидерами Эритреи. Эфиопская Церковь оказывала посильную помощь вынужденным переселенцам, пострадавшим в результате военных действий на приграничных с Эритреей территориях и засухи. За эту деятельность Управление Верховного комиссара ООН по делам беженцев в 2000 г. наградило П. медалью Ф. Нансена. П. состоял членом ряда международных миротворческих орг-ций. В 2007 г. обсуждал вопросы мирного урегулирования конфликтов в Африке с президентом Судана Омаром Хасаном аль-Баширом.

П. стремился к укреплению межцерковных связей. В 2006 г. в Брази-

лии он был избран одним из 7 председателей ВСЦ. В 2007 г. посетил копт. патриарха Шенуду III, что положило конец многолетнему конфликту с материнской *Коптской Церковью*, усугубившемуся после признания патриархом Шенудой автокефалии Эритрейской Церкви (1993). В 2008 г. П. совершил путешествие в Индию, где встречался с предстоятелем *Маланкарской Церкви* Василием Мар Фомой Дидимом I и был удостоен ордена св. Фомы за миротворческую деятельность. При содействии католич. *Общины святого Эгидия* П. встречался с представителями Римско-католической Церкви в Ассизи (1994), Бухаресте и Милане (1998). В 2009 г. был почетным гостем ассамблеи Синода католических епископов Африки, проходившей в Ватикане.

Контакты П. с правосл. Церквями начались еще в 1993–1994 гг., когда он обменялся визитами с К-польским патриархом *Варфоломеем I*. 16–22 июля 1996 г. П. с офиц. визитом посетил РПЦ (Москва, ТСЛ, Киев). В 1998 г. в связи с празднованием 100-летия установления дипломатических отношений между Россией и Эфиопией патриарх Московский и всея Руси *Алексий II (Ридигер)* передал в дар П. престол, изготовленный по его просьбе. В июле 2006 г. П. приезжал в Москву для участия во Всемирном саммите религ. лидеров. В сент. 2011 г. в Аддис-Абебе на встрече П. и председателя ОВЦС РПЦ митр. Волоколамского *Илариона (Алфеева)* была подтверждена договоренность о приеме эфиоп. студентов в духовные школы РПЦ.

Жизнь П. прервалась, вероятнее всего, в результате сердечного приступа. Он умер в госпитале Балча и был погребен в соборе Св. Троицы в Аддис-Абебе.

Лит.: Визит Свят. патр. Эфиопского Павла в РПЦ // ИБ ОВЦС МП. 1996. № 11. С. 12; 10-летнее служение Его Святейшества Абуны Павла, Патр. Эфиопии. Аддис-Абеба, 1996 = 2003/2004 (на амхарском яз.); *Погосов А.* Патр. Абуна Павел, Предстоятель Эфиопской Церкви: [Некр.] // ЖМП. 2012. № 10. С. 94–96; Obituary: Biogr. Notes on His Holiness Dr. Abune Paulos I, Patriarch of Ethiopia, 1933–2012. Addis Ababa, 2012; *Mersha Alehegne*. Pawlos // EncAeth. 2014. Vol. 5. P. 478; *Ansel St., Ficquet E.* The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church (EOTC) and the Challenges of Modernity // Understanding Contemporary Ethiopia: Monarchy Revolution and the Legacy of Meles Zenawi / Ed. G. Prunier, E. Ficquet. L., 2015. P. 63–91.

Е. В. Гусарова

СОКРАЩЕНИЯ, ПРИНЯТЫЕ В ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Библейские книги

	Ветхий Завет
Авв	Книга пророка Аввакума
Авд	Книга пророка Авдия
Агг	Книга пророка Аггея
Ам	Книга пророка Амоса
Быт	Бытие
Вар	Книга пророка Варуха
Втор	Второзаконие
Дан	Книга пророка Даниила
1, 2, 3 Езд	Книги Ездры — 1, 2 и 3-я
Еккл	Книга Екклесиаста
Есф	Книга Есфири
Зах	Книга пророка Захарии
Иез	Книга пророка Иезекииля
Иер	Книга пророка Иеремии
Иов	Книга Иова
Ионл	Книга пророка Иоиля
Иона	Книга пророка Ионы
Ис	Книга пророка Исая
Исх	Исход
Иф	Книга Иудифи
Лев	Левит
1, 2, 3 Макк	Книги Маккавейские — 1, 2 и 3-я
Мал	Книга пророка Малахии
Мих	Книга пророка Михея
Нав	Книга Иисуса Навина
Наум	Книга пророка Наума
Неем	Книга Неемии
Ос	Книга пророка Осии
1, 2 Пар	Книги Паралипоменон — 1-я и 2-я
Псеп	Книга Песни Песней Соломона
Плач	Книга Плач Иеремии
Посл Иер	Послание Иеремии
Прем	Книга премудрости Соломона
Притч	Книга Притчей Соломоновых
Пс	Псалтирь, псалом
Руфь	Книга Руфь
Сир	Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова
Соф	Книга пророка Софонии

Суд	Книга Судей Израилевых
Тов	Книга Товита
1, 2, 3, 4 Цар	Книги Царств — 1, 2, 3 и 4-я
Числ	Числа
	Новый Завет
Гал	Послание к Галатам
Деян	Деяния святых апостолов
Евр	Послание к Евреям
Еф	Послание к Ефессянам
Иак	Послание ап. Иакова
Ин	Евангелие от Иоанна
1, 2, 3 Ин	Послания ап. Иоанна — 1, 2 и 3-е
Иуд	Послание ап. Иуды
Кол	Послание к Колоссянам
1, 2 Кор	Послания к Коринфянам — 1-е и 2-е
Лк	Евангелие от Луки
Мк	Евангелие от Марка
Мф	Евангелие от Матфея
Откр	Откровение ап. Иоанна Богослова (Апокалипсис)
1, 2 Петр	Послания ап. Петра — 1-е и 2-е
Рим	Послание к Римлянам
1, 2 Тим	Послания к Тимофею — 1-е и 2-е
Тит	Послание к Титу
1, 2 Фес	Послания к Фессалоникийцам (Солунянам) — 1-е и 2-е
Флм	Послание к Филлимону
Флп	Послание к Филиппийцам
МТ	Масоретский текст Библии

Вселенские и Поместные Соборы

	Вселенские
I Всел.	Вселенский Собор 1-й, 1-й Никейский (325)
II Всел.	Вселенский Собор 2-й, 1-й Константинопольский (381)
III Всел.	Вселенский Собор 3-й, Ефесский (431)
IV Всел., Халкид.	Вселенский Собор 4-й, Халкидонский (451)

V Всел.	Вселенский Собор 5-й, 2-й Константинопольский (553)
VI Всел.	Вселенский Собор 6-й, 3-й Константинопольский (681)
Трул.	Трулльский (Пято-Шестой Вселенский) Собор (691–692)
VII Всел.	Вселенский Собор 7-й, 2-й Никейский (787)
	Поместные
Анкир.	Анкийский (314)
Антиох.	Антиохийский (341)
Гангр.	Гангрский (ок. 340)
Карф.	Карфагенский (419)
Конст. (394)	Константинопольский (394)
Конст. (861), Двукр.	Константинопольский (Двукратный) (861)
Конст. (879)	Константинопольский (879)
Лаодик.	Лаодикийский (ок. 343)
Неокес.	Неокесарийский (между 314 и 325)
Сардик.	Сардикийский (Сердикийский) (343)

Правила святых апостолов

Ап.	Правила святых апостолов
-----	--------------------------

Правила отцов Церкви

Амф.	Правило св. Амфилохия
Анаст.	Ответ Анастасия, патриарха Антиохийского
Афан.	Правила св. Афанасия Великого, архиеп. Александрийского
Васил.	Правила св. Василия Великого, архиеп. Кесарийского
Генн. Посл.	Окружное послание св. Геннадия, патриарха Константинопольского
Григ. Наз.	Правило св. Григория Назпазника (Богослова)
Григ. Неок.	Правила св. Григория, архиеп. Неокесарийского

Григ. Нис.	Правила св. Григория, еп. Нисского	Кир.	Правила св. Кирилла, архиеп. Александрий- ского	Петр Ал.	Правила св. Петра, архиеп. Александрий- ского
Дион.	Правила св. Дионисия, архиеп. Александрий- ского	Ник. Исп.	Правила св. Никифора Испо- ведника, патриарха Константинополь- ского	Тарас. Посл.	Послание св. Тарасия, патриарха Константи- нопольского, к папе Римскому Адриану I
Иоан. Зл.	Св. Иоанн Златоуст. Беседа на Еф			Тимоф.	Правила Тимофея, еп. Александрийского
Иоан. П.	Правила св. Иоанна Постника, патриарха Константинополь- ского	Ник. Konst.	Правила Николая, патриарха Константинополь- ского	Феоф.	Правила Феофила, архиеп. Александрий- ского

Сокращения названий городов

Джорд.	Джорданвилль (США)	СПб., С.-Петербург	Санкт-Петербург	Kbh.	København
Екат.	Екатеринбург	Тб.	Тбилиси	L.	London
Ер.	Ереван	X.	Харьков	Los Ang.	Los Angeles
Иерус.	Иерусалим	Amst.	Amsterdam	Lpz.	Leipzig
К.	Киев	Antw.	Antwerpen	Lugd. Batav.	Lugduni Batavorum
Каз.	Казань	B.	Berlin	Mil.	Milano
Киш.	Кишинёв	B. Aires	Buenos Aires	Münch.	München
К-поль	Константинополь	Bdpst	Budapest	N. Y.	New York
Л.	Ленинград	Brat.	Bratislava	Oxf.	Oxford
Лпц.	Лейпциг	Bruх.	Bruxelles	P.	Paris
М.	Москва	Bucur.	București	Phil.	Philadelphia
Н.-Й.	Нью-Йорк	Camb.	Cambridge	R.	Roma
Н. Новг.	Нижний Новгород	Cph.	Copenhagen, Copenhague	St.-Pb.	Sankt-Petersburg
Новг.	Новгород; Вел. Новгород	Düss.	Düsseldorf	Stuttg.	Stuttgart
Новосиб.	Новосибирск	Edinb.	Edinburgh	Tb.	Tbilissi
Од.	Одесса	Fr./M.	Frankfurt am Main	Thessal.	Thessaloniki
П.	Париж	Freiburg i. Br.	Freiburg im Breisgau	Tüb.	Tübingen
Пг.	Петроград	Gen.	Genève	Vat.	Città del Vaticano
Р.-н/Д.	Ростов-на-Дону	Gött.	Göttingen	W.	Wien
Севаст.	Севастополь	Hdlb.	Heidelberg	Warsz.	Warszawa
Серг. П.	Сергиев Посад	Jerus.	Jerusalem	Wash.	Washington
Симф.	Симферополь	Jord.	Jordanville (USA)	Θεσ.	Θεσσαλονίκη

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ

(общие для карт)

	Границы митрополий
	Границы епархий
	Центры епархий
	Государственные границы
	Границы административных единиц
	Границы полярных владений Российской Федерации
	Пути сообщения
	железные дороги магистральные
	автомобильные дороги главные

Примечание.
В данную таблицу не включены условные обозначения,
помещенные в легендах карт издания

<u>ОСЛО</u>	Столицы государств
<u>Сарсборг</u>	Центры административных единиц
НАСЕЛЕННЫЕ ПУНКТЫ	
	более 1 000 000 жителей
	от 500 000 до 1 000 000 жителей
	от 100 000 до 500 000 жителей
	от 50 000 до 100 000 жителей
	от 10 000 до 50 000 жителей
	менее 10 000 жителей
Ларвик	Города и поселки городского типа
Тунстад	Населенные пункты сельского типа

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Том LIII

ОНУФРИЙ — ПАВЕЛ

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. 10А, 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. 10А, 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 4.03.2019. Формат 60×90^{1/8}. Бумага мелованная. Гарнитура Petersburg.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 94,0. Тираж 39 000 экз. Заказ № 2089



Полиграфические работы — ОАО «Можайский полиграфический комбинат».
143200, г. Можайск, ул. Мира, д. 93. Тел.: +7(495)745-84-28, +7(49638)20-685
www.оаомпк.ru, www.оаомпк.рф

ББК 86.372я2

ISBN 978-5-89572-060-8

© Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2019

